IRIS AperTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

De hija a madre. La negociación de la identidad de género en una historia de migración desde Perú hacia Europa

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available http://hdl.handle.net/2318/90841 since

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

12 October 2024

História Oral

Revista da Associação Brasileira de História Oral
Volume 12, Números 1-2, Janeiro-Dezembro de 2009

História Oral

Revista da Associação Brasileira de História Oral
Volume 12, Números 1-2, Janeiro-Dezembro de 2009
Publicação Semestral • ISSN 1516-7658

EDITOR RESPONSÁVEL: Eurípedes Antônio Funes (UFCE)

COMITÊ EDITORIAL
Angela de Castro Gomes (CPDOC-FGV/UFF)
Antônio Torres Montenegro (UFPE)
Maria de Lourdes Janotti (USP)
Marieta de Moraes Ferreira (CPDOC-FGV/UFRJ)

CONSELHO EDITORIAL
Adelaide Gonçalves (UFC)
Alessandro Portelli (Universidade La Sapientia, Roma)
Alexander Von Plato (Fernuniversität Hagen, Alemanha)
Benisso Bisso Schmidt (UFRGS)
Eugenia Meyer (Universidade Nacional do México)
Hebe Maria Mattos (UFF)
Marco Aurélio Santana (UFRJ)
Mercedes Vilanova (Universidade de Barcelona)
Nancy Alessio (UnB)
Núncia Santoro Constantino (PUC-RS)
Olga de Moraes von Simson (UNICAMP)
Philippe Joutard (Universidade de Provence, França)
Pilar Dominguez Prats (Universidad de Gran Canaria, Espanha)
Verena Alberti (CPDOC-FGV)

COORDENADORA DE PRODUÇÃO: Joana Maria Pedro
EDITORAÇÃO ELETRÔNICA: André Castanheira Gattaz

Associação Brasileira de História Oral

Diretoria – Biênio 2008-2010
Presidente: Regina Beatriz Guimarães Neto (UFPE)
Vice-Presidente: Eurípedes Antônio Funes (UFCE)
Secretária Geral: Maria Paula Nascimento Araújo (UFRJ)
Secretário Adjunto: André Castanheira Gattaz (UNEB)
Tesoureiro: Marcos Fábio Freire Montysuma (UFSC)

Diretores Regionais
Norte: Temis Gomes Parente (UFTO)
Nordeste: Antônio Fernando de Araújo Sá (UFS)
Centro-Oeste: João Carlos Barroso (UFMT)
Sul: Robson Laverdi (Unioeste)
Sudeste: Maria Eliza Linhares Borges (UFMG)

Conselho Científico
Alice Beatriz da Silva Gordo Lang (CERU-USP)
Ana Maria Mauad (UFF)
Carla Monteiro de Souza (UFRR)
Joana Maria Pedro (UFSC)
Lucília de Almeida Neves (PUC-MG)
Marluza Marques Harres (UNISINOS)
Mauro Passos (PUC-MG)
Tânia Maria Dias Fernandes (COC-FIOCRUZ)
Vitale Joanone Neto (UFMT)
Yara Aun Khoury (PUC-SP)

Conselho Científico
Fernando Dumas (COC-FIOCRUZ)
Gisafran Mota Jucá (UECE)
Regina Weber (UFRGS)

HISTÓRIA ORAL: Revista da Associação Brasileira de História Oral, v.12, n.1-2, jan.-dez.2009. – Rio de Janeiro: Associação Brasileira de História Oral
v.12, n.1-2.

Semestral
ISSN 1516-7658
1. História Oral. I. Associação Brasileira de História Oral

SUMÁRIO

DOSSIÊ

Testemunhos e outras fontes: uma aproximação no mapeamento de redes feministas (Argentina e Brasil pós-década de 1960) — **9**
ANA MARIA VEIGA

Leitoras e leituras feministas no Brasil, Argentina e Uruguai (1960-1985) — **35**
JOANA VIEIRA BORGES

Mulheres e homens luteranos: leituras feministas e identificações com o feminismo em tempos de ditadura militar no Brasil (1964-1989) — **59**
CLAUDETE BEISE ULRICH

Viuvez, gênero e oralidade: recuperando os sujeitos invisíveis nos "anos de chumbo" (Brasil, 1970-1980) — **87**
LÍDIA MARIA VIANNA POSSAS

Estudo de casos: narrativas sobre a militância e a maternidade nas ditaduras brasileira e argentina (1964-1989) — **103**
IVONETE PEREIRA

Um jeito soviético de dar à luz: o parto sem dor no sul da América do Sul — **129**
CARMEN SUSANA TORNQUIST e CAROLINA SHIMOMURA SPINELLI

A dor do esquecimento: as marcas da ditadura Vargas no Oeste de Santa Catarina — **157**
EUNICE SUELI NODARI

Limites de gênero, limites do mundo: memórias de mulheres agricultoras e a luta por direitos sociais — **177**
LOSANDRO ANTONIO TEDESCHI

Questões de gênero e geração na produção discursiva sobre envelhecimento nas três últimas décadas do século XX — **207**
ANA MARIA MARQUES

Narrativas de uma imigração esquecida: imagens, escolhas e percursos da imigração de mulheres brasileira na Itália — **225**
LUIS FERNANDO BENEDUZI

De hija a madre. La negociación de la identidad de género en una historia de migración desde Perú hacia Europa — **249**
LESLIE NANCY HERNÁNDEZ NOVA

RESENHA

MONTENEGRO, A.T. *História, metodologia, memória.* — **285**
Resenhado por Fátima Saionara Leandro Brito

CONTENTS

DOSSIÊ

Testimonies and other sources: one approach in the steps of feminist networks (Argentina and Brazil after the sixties) **9**
ANA MARIA VEIGA

Readers and feminist readings in Brazil, Argentina and Uruguay (1960-1985) **35**
JOANA VIEIRA BORGES

Lutheran women and men: feminist readings and identification with feminism in times of military dictatorship in Brazil (1964-1989) **59**
CLAUDETE BEISE ULRICH

Widowhood, gender and orality: recovering invisible subjects in the "lead years" (Brazil, 1970-1980) **87**
LÍDIA MARIA VIANNA POSSAS

Study of cases: narratives on the militancy and the maternity in Brazilian and Argentine dictatorships (1964-1989 **103**
IVONETE PEREIRA

A Soviet way of childbirth: childbirth without pain in South America **129**
CARMEN SUSANA TORNQUIST e CAROLINA SHIMOMURA SPINELLI

Pain of forgetfulness: the marks of President Vargas Dictatorship in the West of Santa Catarina **157**
EUNICE SUELI NODARI

Limits gender, limits in the world: memoirs of women farmers and the struggle for social rights **177**
LOSANDRO ANTONIO TEDESCHI

Problems of gender and generation in the production of discourse on aging in the last three decades of the twentieth century **207**
ANA MARIA MARQUES

Narratives of a forgotten immigration: images, choose and percurses of a Brazilian women immigration in Italy **225**
LUIS FERNANDO BENEDUZI

Transnational relationships between daughter and mother. The negotiation on gender identity across a migration live story from Peru to Europe **249**
LESLIE NANCY HERNÁNDEZ NOVA

REVIEWS

MONTENEGRO, A.T. *História, metodologia, memória.* **285**
Reviewed byFátima Saionara Leandro Brito

Dossiê "Memória, Relações de Gênero e História Oral"

A organização deste dossiê seguiu dois caminhos: 1) reunir bons trabalhos apresentados no Colóquio Internacional Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul, ocorrido entre 4 e 7 de maio de 2009 em Florianópolis, na Universidade Federal de Santa Catarina; 2) atrair artigos que articulassem gênero, memória e história oral em sentido mais amplo.

Os primeiros artigos foram selecionados dentre os que se apresentaram nos Simpósios Temáticos do Colóquio citado, e que focalizavam memória e história oral. Estes foram convidados a expandir seus textos, transformando-os em artigo, uma vez que estavam em formato de apresentação oral e não excediam 10 páginas. Alguns dos trabalhos abordam o período das Ditaduras Militares no Cone Sul, ocorridas entre as décadas de 1960 e 1980. Ana Maria Veiga faz um mapeamento das redes feministas, cuja formação, no Brasil e na Argentina, foi esboçada na década de 1960, e tomou corpo, sobretudo, a partir da década de 1980. Joana Vieira Borges traz uma reflexão sobre as leituras de *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir, por parte de feministas que tiveram uma atuação política significativa no Brasil, na Argentina e no Uruguai, nos anos dos regimes autoritários. Claudete Beise Ulrich, numa abordagem semelhante, analisa a influência das leituras feministas na reflexão teológica e na prática pastoral de homens e mulheres de confissão luterana, no sul do Brasil. Lídia Possas problematiza o percurso de mulheres viúvas de vítimas da repressão política da ditadura militar brasileira, refletindo sobre como suas subjetividades se constituíram a partir da experiência da viuvez, bem como as estratégias políticas de que se serviram para lidar com essa condição. Através da narrativa das trajetórias de duas mulheres, uma brasileira e uma argentina, Ivonete Pereira tece reflexões acerca das identificações com a militância e com a maternidade. As duas militantes mencionadas desafiaram, desse modo, o código social vigente, que estipulava as identidades de gênero; passaram, assim, a participar de grupos de resistência às ditaduras de seus países, no período de 1964 a 1989. O foco central de sua

reflexão reside na maneira como lidaram com os conflitos entre tais identificações. Carmen Susana Tornquist e Carolina Shimomura Spinelli relatam os resultados de sua pesquisa sobre o processo de apropriação do parto sem dor no Brasil, na Argentina e no Uruguai, visto que essa técnica obstétrica de vanguarda era considerada como uma prática esquerdista. Recuando para a década de 1930, o artigo de Eunice Nodari também traz um tema relacionado à repressão, mas, dessa vez, tendo como pano de fundo a ditadura de Getúlio Vargas, cuja política nacionalista relegou ao silêncio mulheres imigrantes do sul do país, habituadas a se comunicarem em sua língua materna, o alemão.

Na segunda parte do dossiê, são apresentados artigos que abordam as relações de gênero, a memória e a história oral em temáticas diversas e em diferentes períodos. Em uma perspectiva mais contemporânea, Losandro Antonio Tedeschi discute a luta das mulheres agricultoras do sul do Brasil para conquistar seus direitos sociais, e como isso contribuiu para que repensassem seus papéis sociais de gênero. Ana Maria Marques traz uma discussão acerca da alteração do significado do envelhecimento nas últimas três décadas, que conferiram positividade à velhice pela alteração do estereótipo do "velho", passando pela noção de "terceira idade", até chegar ao modelo atual do idoso ativo e saudável – imagem não isenta de aspectos problemáticos –, e investiga, também, os efeitos que essa mudança produziu sobre a população idosa feminina, visto que a expectativa de vida das mulheres é consideravelmente maior do que a dos homens. Abordando temáticas da imigração, Luís Fernando Beneduzi desconstrói os estereótipos relacionados à imigração contemporânea de mulheres para a Itália, mostrando as diferentes etapas do processo de expatriação de duas brasileiras de classe média que optaram por viver no exterior. Ainda dentro desse tema, Leslie Hernández retraça o mapa migratório imaginário criado por uma menina peruana de oito anos, cuja mãe partiu para a Itália e, através da análise dessa visão infantil sobre o fenômeno migratório, reflete sobre a "cultura da mobilidade" que se instaurou no horizonte feminino da sociedade peruana.

Agradecemos à diretoria da Associação Brasileira de História Oral pela oportunidade de organizar este dossiê, bem como às autoras e autores que contribuíram com suas reflexões.

Joana Maria Pedro, Ivonete Pereira, Mariana Joffily

Testemunhos e outras fontes: uma aproximação no mapeamento de redes feministas (Argentina e Brasil pós-década de 1960)

Ana Maria Veiga*

Fim da década de 1960: as manifestações feministas eclodiam pelo mundo ocidental desenvolvido e logo chegavam a países mais afastados dos grandes centros. Mesmo considerados periféricos, em uma visão hierarquizada, esses países encontraram maneiras próprias de inserção no âmbito das grandes questões que transformaram o mundo, principalmente a partir de 1968.

No Brasil, a ditadura militar já havia se instalado sobre a sociedade desde o golpe de 1964, portanto as identificações e as disputas discursivas em torno das reivindicações das mulheres tiveram de abrir espaços e encontrar seus limites dentro do contexto da resistência ao regime e da expansão do pensamento de origem marxista, motor de conflitos, suposta voz da transformação.

Na Argentina, a ditadura militar, nos moldes em que a reconhecemos, constituída pela repressão e pela violência sem limites, foi levada a cabo a partir de 1976, apesar de os métodos de crueldade já terem sido inaugurados alguns anos antes, com a atuação de grupos paramilitares naquele país[1], temidos por quem esteve em posição contrária à ordem

* Doutoranda em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

1 O principal grupo paramilitar argentino, conhecido como a Triple A (Alianza Anticomunista Argentina), atuou entre 1973 e 1976, o chamado período "entregolpes", divulgando listas com os nomes das centenas de pessoas que seriam executadas.

social que esses grupos (apoiados também pelo governo peronista) tentavam a qualquer preço estabelecer.

A proposta que trago com este artigo é a de um mapeamento das redes feministas que começaram a se formar lentamente a partir desse período nos solos da Argentina e do Brasil, com suas estratégias e dificuldades, que depois resultaram em redes mais efetivas, observadas a partir da década de 1980 – anos de redemocratização na história dos dois países. Contrapondo os relatos de algumas mulheres com os discursos encontrados em periódicos declaradamente feministas, sugiro buscarmos compreender como essa história pode ter sido traçada e como os contrastes desses discursos servem para enriquecer ainda mais a abordagem historiográfica.

Tanto no Brasil como na Argentina, reconhecer-se feminista era uma tarefa difícil para as mulheres pertencentes aos grupos de esquerda. Ainda em 1966, surgia a primeira tese escrita por uma brasileira de esquerda que abordava a questão da opressão das mulheres. O trabalho de Heleieth Saffioti *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade* teve influência sobre muitas outras brasileiras que depois se tornaram feministas, a partir de sua publicação como livro, três anos depois. Como ela, a britânica Juliet Mitchell publicava no mesmo período o texto clássico da literatura feminista socialista, *Women, the largest revolution*, que chegaria também às vizinhas argentinas, a princípio com a tradução de Mirta Henault[2], uma das entrevistadas que tomam lugar nestas páginas. A tradução brasileira, de 1967, recebeu o título *Mulheres, a revolução mais longa*[3].

Os grupos que se formaram na Argentina a partir de 1970, e no Brasil a partir de 1972, já tinham suas referências. Para quem não estava no âmbito socialista, outras autoras começavam a publicar livros feministas – entre elas, Betty Friedan (*The feminine mystique*, 1963), Shulamith Firestone (*The dialetic of sex*, 1970), Kate Millett (*Sexual politics*, 1970) e Germaine Greer (*The female eunuch*, 1970), também traduzidas para outros idiomas[4]. Depois vieram outras. A leitura desses livros certamente ajudou

2 A tradução recebeu o título *Mujeres, la revolución más larga*.

3 Publicado na revista *Encontros com a Civilização Brasileira*, São Paulo, 1967.

4 No Brasil foram traduzidos, respectivamente, como *A mística feminina*, *A dialética do sexo*, *Políticas sexuais* e *A mulher eunuco*.

a compor uma consciência de rede, que foi ganhando visibilidade e ação com o passar dos anos e o desenvolvimento de novas propostas.

Os grupos que se formaram a partir daquele momento efetuaram trocas e circularam materiais como estratégia de expansão e consolidação. Mas como as relações entre as feministas e suas estratégias políticas se estenderam em direção a um desejo de solidariedade e apoio entre as mulheres, independentemente da situação geopolítica de cada uma? E de que maneira buscaram fazer esse movimento?

Outras breves considerações sobre redes

Segundo Ilse Scherer-Warren (1996, p. 14), o movimento feminista está entre os movimentos sociais e culturais mais relevantes que entraram em cena e se expandiram pelo mundo a partir da década de 1970[5]. A autora ressalta a ação da sociedade civil por meio dos potenciais de articulação dos sujeitos/atores sociais, com o foco na luta de classes cedendo espaço às ações coletivas contemporâneas. "As modificações nas abordagens não são o mero fruto de um repensar teórico. Há transformações nas realidades internas dos países latino-americanos e externas com repercussões transnacionais sobre a prática efetiva dos movimentos sociais." De acordo com ela, as modificações históricas conduzem ao repensar das teorias. Mesmo assim, a questão da luta de classes permaneceu (ao menos naqueles anos) na "ideologia" das feministas de esquerda, tanto brasileiras como argentinas, e muitas delas contribuíram na formação da rede feminista a partir do exílio forçado pelo contexto repressivo das ditaduras militares.

Para Manuel Castells (2008), a distância entre dois pontos é menor se eles forem parte de uma rede, ou seja, o individualismo afasta a concretização dos objetivos comuns. Isso nos possibilita pensar como se foi constituindo uma rede feminista, com a inicial tomada de consciência por algumas mulheres, que levou à mudança de atitude/ação, muitas vezes dentro de organizações ou partidos políticos.

5 Com essa opinião concordam também Eric Hobsbawm, Stuart Hall, Geoff Eley, entre outros(as) autores(as).

Castells apresenta sua concepção: "[...] rede é um conjuntos de nós interconectados", que formam estruturas capazes de se expandir ilimitadamente, integrando novos nós que também se comuniquem, ou seja, que compartilhem os mesmos códigos de comunicação (Castells, 2008, p. 566). O antropólogo J. A. Barnes, já em 1969, definia como rede "[…] um conjunto de relações interpessoais concretas que vinculam indivíduos a outros indivíduos" (Barnes, 1987, p. 167). Outro autor que ajuda a pensar em uma rede de leitoras feministas (mesmo sem se referir especificamente a elas) é Alejandro Piscitelli, que vê como possibilidade de rede "[...] uma comunidade a distância que, ainda que não esteja unida fisicamente, de toda maneira forma um grupo associado" (Piscitelli, 2002, p. 80).

Percebemos com essas colocações a quantidade de variações que cercam o conceito "rede" – polivalente –, de acordo com Osvaldo Saidón: "O termo 'rede', em sua polivalência, nos remete por um lado a uma linha mais conceitual e por outro tem um sentido puramente instrumental e técnico" (Saidón, 2002, p. 203). A análise que apresentamos está mais próxima do segundo sentido proposto por este autor, quando olhamos para as redes feministas, em suas possíveis escalas, como ferramentas utilizadas na proposta de ampliação e consciência de um grupo de pessoas (no caso as mulheres) com uma luta/objetivo, além de uma opressão comum.

A argentina María Cristina Ravazzola compara as redes ao próprio movimento de mulheres[6] por ver em ambos pontos de semelhança. "Será que as redes, por serem organizações coletivas que desafiam as formas de organização piramidais tradicionais, já compartilham algo com as organizações que propuseram e deram suporte aos movimentos de mulheres?" (Ravazzola, 2002, p. 191). A autora observa nas redes características que muitas vezes são encontradas, de acordo com ela, nos grupos de mulheres, como disponibilidade para a autorreflexão, expressão aberta dos sentimentos de todas, participação ativa de todas as integrantes do grupo, que se sentem produtoras de cada projeto, aceitação das diversidades e, por fim, integração e respeito pelos objetivos de todas as componentes (Ravazzola, 2002, p. 194).

6 A autora explica em nota de rodapé que usa o termo "movimento de mulheres", pois o "movimento feminista" ainda é malvisto na Argentina, onde o senso comum o relaciona às lutas das mulheres contra os homens.

Olhando para o conjunto de entrevistas com o qual trabalhamos no chamado Projeto Cone Sul[7], o argumento de Ravazzola soa como uma idealização do movimento de mulheres, ou do movimento feminista, pois o conflito interno sempre existiu nos grupos e em muitas situações as divergências só foram superadas na ação conjunta contra a opressão comum a todas. Por mais que se pregasse uma horizontalidade, isto é, uma ausência de hierarquias entre elas, algumas se colocavam à frente dos grupos em inúmeras situações. Nossa intenção aqui não é adentrar essas questões, mas perceber como essas mulheres se articulavam e traçavam caminhos para si e para seus grupos. Os testemunhos orais são o principal fio condutor da elaboração deste artigo. Então vamos à história que eles permitem contar.

Semelhanças, diferenças, narrativas

No período pós-década de 1960, muita coisa aconteceu. Os exílios e as viagens a outros países fizeram parte da lenta constituição de uma rede sem precedentes. A circulação de informações e textos nos periódicos e as leituras que muitas dessas mulheres fizeram geraram identificações, que traziam especificidades na passagem de um país a outro e principalmente na relação de muitas feministas com os grupos de esquerda. Busco aqui puxar algumas linhas do tecido dessa possível história (Cf. também Veiga, 2009).

As argentinas Mirta Henault, Sara Torres, Lucrecia Ollér, Dora Barrancos e Monica Sol estiveram no Brasil durante o regime militar no país vizinho. Enquanto para Mirta a viagem significava um encontro com uma cultura diferente e menos puritana do que a sua, Sara e Lucrecia já aproveitavam para trocar materiais e fazer contatos com as feministas brasileiras. Dora Barrancos, exilada, descobriu o feminismo em Belo Horizonte e não se afastou mais das temáticas em torno das relações de gênero.

7 Essas entrevistas podem ser encontradas no LEGH – Laboratório de Estudos de Gênero e História da UFSC. Aqui foram analisadas as realizadas com as argentinas Mirta Henault, Sara Torres, Lucrecia Ollér, Dora Barrancos e Monica Sol e com as brasileiras Maria Lygia Q. de Moraes, Heleieth Saffioti, Danda Prado e Zuleika Alambert. Além disso, utilizei o depoimento de Sônia W. Maluf em comunicação oral.

Monica Sol e seu companheiro também tiveram de se exilar no Brasil com a chegada da ditadura na Argentina, onde ela nunca mais voltou a morar. Vamos nos acercar um pouco mais de seus relatos.

Mirta Henault, Dora Barrancos e Monica Sol estiveram diretamente envolvidas com grupos de esquerda argentinos. Mirta era trotskista e foi a única das três a permanecer em seu país natal, talvez devido à rápida identificação com o feminismo, que não encontrava eco na maioria dos grupos da esquerda argentina. Ela escolheu entrar em um grupo feminista, mas sem deixar de lado a preocupação com questões que envolviam a desigualdade social. Fez parte do que se chamou na Argentina feminismo-socialista. Seu contato com o Brasil aconteceu informalmente, quando ela e uma companheira viajaram para visitar uma amiga argentina exilada aqui. Estiveram no Sudeste e no Nordeste brasileiros, queriam chegar ao Amazonas, mas seguiram viagem só até Natal. Mirta conta que no Brasil sentia-se em plena liberdade, longe dos tabus vigentes em seu país (Henault, 2007). E observem que o Brasil estava em pleno regime militar, o que ainda não era o caso da Argentina. Até hoje Mirta Henault se interessa pelas trocas com o Brasil, principalmente em relação às ações e publicações do movimento feminista.

Ex-sindicalista e militante de esquerda na Argentina, perseguida e ameaçada de morte, Dora Barrancos se exilou no Brasil durante a última ditadura militar argentina. Apesar de querer ir para o México – rumo de muitos exilados e exiladas de quase toda a América Latina –, seu destino foi o Rio de Janeiro, em 1977, chegando depois a Belo Horizonte. "O Brasil, eu sempre digo, foi o país que inaugurou os novos exílios na América Latina" (Barrancos, 2006). Dora via a ditadura brasileira como mais amena do que a argentina, pois era possível encontrar pessoas contrárias ao regime atuando em órgãos públicos, como a Secretaria da Saúde de Belo Horizonte, onde foi trabalhar (Barrancos, 2006). Na volta a seu país, anos depois, começou a militar em um novo espaço que se formava – o feminismo acadêmico.

Monica Sol fazia parte do Partido Socialista de los Trabajadores – o PST. De orientação trotskista, ela e seu companheiro foram perseguidos pelo regime militar argentino e partiram para o exílio brasileiro depois de verem tantas outras pessoas de seu grupo presas, torturadas e desaparecidas. Sol destaca que nunca se comentava a respeito da violência sexual sofrida na prisão argentina (Sol, 2009). Mais uma vez nos deparamos com

o "puritanismo da esquerda" apontado por Henault, ou esse tipo de silêncio pode ser considerado instrumental, atuando como encorajador para os companheiros que não conheciam os bastidores do cárcere militar?

A trajetória de Monica Sol se entrecruza em alguns aspectos com o relato da brasileira Sônia Weidner Maluf[8]. Ambas encenaram peças teatrais para levar adiante os argumentos possíveis para a esquerda sob os regimes de repressão em seus países, com um tipo de teatro voltado também para as questões da opressão sofrida pelas mulheres. É importante observar que essas peças eram encenadas apenas por mulheres, que assumiam a vanguarda de seus grupos trazendo outras questões e que, apesar da resistência de grande parte dos companheiros, as manifestações feministas brasileiras e argentinas, em sua maioria, estiveram ancoradas a princípio por mulheres militantes ligadas ao campo da esquerda e da resistência ao governo militar[9].

Sônia Maluf, assim como Monica Sol, tinha seu foco orientado para a camada mais pobre da população. Ia semanalmente ao sindicato dos metalúrgicos em Canoas, no Rio Grande do Sul, para dar "assessoria feminista" às dirigentes e a outras mulheres que trabalhavam no sindicato. Aos sábados, seguia para alguns bairros pobres a fim de exibir filmes e discutir com as mulheres; seu trabalho era fazer a ligação entre a chamada luta de classes e a problemática feminista. Define essa dupla militância como "[...] uma militância de esquerda no interior do feminismo e uma militância feminista no interior da esquerda" (Maluf, 2009).

Monica Sol foi enviada pelo PST para trabalhar em fábricas, na periferia de Buenos Aires, também permanecendo em contato com mulheres pobres. Além das semelhanças mais aparentes no tipo de militância que exerciam, Sol e Maluf foram influenciadas pelas leituras de Marx, Engels, Alexandra Kollontai, mas também pelas leituras das feministas com quem foram tendo contato mais adiante (Sol, 2009; Maluf, 2009). Hoje, narrando suas histórias a partir de uma visão mais próxima das práticas e teorias feministas, elas ainda mantêm vínculos ideológicos e posturas de esquerda

8 O relato de Sônia Weidner Maluf não foi registrado com base em entrevista (apesar de haver uma entrevista com ela no acervo do LEGH/UFSC), mas de acordo com o registro nos anais eletrônicos de um evento promovido pela *Feminist Review* inglesa. Cf. Maluf, 2009.

9 Ironicamente, o mesmo termo "militar" é usado como substantivo para designar o agente de um dos extremos da relação binária nas ditaduras, ao mesmo tempo que se torna o principal verbo de ação para o outro polo, o dos militantes, aqueles que optaram por militar.

– mas a esquerda que descobriram para si, não aquela formada pelos grupos e partidos daqueles primeiros anos.

Sem terem feito trocas diretas, algumas feministas brasileiras e argentinas apresentam relatos bastante similares, com características próprias, mas que trazem diversos pontos e questões em comum. Essas semelhanças e a relação delas com a possível formação de uma rede feminista serão discutidas em outro momento. Por hora, vejamos as narrativas de outras mulheres.

A argentina Sara Torres, apesar da postura de esquerda, não estava ligada a grupos ou partidos políticos. Em 1970, descobriu no feminismo que se formava precocemente na Argentina (se comparado ao brasileiro) o seu verdadeiro lugar. Rapidamente uniu-se às feministas da Unión Feminista Argentina (UFA), da qual faziam parte Leonor Calvera, Nelly Bugallo, Gabriela Christeller e María Luisa Bemberg, nomes que ficaram bastante conhecidos no cenário do feminismo argentino e também no espaço público, principalmente com a projeção de Bemberg, que se tornou uma cineasta de sucesso com o apoio das companheiras (Torres, 2007). As leituras que fizeram juntas (e que aparecem nos relatos de componentes de outros grupos) também vieram a coincidir com os textos lidos por muitas brasileiras.

Sara Torres esteve no Brasil pela primeira vez em 1979, para o I Encontro da Mulher Paulista, um importante marco para o feminismo brasileiro (coincidente cronologicamente com a anistia no país), que passou a sofrer algumas transformações. Foi o momento em que muitas exiladas políticas começaram a voltar, tendo passado pela influência do feminismo europeu ou estadunidense. As relações partidárias aos poucos ficaram para trás e foi a partir daí que surgiram as primeiras discussões mais amplas sobre a "autonomia" do feminismo nas reivindicações e o desligamento da política partidária. É claro que para as brasileiras que haviam ficado no país, as coisas não foram tão simples e naturais. A passagem para o feminismo autônomo deu-se de forma mais gradual.

Mas o que Sara Torres levou daquele encontro foram os primeiros contatos que a ligariam ao feminismo brasileiro em expansão. Além da troca de informações e de leituras, os novos contatos se transformaram em solidariedade e amizade, fazendo com que voltasse outras vezes ao Brasil e que passasse a fazer parte de uma rede que lançava novos fios, num movimento sem precedentes envolvendo as mulheres (Torres, 2007).

Outra argentina que esteve nos encontros brasileiros é Lucrecia Ollér. Ela narra que seu ingresso no feminismo argentino aconteceu em 1978, quando voltou ao país depois de muitos anos viajando pela conhecida empresa de cosméticos Helena Rubinstein. Lucrecia conta que, por vezes, teve de cobrir hematomas de algumas mulheres de políticos importantes em lugares por onde passou. Indignada com esse tipo de situação e com a própria indústria cosmética, que perpetuava o papel social das mulheres, decidiu voltar ao seu país, onde imediatamente identificou-se com um grupo de mulheres feministas, já em plena ditadura argentina. Conta que os encontros eram clandestinos, pois tinham de driblar a dura censura e a perseguição política generalizada (Ollér, 2007).

Nas primeiras viagens ao Brasil, dessa vez já como feminista, Lucrecia Ollér conheceu as brasileiras Danda Prado e Branca Moreira Alves, que a hospedaram com outras duas amigas em suas casas, em São Paulo e no Rio de Janeiro. Nesse caso também, além da troca de ideias e informações, houve entre elas a formação de um grupo de estudos e a circulação de materiais. Danda Prado fazia fotocópias de materiais publicados no exterior para que as companheiras argentinas pudessem discuti-los também. Lucrecia teve contato com a publicação que as latino-americanas organizadas por Danda Prado no exílio editaram a partir de 1974 e que se chamou *Nosotras* (Ollér, 2007). Com esse periódico, editado em Paris, em outra parte deste artigo vamos puxar alguns outros fios da rede que se formava.

Lucrecia estava impressionada com a "sinceridade com que escreviam as brasileiras" e também com a relação direta entre Danda, Branca e suas criadas dentro de casa, com as quais falavam da opressão dos homens sobre as mulheres e da violência doméstica que deviam evitar. A troca entre brasileiras e argentinas seguiu durante alguns anos. Branca até hoje se hospeda na casa de Lucrecia quando vai a Buenos Aires (Ollér, 2007).

Ao contrário das argentinas que estiveram no Brasil ou que aqui se exilaram, as brasileiras que entrevistamos tiveram pouca entrada na Argentina, mas se deslocaram para outros lugares, que de certa forma possibilitaram a expansão da imagem da rede que proponho neste trabalho.

Maria Lygia Quartim de Moraes, por exemplo, foi se exilar no Chile em 1971. O país era o destino de muitos brasileiros e brasileiras da esquerda, ameaçada pelo regime militar, que encontravam apoio no governo

socialista de Salvador Allende. Com sua derrocada em 1973 e a instalação de um sangrento regime militar no poder, os(as) exilados(as) tiveram que deixar o Chile e buscar abrigo em outras partes. Muitas brasileiras acabaram indo para a Europa. Maria Lygia instalou-se na França, como tantas outras. Ainda não havia se identificado com as propostas feministas, que conheceu melhor a partir dos contatos no exterior (Moraes, 2007). A política pouco feminista dos partidos fez com que muitas mulheres fizessem suas escolhas. Era impossível ignorar que outras demandas tomavam centralidade em suas vidas. Mesmo assim, grande parte delas não abriu mão da perspectiva de classe, mas com autonomia, longe da estrutura partidária.

Danda Prado, como mencionado, também foi um dos pontos de ligação na rede que passou a integrar feministas europeias e brasileiras, além das vizinhas sul-americanas. Ela foi para Paris em 1970, onde descobriu os ideais feministas e formou um grupo de discussão com brasileiras e outras latino-americanas afastadas de seus países de origem pelos mesmos motivos políticos. Danda conta que a reunião semanal desse grupo começou a incomodar os maridos de algumas das brasileiras, que chegaram a ser indagadas pelo Partido Comunista (PC) sobre a relevância daquelas discussões para a "luta geral". Muitas deixaram o grupo porque a sobrevivência no estrangeiro era subsidiada pelo partido (Prado, 2005). As que conseguiram permanecer passaram a publicar o periódico *Nosotras*, já citado no relato de Lucrecia Ollér.

Zuleika Alambert também foi para o Chile em 1972, de onde seguiu para Paris. Envolvida com os projetos do PC para as exiladas políticas, ela também formou em torno de si um grupo de mulheres comunistas. Foi só na volta ao Brasil, com a influência de Ruth Escobar, que aconteceu a entrada no feminismo, antes ofuscado pelos ideais partidários. É assim que ela trata o assunto: "Eu também era da luta 'geralzona', não queria saber de mulher nem pintada!" (Alambert, 2005). Zuleika Alambert, com isso, deixa claro mais uma vez o preconceito estabelecido sobre as militantes feministas, com suas reivindicações vistas como secundárias dentro da maioria dos grupos[10].

10 Sem generalizar, é importante dizer que as práticas feministas foram aos poucos incorporadas por alguns grupos e partidos de esquerda, chegando ao âmbito legislativo em muitos países.

Analisando esses testemunhos, podemos inferir que trocas e circulações aconteceram, muitas delas como consequência das próprias ditaduras, como no caso das exiladas que se encontraram ou se descobriram feministas no exterior; outras tantas impulsionadas pela Década da Mulher instituída pela ONU em 1975. Sem dúvida, com os ares de democracia nos anos 1980, os grupos feministas puderam estar mais à vontade, chegando a passar por certa diluição no Brasil com a influência estatal nas questões relativas às mulheres e também com o retorno de muitas delas aos partidos políticos, já que finalmente a esquerda retomava sua representatividade política legal. As relações estabelecidas por essas mulheres fazem parte dos nós que se multiplicaram a partir daquele momento, pelos quais procuro mapear as redes que quero apontar.

Mas neste ponto se fazem necessários outros esclarecimentos que possam seguir além das lembranças dessas mulheres, traduzidas em sua oralidade, pois a história flui com leveza e corre o risco de tornar-se leviana ou de não merecer uma historicidade. A problematização dessas memórias e os caminhos da História Oral podem dar novo sentido a esses relatos e possibilitar ou não a legitimação de histórias pessoais, até agora apenas narradas.

História, memória, fontes orais

Quando o conjunto de fontes a ser analisado na pesquisa histórica é composto por testemunhos, é necessário critério e atenção, para que as narrativas dos e das protagonistas não assumam o lugar da própria história de vida dessas pessoas. Algumas autoras e autores podem contribuir no levantamento de questões e nas reflexões pertinentes a essa tarefa.

Beatriz Sarlo observa a dimensão subjetiva do narrado na escrita histórica, sugerindo uma crítica sobre a confiabilidade desses relatos. Essa autora desconfia quando os depoimentos são usados como recurso mais importante na reconstrução do passado, quando o testemunho é tomado como única fonte. "[...] não se deve basear na memória uma epistemologia ingênua". Para ela, "[...] não há equivalência entre o direito de lembrar e a afirmação de uma verdade da lembrança" (Sarlo, 2007, p. 44).

Penso que é possível utilizar os testemunhos como fontes únicas de pesquisa em algumas situações, quando outras fontes não são encontradas.

É certo que eles devem ser questionados, mas os contextos históricos aos quais remetem muitas vezes podem atestar ou não suas reais possibilidades. Além disso, o testemunho oral, embasado na memória, passa a ser uma representação ou uma interpretação daquilo que a pessoa viveu subjetivamente e que resta ainda em sua lembrança. O fato vivido encontra expressão no relato da maneira como ficou registrado nos sentidos e na memória, onde permanece disponível para as escolhas narrativas. A subjetividade não invalida essas escolhas, ao contrário, força uma análise criteriosa que as considere e que trabalhe com elas do modo como se apresentam, sujeitas a humores, desejos e oscilações.

Sarlo (2007, p. 24) vê na narração a capacidade de criar uma nova temporalidade para a experiência. Essas temporalidades diferentes requerem atenção redobrada, pois são os motivos e as intenções do presente que fazem com que se narre o acontecido de uma maneira ou de outra. Sempre podemos escolher o que queremos narrar e a representação que queremos oferecer sobre nós ou sobre outras pessoas e grupos. Também para Beatriz Sarlo, todo ato de descrever o passado tem uma dimensão anacrônica, é um "ato presente de memória"[11], e os atos de memória são apenas uma versão dos fatos e não um "ícone de verdade" (Sarlo, 2007, p. 25).

Alejandra Oberti é uma das(os) autoras(es) que afirmam que não se deve buscar na fonte oral uma verdade ou a vida em si de uma pessoa, mas sim as representações que dão sentido à vida do(a) narrador(a), e pergunta quem é o sujeito que narra: aquele que viveu a experiência passada ou aquele que recorda? Com isso recorre à elaboração de Paul Ricœur do conceito de "identidade narrativa", que estaria relacionado ao terceiro tempo[12], ou seja, ao momento da narração (Oberti, 2006, p. 48).

Outra contribuição importante de Alejandra Oberti (2006, p. 51) é a relação que faz do testemunho de um indivíduo com o grupo e o contexto

---

11 Discuto a questão das diversas temporalidades que devemos levar em conta quando analisamos criticamente uma narrativa, considerando principalmente a do fato em si e a do relato propriamente dito, além do tempo transcorrido entre esses dois momentos. Cf. Veiga, 2009, p. 31.

12 Para Ricœur, o "tempo calendárico" está dividido em três: "O primeiro designa os ciclos curtos ou longos do tempo que retorna, ainda em círculos: dia, semana, mês, ano; o segundo designa o tempo linear dos períodos longos: século, milênio, etc." São tempos medidos por relógios e calendários, ao contrário do "terceiro tempo", que não seria nem cíclico nem linear, mas amorfo. "[...] é ele que a crônica referenciada na posição do narrador relata, antes que a narrativa separe a história contada de seu autor". Cf. Ricoeur, 2007, p. 165.

a que ele pertence: "Os relatos autobiográficos, uma vez que permitem vislumbrar a particularidade de uma vida, iluminam um contexto social, o pertencimento a um grupo, a uma classe, a um gênero". Isso pode ser observado mais detalhadamente nos testemunhos das feministas brasileiras e argentinas: um pertencimento a um gênero e a um lugar de luta e reivindicação. Suas lembranças encontram-se inscritas em relatos coletivos, ressignificando um passado.

Ao problematizar a representação do passado, Paul Ricœur (2007, p. 87) denuncia a lacuna que se abre entre tempo e narrativa, já que a lembrança não se refere apenas ao tempo: ela também requer tempo – um tempo de luto. Para o autor, no plano mais profundo, o das mediações simbólicas da ação, a memória é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa, e como as personagens da narrativa são colocadas na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação, ao mesmo tempo que os contornos da própria ação (Ricœur, 2007, p. 98).

As memórias das feministas brasileiras e argentinas convergem ou se tangem em diversos aspectos, muitos deles relacionados à prática feminista e à prática política sob o guarda-chuva das ditaduras militares que governaram esses países, tendo como período comum a segunda metade da década de setenta e os primeiros anos oitenta. É esse conjunto de fatores que forma a identidade narrativa de cada uma das protagonistas e contribui para o delineamento das ações individuais e coletivas, seguindo as reflexões de Ricœur.

Para Elizabeth Jelin (2002, p. 22), seriam "[...] memorias compartidas, superpuestas, producto de interacciones múltiples, encuadradas en marcos sociales y en relaciones de poder". É interessante pensar as memórias ao mesmo tempo como demarcadoras de poder e também como demarcadas por ele. Nessa perspectiva, Jelin propõe que não se tomem as memórias coletivas como dadas, mas que se centre a atenção sobre os processos de sua construção. Para ela, o acontecimento rememorado ganha expressão narrativa e converte-se na maneira que o sujeito constrói um sentido do passado em um relato comunicável. "El acto de rememorar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente" (Jelin, 2002, p. 27). Além disso, a autora observa que nas memórias há sempre contradições, tensões, silêncios, conflitos, ocos, disjunções, assim como lugares de encontro e integração (Jelin, 2002, p. 37). Elizabeth Jelin (2002,

p. 75) termina falando da importância da memória para a história, principalmente nas suas tergiversações, deslocamentos e negações, que permitem a observação de certos enigmas e de perguntas abertas à investigação.

Creio que esses questionamentos e propostas são interessantes para seguirmos com outros tipos de lembranças, ainda mais subjetivas. Vamos passar agora a um ponto importante, que possibilitou reflexões em comum e de certa forma trouxe unidade aos dispersos feminismos que podemos rastrear dentro da Argentina e do Brasil nos anos pós-1968.

Quais livros você leu naquele período?

Esta pergunta era uma das que constavam no questionário levado às mulheres entrevistadas por integrantes do chamado Projeto Cone Sul[13], desenvolvido pelo Laboratório de Estudos de Gênero e História da Universidade Federal de Santa Catarina (LEGH/UFSC), e foi respondida por uma centena e meia de mulheres situadas nesse espaço geopolítico (que inclui Argentina, Chile, Uruguai, Paraguai, Bolívia e Brasil)[14].

Na comparação de algumas respostas podemos buscar elementos para pensar em trocas indiretas, em histórias que se conectam e que se tocam num processo voluntário, em que muitas mulheres buscaram informações sobre a teoria e as práticas feministas correntes em outros países e acabaram, aí involuntariamente, assemelhando-se na constituição teórica às vizinhas que liam os mesmos materiais, apesar da tradução própria às possibilidades culturais e sociais de seus países.

Depois de levar a cabo outras análises, em outros textos (Cf. Veiga, 2007 e Veiga, no prelo), prefiro neste momento classificar as semelhanças por grupos políticos. Como mencionei anteriormente, as feministas de esquerda, como as argentinas Mirta Henault, Dora Barrancos e Monica Sol, fizeram leituras adequadas ao seu posicionamento político, dentro dos grupos ou partidos de esquerda. Volto a citar os nomes de Juliet

13 A pesquisa *Feminismos e os movimentos sociais de resistência às ditaduras no Cone Sul: uma história comparativa (1960-1985)* foi organizada e é conduzida por Joana Maria Pedro e Cristina Scheibe Wolff.

14 A designação Mercosul foi criada em 1991 com propósito comercial na união de Argentina, Uruguai e Brasil, incorporando em seguida o Chile, depois o Paraguai e a Bolívia. O termo Cone Sul, embasado a princípio na geografia, passou a dar um sentido mais amplo ao âmbito das trocas sociais e culturais.

Mitchell e Alexandra Kollontai, ao lado das leituras clássicas de Marx e Engels, entre alguns outros autores.

No Brasil, esse tipo de leitura também foi acompanhado pelas militantes de esquerda como Heleieth Saffioti, Zuleika Alambert, Maria Lygia Quartim de Moraes e Sônia Weidner Maluf. Nas narrativas brasileiras fica clara a influência da própria Heleieth Saffioti sobre as outras. Mesmo as que ainda não se consideravam feministas tiveram algum tipo de identificação com essas leituras.

As mulheres mais próximas ao feminismo chamado radical – uma vertente do feminismo liberal nascido do Movimento de Liberação da Mulher – fizeram outras leituras, de autoras mencionadas acima, como Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millett, Germaine Greer, diretamente ligadas à questão da opressão das mulheres, hoje conhecida como opressão de gênero, totalmente afastadas da perspectiva da luta de classes. Outras brasileiras e argentinas que não aparecem neste artigo também relatam o conhecimento das obras feministas.

Mas o denominador comum entre feministas liberais e socialistas aparece no relato da leitura do livro *O segundo sexo* (*Le deuxième sexe*), de Simone de Beauvoir, escrito em 1949, que foi traduzido na maioria dos países sul-americanos na inauguração dos anos 1960. Beauvoir, mesmo não se dizendo feminista naquele momento (depois, sim, a partir de 1970), foi a propulsora intelectual do que se denominou a "segunda onda" do feminismo, considerando as lutas pelo voto na virada do século XIX para o XX como o primeiro momento das manifestações das mulheres. Mas atentemos para o fato de que as sufragistas não eram necessariamente feministas. O diferencial nos anos 60 foi a luta pelo fim da hierarquia entre os sexos e a liberação sexual das mulheres.

Voltando às leituras – que aqui vieram à tona por meio da oralidade, é sempre bom lembrar –, a grande maioria das feministas entrevistadas afirmou o conhecimento da obra de Simone de Beauvoir (sobre as leituras de *O segundo sexo,* cf. Borges, 2007). Apesar de rejeitado em sua influência pelas mulheres mais ligadas à esquerda, o livro tornou-se obrigatório para quem se interessava pelas questões das mulheres. Shulamith Firestone (1970) e Kate Millett (1970) deram sequência às reflexões de Beauvoir, enquanto Betty Friedan (1963) foi acusada de se apropriar de seus argumentos para uma tradução da problemática de *O segundo sexo* mais adequada às mulheres estadunidenses. De acordo com María Luisa

Femenías (2000, p. 30): "Las hijas rebeldes de Beauvoir inician sin más trámite la corriente de la diferencia". Ou seja, o tipo de feminismo (diferencialista) que colocava homens e mulheres em esferas separadas. Depois, o feminismo da igualdade passou a ganhar espaço, com uma proposta menos radical, que queria justamente o fim das diferenças e da essencialização das mulheres como mulheres, buscando igualdade.

Sara Torres, Dora Barrancos e Lucrecia Ollér contam que a leitura do livro de Beauvoir foi fundamental para a identificação com o feminismo. Sara Torres comenta que começou a se relacionar com a problemática, que ainda não tinha nome de feminismo, a partir de 1959, quando leu *O segundo sexo*. Aos 19 anos, o contato com o livro foi para ela como um disparador, um "clic" que abriu uma outra visão: "[...] a partir daí foi como uma ferramenta para olhar a realidade de um outro ângulo e me dar conta dos papéis definidos, as injustiças dos papéis, a não lógica dos papéis" (Torres, 2007).

Quanto às brasileiras, Heleieth Saffioti e Danda Prado falam da influência da obra entre elas, como entre tantas outras. A leitura do livro era obrigatória em alguns cursos da Universidade de São Paulo (USP) nos anos 1970, assim como nos círculos feministas que começavam a se formar (Costa, 2006). Ler *O segundo sexo* era uma obrigação intelectual para as mulheres naquele período.

A obra de Beauvoir foi traduzida para mais de 30 idiomas e publicada em um grande número de países. Independentemente de ter marcado ou não a vida de suas leitoras, foi uma leitura que não pôde ser ignorada por mulheres interessadas nas discussões sobre sua opressão ou mesmo pelas intelectuais das três décadas posteriores ao seu lançamento (Borges, 2007).

Tudo o que dizia respeito às ideias feministas certamente interessava a quase todas essas mulheres; podiam até criticar ou não concordar com certa obra de determinada autora, mas conheciam o que se dizia sobre feminismo no âmbito mundial e traçaram estratégias, formatando modos de ver o mundo também com base no que tinham a dizer outras autoras (Veiga, 2009, p. 83). Vejo as leituras rememoradas como nós na constituição da rede feminista que procuro apontar. Suas traduções e apropriações também merecem ser discutidas.

***

Pensar que os textos não permanecem iguais no cruzamento de fronteiras (assim como o fato se transforma ao passar pela memória e seu relato) ajuda a questionar a circulação de materiais vistos como procedentes de um *centro* geopolítico em direção a uma *periferia*. As teorias são filtradas e delas se aproveita aquilo que possa encontrar eco dentro de uma cultura localizada.

A chilena Nelly Richard fala sobre essa apropriação das teorias dos chamados países do *centro* por aqueles considerados de *periferia*. Para ela, as operações de códigos das práticas subalternas reinterpretam e criticam hibridamente os signos da cultura dominante, a partir do seu interior. A autora ataca e desconstrói os argumentos das feministas dos países do Norte que apontam para a divisão entre a teoria produzida por elas e a experiência compartilhada pelas latino-americanas, já que muitas teóricas escrevem a partir de elaborações formuladas por mulheres latino-americanas, consideradas incapazes para a produção teórica (Richard, 2003).

María Luisa Femenías nos fala de "[...] um trabalho de tradução, de ruptura de contextos e de reapropriação como direito à produção de saberes". Ela argumenta que estar em um lugar onde não se espera que estejamos já nos posiciona como sujeitos-agentes (Femenías, 2000, p. 105-108), o que de certo modo desestabiliza relações de poder constituídas.

Cláudia de Lima Costa argumenta que muitas feministas buscaram maneiras produtivas de estabelecer diálogos na articulação de alianças transnacionais e, para isso, recorreram à prática da tradução como lugar privilegiado para a negociação de diferenças (Costa, 2004, p. 191). A autora nos possibilita pensar sobre as ressignificações surgidas com a leitura dos materiais aos quais brasileiras e argentinas tiveram acesso. Essas leituras (que emergem com vivacidade das entrevistas) podem ter auxiliado na formação de um tipo de rede embasada também nas obras das teóricas compartilhadas, aproximando a prática feminista dos dois países, apesar das fronteiras de especificidades, que vão além dos limites geopolíticos. Estes, sabemos que são borrados.

Os depoimentos colhidos nas entrevistas foram fundamentais no sentido de pensarmos sobre como as apropriações aconteceram, fazendo o sentido inverso, onde a prática (leitura) questionava a teoria. Num último momento, vamos buscar o apoio de outro tipo de fonte (que servirá

também para satisfazer à crítica que afirma a impossibilidade do embasamento histórico apenas em memórias e testemunhos orais). Nos periódicos feministas publicados a partir da década de 1970, podemos encontrar outros nós da teia que começava a ser fiada por mulheres a partir de diversos países. Eles só vêm confirmar o que buscamos mostrar por meio da oralidade de nossas principais fontes, as entrevistas.

Redes nos discursos dos periódicos

A circulação de textos por meio dos livros teve como segunda geração a produção e a circulação de textos nos periódicos feministas. Os periódicos são tratados aqui como fontes discursivas (apesar de não oralizadas) de grupos que buscavam se estabelecer dentro de espaços de poder, legitimando seus discursos e delimitando os locais de onde falavam.

Começaremos por *Nosotras*, o jornal bimestral publicado em Paris, de 1974 a 1977, por Danda Prado e outras latino-americanas que, segundo Danda, "[...] sentiam a necessidade de uma publicação que servisse como uma ponte entre França e América Latina durante um período de silêncio e rigorosa censura em muitas nações daquele continente" (Prado, 1996). Podemos notar a intencionalidade da criação de uma rede de contato e apoio que é trazida para o campo da ação por meio do jornal.

Os jornais feministas brasileiros dessa década, *Brasil Mulher* (1975-1979) e *Nós Mulheres* (1976-1978), com vínculos partidários e guiados pela luta de classes, buscavam se colocar a serviço das mulheres das camadas populares e era para elas que (teoricamente) falavam,[15] enquanto o *Persona* argentino, publicado pela feminista radical María Elena Oddone, parecia muito mais interessado nas notícias de outras partes do mundo. Com a ditadura argentina, esse periódico deixou de ser publicado em 1976, voltando à cena apenas em 1980, com a distensão política e a redemocratização.

Analisando as páginas de *Nosotras,* podemos encontrar referências a grupos, eventos e publicações que ocorriam em diversas partes, além da insistência na importância da conscientização de um número cada vez

15 Sobre os periódicos feministas brasileiros, cf. Teles, 1993; e Leite. 2003.

maior de mulheres. Joana Maria Pedro (2007, p. 320) aponta a divulgação, pelas editoras do periódico, das ações do feminismo em diferentes pontos da América Latina e faziam citações de textos e ações do movimento feminista francês.

A materialidade do papel concretizava de certa forma textos desenvolvidos em meio a protestos e reivindicações, como tradução dos debates de uma luta feminista baseada na oralidade das ruas e dos grupos. Além disso, a difusão de ideias e o desejo de trocas, a partir do exílio, levavam a um sentimento de união.

Analisando as cartas de leitoras que publicava, fica claro que *Nosotras* era lido em diversos locais da Europa e da América Latina.[16] Por correio, uma dinamarquesa busca contato com feministas latino-americanas, visando uma colaboração internacional (*Nosotras*, n. 7, 1974, p. 13). Uma brasileira diz que ficou sabendo da publicação por meio de uma reportagem no *Jornal da Tarde* brasileiro (*Nosotras*, n. 12, 1974, p. 14). É possível observarmos a circulação de informações e de ideias feministas nas páginas do periódico.

Joana Pedro (Pedro, 2007, p. 320-321) aponta ainda a existência de uma rede de contatos internacionais, que mantinha uma linha feminista caracterizada pela união. *Nosotras* foi uma publicação de Paris, mas também da Cidade do México; *Nosotras que nos queremos tanto,* de Madri; *Nós Mulheres,* de São Paulo; *Noi Donne,* de Roma; e *Nos/Otras,* de Santiago do Chile. A autora argumenta que o que unia os grupos que publicavam esses periódicos era a constituição da categoria "mulher" como uma "identidade". Apenas acrescento que as escolhas dos nomes refletem uma discussão que se dava em âmbito transnacional, marcando fontes de informações comuns, que propiciaram aos poucos a formação desse pensamento e dessa rede.

No Brasil, foi só com *Mulherio* (1981-1987) que o interesse pelo feminismo mundial e o discurso da formação de uma rede apareceu. É preciso considerar a anistia no país e o rompimento das feministas com a esquerda para se compreender a defasagem de quase uma década nos temas abordados por *Mulherio* com relação ao argentino *Persona* e o *Nosotras* publicado em Paris.

16 Mesmo havendo a possibilidade de desconfiarmos da veracidade das cartas e suas origens, já que a divulgação de um discurso também constitui uma escolha.

Os grupos feministas que publicavam jornais estavam alinhados com a proposta de união das mulheres. *Persona*, em 1974, já expressava o desejo de ver todas de mãos dadas na luta contra a opressão específica, frisando a importância da conscientização – conceito originado nos *conciousness raising groups* estadunidenses (*Persona*, n. 1, 1974, p. 37-39). Esse tipo de afirmação corrobora com os depoimentos encontrados nas entrevistas, que expõem os mesmos ideais e as lembranças de uma mesma luta travada pelas feministas que praticavam suas ações, mesmo sem um veículo midiático para divulgá-las, ou podemos ainda pensar nos periódicos como elementos complementares dessa luta, que divulgavam os ideais feministas de acordo com as possibilidades de fala e espaço dentro dos regimes militares. A oralidade "editada" ganhava forma naquelas páginas.

Seguindo uma tendência internacional, o debate na década de 1970 era sobre a importância da conscientização, enquanto nos 80 as feministas pensaram e discutiram a intenção de se formar uma grande irmandade (*sisterhood*). É o que podemos perceber no periódico argentino *Brujas*, lançado em 1983, que passou a discutir ações logradas pela união entre grupos feministas e depois a possibilidade e o desejo de se alcançar um feminismo global, embasado em redes de comunicação (*Brujas*, n. 11, 1985, p. 7; n. 14, 1985, p. 17). Na década de 1980, a rede mundial de computadores veio facilitar uma união que durante muito tempo dependeu de correspondências e trocas pessoais.

Sonia Alvarez (1990, p. 220) observa que redes feministas de relações começaram a se formar entre os grupos brasileiros já a partir dos anos 1970, com uma mobilização na direção das redes feministas internacionais, formadas por organizações de mulheres em escala mundial. Isso não fica claro na análise dos periódicos. Os anos 1980 foram o contexto temporal em que essa expansão ganhou "corpo", segundo o que registraram essas fontes.

Mulherio, por exemplo, trazia diversas referências estrangeiras, chegando a ter uma seção internacional que abordava assuntos referentes ao feminismo e às relações de gênero em países como México, Cuba, França, Espanha, Suécia, China, Bolívia, Argentina, Argélia, Irã, Nicarágua, entre outros. O jornal falava ainda da importância de uma consciência latino-americana (*Mulherio*, n. 1, 1981; n. 22, 1985).

Apesar das especificidades de cada país e de cada período histórico, os discursos dos periódicos mostram a insistência das mulheres nas suas

reivindicações e a descoberta desse tipo de ferramenta na luta pela superação das desigualdades e dos preconceitos em diversas partes do mundo. É importante frisarmos mais uma vez que eles constituem o registro escrito daquilo que era reivindicado nas ruas ou no "boca a boca", mas com uma edição própria à censura e às alianças que assumiam.

***

Com essa curta discussão, esperamos ter convencido a leitoras e leitores sobre o argumento da formação de redes feministas, mapeadas por meio dos relatos, leituras e também pelos discursos registrados nas páginas dos periódicos. O entrecruzamento de fontes e a diversidade do material enriquecem as possibilidades da historiografia, ainda reticente ao tratar dos recursos orais.

As redes que podemos perceber (ou que sugerimos) ao finalizar este artigo deixam seus vestígios nos encontros, voluntários ou não, das viagens e dos exílios, mas também na formação de uma proposta ou de um pensamento feminista difundido a partir de leituras e da circulação de materiais. Paralela e simultaneamente a isso, a publicação desses ideais nas páginas dos periódicos completam o quadro, mostrando, mais do que uma intenção, a lenta e eficaz ação de se tecerem aos poucos os nós e os pontos de conexão com mulheres de outros grupos, cidades, países ou continentes.

A imagem de rede com que trabalhamos aqui adquire sentido instrumental para a proposta de conscientização de um número cada vez maior de mulheres em todo o mundo e podemos situá-la como a principal ferramenta do projeto feminista que ressurgiu com novas características a partir do final da década de 1960 e que, gradativamente, foi ganhando espaço e visibilidade em quase todas as partes do mundo.

A História Oral possibilitada pelos depoimentos questionou outras fontes, escritas, e nelas encontrou seu eco, tornando evidente a importância dos testemunhos como fonte para a constituição do campo historiográfico e das possibilidades abertas por eles para a história dos feminismos da Argentina e Brasil.

Periódicos

Periódicos feministas brasileiros podem ser encontrados no Centro de Informação da Mulher (CIM) e na Fundação Carlos Chagas, em São Paulo, além de outros acervos. Os exemplares de Nosotras foram encontrados na Bibliothèque Marguerite Durand, em Paris. Na Argentina, o Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CeDInCI), localizado em Buenos Aires, guarda exemplares de diversos periódicos feministas argentinos e outros tipos de publicações provindas de grupos de esquerda.

Os periódicos aqui analisados estão disponíveis em CDs e fotocópias no LEGH/UFSC. Utilizei diversos números de cada um deles, como apontado no corpo do texto.

Do Brasil

Brasil Mulher (1975/1979)

Nós Mulheres (1976/1978)

Mulherio (1981/1987)

Da Argentina

Brujas (1983 até o presente)

Persona (1974/1976 e 1980/1986)

Da França (exílio)

Nosotras

Entrevistas

ALAMBERT, Zuleika. Entrevista a Roselane Neckel no Rio de Janeiro – RJ. 04.08.2005. Acervo do LEGH/UFSC.

BARRANCOS, Dora. Entrevista a Roselane Neckel em Montevidéu – Uruguai. 2006. Acervo do LEGH/UFSC.

COSTA, Albertina de Oliveira. Entrevista a Joana Maria Pedro em São Paulo – SP. 26.08.2006. Acervo do LEGH/UFSC.

HENAULT, Mirta. Entrevista a Ana Maria Veiga em Buenos Aires – Argentina. 23.02.2007. Transcrita por Soraia Mello. Acervo do LEGH/UFSC.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. Entrevista a Joana Maria Pedro e Cristina Scheibe Wolff em Florianópolis – SC. 28.03.2007. Acervo do LEGH/UFSC.

OLLÉR, Lucrecia. Entrevista a Ana Maria Veiga em Buenos Aires – Argentina. 24.02.2007. Transcrita por Gabriela Marques. Acervo do LEGH/UFSC.

PRADO, Yolanda (Danda) C. Entrevista a Joana Maria Pedro em São Paulo – SP. 05.08.2005. Acervo do LEGH/UFSC.

SAFFIOTI, Heleieth. Entrevista a Joana Maria Pedro em São Paulo – SP. 02.08.2005. Acervo do LEGH/UFSC.

SOL, Monica. Entrevista a Cristina Scheibe Wolff e Joana Maria Pedro em Florianópolis – SC. 04.05.2009. Acervo do LEGH/UFSC.

TORRES, Sara. Entrevista a Ana Maria Veiga em Buenos Aires – Argentina. 01.03.2007. Transcrita por Ana Maria Veiga. Acervo do LEGH/UFSC.

Referências bibliográficas

ALVAREZ, Sonia E. *Engendering Democracy in Brazil* – women's movements in transition politics. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

BARNES, J. A. Redes sociais e processo político. (1969). In: BIANCO, Bela Feldman (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas* – métodos. São Paulo: Global Universitária, 1987.

BORGES, Joana Vieira. *O segundo sexo*: leituras no Brasil. *Fronteiras* – Revista Catarinense de História, Dossiê História e Gênero, Florianópolis: ANPUH-SC, 15, jun. 2007, p. 55-67.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. V. 1. 11 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

COSTA, Cláudia de Lima. Feminismo, tradução, transnacionalismo. In: COSTA, C. L. e SCHMIDT, Simone P. (Orgs.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2004.

FEMENÍAS, María Luisa. *Sobre sujeto y género*: lecturas feministas desde Beauvoir a Butler. Buenos Aires: Catálogos, 2000.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. 2 ed. Buenos Aires: 2002.

LEITE, Rosalina S. C. *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres*: origens da imprensa feminista brasileira. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 11(1), p. 234-241, jan./jun. 2003.

MALUF, Sônia Weidner. Brazilian feminisms: their central and peripheral questions. In: *Feminist Theory & Activism in Global Perspective*. Londres: Feminist Review, 2009. Comunicação oral. Resumo disponível em <www.feminist-review.com>. Acesso em: 10 jan. 2010.

OBERTI, Alejandra. Contarse a sí mismas. La dimensión biográfica en los relatos de mujeres que participaron en las organizaciones político-militares de los '70. In: CARNOVALE, Vera; LORENZ, Federico y PITTALUGA, Roberto (Comps.). *Historia, memoria y fuentes orales*. Buenos Aires: CeDInCI Editores, 2006, p. 45-62.

PEDRO, Joana Maria. *Nosotras, Nós Mulheres, Nos/Otras, Noi Donne*. In: WOLFF, Cristina Scheibe; FÁVERI, Marlene de; RAMOS, Tânia R. Oliveira (Org.). *Leituras em rede*: gênero

e preconceito. Florianópolis: Editora Mulheres, 2007, p. 307-328.

PISCITELLI, Alejandro. Enredados. Ciudadanos de la cibercultura. In: DABAS, Elina; NAJMANOVICH, Denise (Comp.). *Redes el lenguaje de los vínculos*. 2 ed. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 2002.

PRADO, Danda. A fertile but ambiguous feminist terrain. In: MORGAN, Robin (ed.) *Sisterhood is global*. The International Women's Movement Anthology. 2 ed. New York: The Feminist Press at The City University of New York, 1996 (1984).

RAVAZZOLA, María Cristina. Las mujeres y las redes sociales. Una mirada sobre las redes sociales teniendo en cuenta las diferencias de gênero. In: DABAS, Elina; NAJMANOVICH, Denise (Comp.). *Redes el lenguaje de los vínculos*. 2. ed. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 2002.

RICHARD, Nelly. *Intervenções críticas*: Arte, Cultura, Gênero e Política. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: EdUnicamp, 2007.

SAIDÓN, Osvaldo. Las redes: pensar de outro modo. In: DABAS, Elina; NAJMANOVICH, Denise (Comp.). *Redes el lenguaje de los vínculos*. 2. ed. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 2002.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado*: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras/UFMG, 2007.

SCHERER-WARREN, Ilse. *Redes de movimentos sociais*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

TELES, Maria Amélia de A. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

VEIGA, Ana Maria. Memórias do feminismo: repressão e invisibilidade (Brasil e Argentina pós-1968). In: *História Oral*, v. 10, n. 1, jan.-jun. 2007.

_____. *Feminismos em rede?* Uma história da circulação de discursos e informações entre São Paulo e Buenos Aires (1970-1985). 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

_____. Um mosaico de discursos: redes e fragmentos nos movimentos feministas de Brasil e Argentina. In: PEDRO, Joana M., WOLFF, Cristina S. e VEIGA, Ana M. (Orgs.) *Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul*. Vol. 2. Florianópolis, no prelo.

Resumo: Este artigo aborda a possível formação de uma rede feminista a partir do final da década de 1960, que se consolida a partir dos anos 1980. Para isso, trabalha com as possibilidades discursivas oferecidas por testemunhos de feministas brasileiras e argentinas e pelos periódicos publicados por alguns grupos feministas que atuaram nesse período. O mapeamento da rede proposta delineia-se no cruzamento de fontes e na sua inserção no contexto histórico das ditaduras militares instaladas nos dois países, gerando especificidades sul-americanas diante da expansão do movimento feminista no âmbito mundial.

Palavras-chave: redes; memória; feminismo; Argentina e Brasil; transnacionalidade.

Testimonies and other sources: one approach in the steps of feminist networks (Argentina and Brazil after the sixties)

Abstract: This article approaches the possible formation of a feminist network from the end of the sixties that is consolidated from the eighties. Doing that, it works with the discursive possibilities offered by Brazilian and Argentinean feminists' testimonies and by the journals published by some feminist groups that acted in that period of time. The mapping of the purposed network is drawn in the crossing of sources and in their insertion in the historical context of the military dictatorships installed in both countries, engendering South American specificities along with the feminist movement expansion worldwide.

Keywords: networks; memory; feminism; Argentina and Brazil; transnationality.

Leitoras e leituras feministas no Brasil, Argentina e Uruguai (1960-1985)

Joana Vieira Borges*

As décadas de 1960, 1970 e 1980 foram expressivas na história dos movimentos feministas do Brasil, Argentina e Uruguai, entre outros países latino-americanos, por apresentarem a particularidade das ditaduras militares. Embora os movimentos feministas nesses países tenham vivenciado suas trajetórias em tempos[1] e maneiras distintas em relação ao período repressivo (Pedro, 2008, p. 161-162), de uma maneira geral os movimentos sociais – excluídos de sua livre expressão e, consequentemente, sem o poder de manifestar-se livremente – sofreram as pressões exercidas pelos regimes de perseguições, prisões, torturas, desaparecimentos e censura iniciados durante as décadas de 1960 e 1970.

Em outros países, em que a cidadania era respeitada, as atuações dos movimentos feministas e suas manifestações puderam acontecer nas ruas, como foi o caso da França, da Alemanha, Itália, Estados Unidos e Inglaterra. Essas manifestações correspondiam à luta pelo direito ao uso de contraceptivos, direito ao aborto, entre outras questões (Pinsky; Pedro, 2003, p. 265-309). Em contrapartida, no Brasil – bem como nos outros países do Cone Sul –, mulheres e homens que participavam não somente dos movimentos feministas mas também de outros movimentos sociais

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

1 Brasil (1964-1985), Argentina (os golpes se deram em 1966 e 1976, e as redemocratizações em 1973 e 1983, respectivamente), Chile (1973-1990), Paraguai (1954-1989), Uruguai (1973-1985) e Bolívia (1964-1982, com interrupções no processo ditatorial).

foram ameaçados pelo regime militar caso se manifestassem publicamente, sob o risco de serem identificados como "comunistas" (Motta, 2002). Assim, por força de contextos repressivos, as atuações dos movimentos feministas latino-americanos combinaram muitas vezes a militância política contra os regimes militares com reivindicações de defesa dos direitos humanos, desenvolvendo por vezes uma dupla militância.

Partindo desse contexto, este artigo pretende refletir sobre as leituras realizadas pelos movimentos feministas no Brasil, Argentina e Uruguai entre a década de 1960 e meados da década de 1980, buscando compreender quais obras foram lidas nessas circunstâncias e quais os impactos que elas produziram na constituição dos movimentos feministas e nas identificações pessoais com o feminismo.

Através de entrevistas realizadas recentemente para os projetos de pesquisa "Revoluções do Gênero: apropriações e identificações com o feminismo (1964-1985)"[2] e "Movimento de Mulheres e Feminismos em tempos de ditadura militar no Cone Sul (1964-1989)"[3], ambos coordenados pela Profª Joana Maria Pedro na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), procuro perceber as ressonâncias das leituras nas falas de algumas feministas no intuito de compreender a importância dessas na construção dos movimentos e de suas leitoras.

O objetivo central é refletir sobre um período específico da história do feminismo latino-americano através das narrativas memorialísticas sobre as leituras de uma geração de feministas que tiveram uma participação social significativa em momentos políticos cruciais na história de seus países. Entretanto, me dedicarei especificamente às leituras de *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, dentre as tantas outras leituras citadas, como forma de lembrar aqui os 60 anos de publicação do texto[4].

---

2 A maioria das entrevistas realizadas com as feministas brasileiras fazem parte deste projeto, iniciado em 2004 e concluído em 2007, do qual fiz parte como bolsista de mestrado em História.

3 Este projeto de pesquisa, iniciado em março de 2007, conta ainda com a participação de professores e professoras, estudantes de graduação e pós-graduação vinculados ao Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH) do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

4 A publicação de *O segundo sexo* ocorreu originalmente na França no ano de 1949.

As fontes orais

As entrevistas trazem as narrativas de algumas das feministas brasileiras, argentinas e uruguaias que têm por característica comum uma história de atuação em instituições e organizações feministas em seus respectivos países e, dessa forma, um reconhecimento nos cenários nacionais em relação ao movimento feminista. Segundo minha análise, esse grupo de leitoras é "ao mesmo tempo objeto da história" e "instrumento de análise", uma vez que o sentido geracional, além de ser um fator "biológico", e por isso natural, é igualmente um "fator cultural" moldado pelos acontecimentos e pelo sentimento de pertencimento a uma "faixa etária com forte identidade diferencial" (Sirinelli, 2002, p. 133).

Dessa maneira, a geração selecionada para a análise é de mulheres na faixa etária de 50 a 69 anos de idade que, entre os anos 1960, 1970 e 1980, identificaram-se com os feminismos - seja através das universidades, partidos políticos ou outros setores de militância -, tiveram participação na divulgação das ideias do movimento e possuem alguma leitura de *O segundo sexo*. Embora não tenham sido indagadas apenas sobre as leituras que realizaram desse texto, ao serem interrogadas sobre os livros que consideraram importantes em seus momentos de identificação como feministas, citam, entre outros, esse ensaio de Simone de Beauvoir. Importante atentar ainda ao fato de que o grupo de feministas apresentadas aqui representa uma amostra e que em sua maioria atuam ou atuaram nos meios acadêmicos[5] .

A Profª Joana Maria Pedro contou, para a realização das entrevistas, com uma rede de relações acadêmicas no intuito de entrar em contato com as entrevistadas. O roteiro das entrevistas abordaria, entre outras, as seguintes questões: 1) No período de 1964 a 1985 identificou-se com o feminismo? 2) Em que circunstâncias? 3) Como viveu o período da ditadura (o que fazia e onde)? 4) Que coisas aconteceram para que passasse a se identificar com o feminismo? 5) Quais leituras e/ou pessoas tiveram influência? 6) Divulgou essas ideias? Por que meios? As entrevistas foram

5 Estou analisando em minha tese, até o momento, 39 entrevistas com feministas brasileiras e 13 entrevistas com feministas argentinas. Para este artigo, contei ainda com o acervo de seis entrevistas com feministas uruguaias, das quais utilizei apenas duas, pois mencionavam uma leitura de *O segundo sexo*.

gravadas e posteriormente transcritas e revisadas por membros da equipe, e algumas delas estão sendo aos poucos disponibilizadas no site do Instituto de Estudos de Gênero (IEG), na seção "Memórias do Feminismo", com outros documentos que compõem o acervo da pesquisa.[6]

Em relação às narrativas a respeito das leituras de *O segundo sexo* contidas nas entrevistas realizadas com as feministas, busco problematizá-las a partir de reflexões sobre História Oral e memória. Segundo Verena Alberti (1990, p. 45), "é na realização de entrevistas que se situa efetivamente o *fazer* a história oral: é para lá que convergem os investimentos iniciais de implantação do projeto de pesquisa, e é de lá que partem os esforços de tratamento do acervo" (grifo da autora). Ou seja, a análise das narrativas empregada neste trabalho está consciente do tratamento dado às entrevistas no momento em que essas foram realizadas, no que diz respeito à História Oral, e aqui entendo os cuidadosos investimentos na elaboração dos roteiros, nos mecanismos de controle de acompanhamento das entrevistas, nas transcrições, o cuidado com a concessão dos depoimentos e, principalmente, com as especificidades que se estabeleceram nas relações entrevistador(a)-entrevistada. Contudo, o que utilizei para minha reflexão foram as falas já transcritas como documentos[7] e, desse modo, as abordarei sobretudo da perspectiva da memória.

A representatividade dos depoimentos utilizados na análise não pretende marcar um "senso comum" em relação às experiências de leitura entre uma geração de leitoras feministas latino-americanas, mas indicar os textos lidos por algumas delas e, especialmente, a maneira como que se relacionaram com esses textos. Portanto, as fontes orais e memorialísticas são significativas na capacidade que têm de abrir um horizonte de possibilidades para a construção de uma subjetividade socialmente compartilhada (Portelli, 1996). Assim, as entrevistas – mesmo que tenham sido realizadas no intuito de responder a outros objetivos[8] – não apenas permitem apreender as possibilidades de uma época, em que o texto de Beauvoir foi lido, como apontam quem foram suas leitoras e de que modo

6 INSTITUTO DE ESTUDOS DE GÊNERO. Disponível em: <www.ieg.ufsc.br/index.php>. Acesso em: 7 jan. 2010.

7 Para grande parte das entrevistas, tive acesso ao áudio das gravações.

8 As principais condições levadas em conta na escolha das feministas que seriam entrevistadas foram o fato de se identificarem com o feminismo e, de algum modo, divulgarem seus pressupostos.

se deram suas leituras. De acordo com os elementos que fornecem, as narrativas possibilitam a realização de uma história da leitura[9] de *O segundo sexo* para uma determinada geração que compartilha trajetórias pessoais e experiências coletivas por vezes similares.

É preciso estar ciente ainda das operações memorialísticas contidas nas narrativas. Para Marina Maluf, a recordação é fornecida pelo(a) narrador(a) através de um sentimento de realidade que esse(a) tem ao discorrer sobre seu passado. Segundo a autora, "nada é esquecido ou lembrado no trabalho de recriação do passado que não diga respeito a uma necessidade presente daquele que registra" (Maluf, 1995, p. 31). Ou seja, o "ato de relembrar" é reconstituição seletiva de um passado através de um lugar social, e portanto coletivo, que aquele(a) que lembra ocupa no presente. Devo enfatizar que as feministas entrevistadas, no momento de suas falas, estão "contaminadas" pelas lembranças, "olhando" para um passado através de uma indagação atual, e dessa forma construindo-se na narrativa e selecionando as leituras de acordo com a relevância de serem citadas. Nesse sentido:

> É importante observar que os registros memorialísticos devem ser lidos e analisados como fachos de luz sobre realidades que se pretende conhecer mais profundamente, como pistas e como modos de despistar. Cabe ao historiador tentar ir além do que foi lembrado [...] (Maluf, 1995, p. 45).

As leituras

O segundo sexo, de Simone de Beauvoir, publicado na França em 1949, passou a ser uma das obras precursoras dos estudos sobre as mulheres e, posteriormente, das relações de gênero, tornando-se referência para os feminismos, principalmente a partir dos anos 1960 e 1970, período em

9 Estou entendendo que as construções de sentidos efetuadas nas leituras são processos historicamente determinados, que variam de acordo com o lugar, o tempo e os grupos sociais. As leituras diferem de pessoa a pessoa, que dão aos textos significações plurais e móveis, não necessariamente aquelas intencionadas pelo autor(a). (Chartier, 1996).

que se inicia a Segunda Onda Feminista, marcada pelas reivindicações de direitos ao corpo e ao prazer[10] .

Traduzido para mais de 30 idiomas e publicado em diversos países, o texto de Beauvoir foi considerado por muitos(as) um atentado à família, ao amor e à classe operária, sobretudo na França (Moraes, 1999). Entretanto, em alguns lugares as polêmicas não geraram a dimensão do exemplo francês, com debates acalorados nos círculos intelectuais. No caso da Argentina, a repercussão produzida pelo livro não passou de um debate subentendido, e até mesmo ocultado, por uma discussão local acerca da sexualidade (Narí, 2002).

Marcela Narí[11], que pesquisou sobre a maneira como Simone de Beauvoir era mencionada em algumas revistas argentinas na década de 1950 e 1960, sentenciou logo no início de seu artigo, intitulado "No se nasce feminista, se llega a serlo. Lecturas y recuerdos de Simone de Beauvoir en Argentina, 1950 y 1990": "O escândalo que produziu em Paris não parece ter se reproduzido em Buenos Aires" (Narí, 2002, p. 59). De acordo com a autora, a polêmica que *O segundo sexo* gerou quando publicado em espanhol na Argentina, em 1954, pode ser definida como "uma trama um tanto difusa e sinuosa de um embate latente e esquivo" (Idem, p. 60). Ou seja, houve certa difusão do texto nos círculos intelectuais e políticos argentinos que estavam discutindo os sexos nas páginas dos periódicos naqueles anos de 1950 e 1960.

Para a autora, no final da década de 1990 na Argentina, parece que Simone de Beauvoir obscureceu Margareth Mead e Virginia Woolf, mas nem sempre teria sido assim. Segundo Narí, "Um teto todo seu"[12], de Virginia Woolf, aparece como mais citado e comentado nas revistas e publicações dos anos 1950 e 1960 do que *O segundo sexo* no que diz respeito ao "problema da mulher" (Narí, 2002, p. 60). Contudo, anos mais

---

10 Importante ressaltar aqui a variabilidade nas determinações dos períodos e das características que a Segunda Onda Feminista alcançou em diferentes lugares do mundo. Nem todos os feminismos se desenvolveram da mesma maneira e ao mesmo tempo nos diferentes países (ERGAS, 1995).

11 Marcela María Alejandra Narí pertenceu ao Instituto Interdisciplinario de Estudos de Género da Fac. Filosofía y Letras da UBA – Universidad de Buenos Aires até seu falecimento, em 2000.

12 Em seu ensaio *Um teto todo seu*, publicado em 1929, Virginia Woolf analisa a situação das mulheres e a literatura, ou seja, as condições que as mulheres escritoras enfrentam para consolidar um espaço de independência.

tarde é que será reconhecido o silencioso golpe que *O segundo sexo* causou na intelectualidade argentina.

As leituras de Virginia Woolf também foram evidenciadas nas falas de algumas das feministas argentinas e podemos pensar que isso ocorreu possivelmente por conta dessa repercussão nas revistas argentinas apontadas por Marcela Narí. Nas narrativas de Adriana Boria (s/d], Dora Barrancos (2006) e Mirta Henault (2007), por exemplo, a leitura de Virginia Woolf foi citada como uma das importantes do momento em que elas se identificaram com o feminismo.

Mirta Henault, feminista argentina que participou da Unión Feminista Argentina (UFA)[13] e do grupo Nueva Mujer[14] , foi militante sindical perseguida pela Aliança Anticomunista Argentina (Triple A) e por essa razão teria se autoexilado no Brasil em 1974. Mais adiante veremos que Henault já se considerava feminista antes da sua vinda ao Brasil. Sobre suas leituras, narra que Virginia Woolf teria sido uma influência maior que Simone de Beauvoir, que ela qualifica como "muito sartreana".

Henault narra a influência intelectual de Sartre sob Simone de Beauvoir como um entrave à sua leitura, sem aprofundar, no entanto, suas explicações. Contudo, algumas feministas brasileiras entrevistadas qualificaram a leitura de *O segundo sexo* como "cerebral" e "psicanalítica demais", mostrando que a densidade filosófica que Simone dava aos seus escritos, bem como seus diálogos com o existencialismo, talvez tenham se apresentado como um entrave para algumas leitoras:

> Eu não fui influenciada por Simone de Beauvoir. Mas fui por Virginia Woolf. Não sei por que, me parecia muito sartreana, e que continuo achando (risos), mas teve seu mérito, seu grande valor, principalmente a última época de Simone de Beauvoir, quando já se dizia feminista. Simone sempre teve a influência de Jean Paul. Não sei, isso é o que eu acho (Henault, 2007).

---

13 A Unión Feminista Argentina (UFA) foi fundada por Nelly Bugallo, Leonor Calvera, María Luisa Bemberg e Gabriella Roncoroni de Christeller, entre outras, em 1970. Ver a esse respeito Grammatico, 2005, p. 20.

14 Um grupo e um selo editorial feminista ligado à UFA. Karin Grammático se refere à atividade de Mirta Henault no "Nueva Mujer" em seu artigo. Segundo a autora, o "Nueva Mujer" foi criado em 1971 e começou sua atividade profissional com a realização de algumas traduções (Grammatico, 2005, p. 37).

A fala de Henault também nos leva a pensar que talvez a imagem de uma Simone de Beauvoir dependente e influenciada por Sartre não agradasse à leitora (como não agradou a algumas das entrevistadas), principalmente quando ela diz que a escritora francesa teve seu "grande valor" após sua identificação com o feminismo.

Podemos perceber, nas falas de Mirta Henault e Adriana Boria, que veremos a seguir, a circulação e a influência do existencialismo na Argentina nas décadas de 1960 e 1970. No Brasil, o existencialismo ganharia ampla difusão com a vinda de Simone de Beauvoir e Sartre em 1960, ocasião em que o filósofo francês proferiu algumas conferências sobre o tema em universidades do país (Romano, 2002, p. 96-98). Essa corrente de pensamento foi popularizada em meados do século XX pelas obras de Sartre, principalmente *O Ser e o Nada*, e os escritos de Simone de Beauvoir, entre eles o ensaio *O Existencialismo e a sabedoria das nações* (Penha, 1990, p. 51-110). Sartre afirmaria o primado da "existência" sobre a "essência" ao afirmar que "a existência precede a essência", e Simone de Beauvoir utilizaria a perspectiva existencialista como base filosófica em *O segundo sexo,* fundamentando a famosa frase "ninguém nasce mulher, torna-se mulher" (Beauvoir, 1975, p. 9)[15].

Adriana Boria, que foi militante de grupos estudantis em Córdoba no período da ditadura e atualmente é professora de Teoria Literária na Universidade Nacional de Córdoba, relata que sua geração – que ela qualifica como "a geração dos anos 70 em Córdoba" – recebeu influência do existencialismo sartreano e, junto deste, a leitura de Simone de Beauvoir, primeiramente de *A mulher desiludida* e depois de *O segundo sexo* (Boria, [s/d]). Ou seja, para Adriana, assim como para outras feministas entrevistadas, o existencialismo sartreano não se apresentou como um obstáculo à leitura.

Boria narra que sua identificação com o feminismo ocorreu quando participou de um projeto acadêmico sobre empregadas domésticas em Córdoba durante os anos 1980. Segundo relata, embora a *A mulher desiludida* tenha sido marcante na sua formação nesse mesmo período, o texto de Virginia Woolf *Um teto todo seu* foi uma leitura de maior importância.

---

15 "Ninguém nasce mulher, torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino" (Beauvoir, 1975, p. 9).

> Ah, e sabes de outra coisa, nos anos oitenta, fez-se aqui uma edição de "Um teto todo seu", de Virginia Woolf. E essa leitura de "Um teto todo seu", seus aspectos [...] foram pra mim muito importantes. Muito importantes. É a edição que eu tenho, pois a comprei neste momento, quando foi editada em Córdoba. Isso foi uma coisa muito importante para mim (Boria, [s/d]).

Aqui percebemos que, do mesmo modo que sugere Marcela Narí, Simone de Beauvoir pode ter obscurecido Virginia Woolf no final da década de 1990, mas nem sempre teria sido assim. Através das falas constatamos a circulação e a influência dos escritos da autora inglesa para as feministas.

Voltando às narrativas, Dora Barrancos, que foi militante socialista refugiada da ditadura militar argentina no Brasil durante os anos de 1976 a 1983, relata que sua identificação com o feminismo ocorreu aqui quando participou do Movimento Feminino pela Anistia. Narra em sua entrevista que ganhou os dois volumes de *O segundo sexo* de uma amiga que conheceu nos anos 1960. Contudo, relata ter iniciado suas leituras de Simone de Beauvoir pelo que denomina "leituras periféricas", ou seja, não pelo famoso ensaio em questão, mas por uma série de outros textos da autora (Barrancos, 2006).

Barrancos fala que sua leitura de *O segundo sexo* ocorreu muito depois de ter se tornado feminista, assim como a leitura de *Um teto todo seu*, que segundo conta, marcou-lhe tanto que ela ainda recomenda aos colegas que fazem História Intelectual como um bom exemplo de crítica cultural.

> Eu coloco muito Virginia Woolf porque ela nunca diz ser feminista. Ela não tem cor, ela acredita [...] ela disse muito bem no "Um teto todo seu" que nós temos que desfazer [...] ela provoca a ideia de que haverá a androgenia [...] a sua proposta vai muito além (Barrancos, 2006).

Marcela Narí trabalhou também com entrevistas que foram realizadas com mulheres de classe média que, nos anos 1950 e 1960, tiveram alguma participação política e nos anos 1970 e 1980 começaram a se considerar feministas. No entanto, em seu artigo dedicou um espaço bem menor a elas, fornecendo poucas informações sobre as leituras.

Ao lerem *O segundo sexo* na década de 1950 e 1960, as argentinas entrevistadas por Narí afirmaram que o texto de Beauvoir lhes despertou, naquele momento, a subordinação feminina como um problema para "as outras" (Narí, 2002, p. 70). Para a maioria delas, a militância política era a causa primordial, e a desigualdade de gênero seria desarticulada assim que a igualdade de classes fosse alcançada.

Em algumas narrativas das feministas entrevistadas pelos projetos anteriormente citados, e dos quais faço parte, encontrei essa mesma maneira de identificar a discriminação sexual como um problema para as outras mulheres (donas de casa, esposas e/ou mães), que seriam as verdadeiras oprimidas e alienadas. Até mesmo Simone de Beauvoir, num primeiro momento, afirmava que sua situação intelectual, seu modo de viver a profissão e a vida, e seus relacionamentos com as outras pessoas não faziam dela uma mulher discriminada por conta da opressão masculina (Beauvoir, 1976, p. 79-80).

Segundo Narí, a discriminação de gênero só seria percebida por essas mulheres depois de passarem por processos de ruptura com os grupos políticos ainda nos anos 1970, quando então muitas delas se tornaram feministas e leram o livro de Beauvoir. Entretanto, para Sara Torres (2007), feminista argentina que participou como voluntária da Unión Feminista Argentina (UFA) na década de 1970, a leitura desse texto foi fundamental para ela já no final dos anos 1950.

> Eu comecei a me relacionar com a problemática, que ainda não tinha o nome de feminismo, desde o ano de 1959, em que li "O Segundo Sexo" de Simone de Beauvoir. Então, bem, isso foi um "clic" (sic) que me deu na cabeça, eu tinha dezenove anos, e a partir daí foi como uma ferramenta para olhar a realidade de um outro ângulo e me dar conta dos papéis definidos, as injustiças dos papéis [...] E quando começam os 60 (anos) o movimento nos Estados Unidos, todo o tempo eu lia o que aparecia ali e em outras partes do mundo e dizia: "quando, aqui na Argentina, vamos poder fazer algo assim?" (Torres, 2007).

Não encontrei, até o momento, um trabalho que trate especificamente da circulação e leitura de *O segundo sexo* no Uruguai, e ainda desconheço a data de sua primeira publicação no país, contudo, pelas entrevistas

realizadas, podemos perceber como teriam ocorrido os primeiros contatos das feministas com o ensaio de Simone de Beauvoir.

Elena Fonseca (2006), feminista uruguaia, também narra uma leitura de *O segundo sexo* anterior à década de 1960, assim como Sara Torres na Argentina. Elena viveu fora do Uruguai muitos anos acompanhando seu marido, que era diplomata, e durante esse tempo viveu em países como Espanha, Canadá e Bélgica, voltando ao Uruguai no período de ditadura militar, no início dos anos 1970. Para ela, a eclosão do movimento feminista no Uruguai ocorreu com o término da ditadura, em 1985.

Quando questionada na entrevista sobre sua identificação com o feminismo, Elena relata quando e como ocorreu sua leitura de *O segundo sexo,* ainda em meados da década de 1950, aos 25 anos, já casada e mãe. Podemos supor, então, que a leitura do texto de Simone de Beauvoir não ocorreu no Uruguai, mas no período em que viajava acompanhando o marido.

> Quando eu li Simone de Beauvoir, "O Segundo Sexo", eu pensei, este livro eu poderia ter escrito, porque tudo o que diz – e eu tenho ele todo sublinhado – porque tudo o que diz Simone de Beauvoir era como se eu tivesse pensado. E eu me pergunto por quê, já que eu fui educada em colégio católico, de uma família assim, digamos, também conservadora e tudo isso. Mas mesmo assim, foi como se fosse algo meu, não me pareceu realmente que ela estava falando de algo novo, eu entendi perfeitamente toda a argumentação dela e bom... acredito que eu não fui a única no mundo, a milhares de mulheres deve ter se passado o mesmo. Para mim foi realmente uma descoberta. Não mudou nada na minha vida nesse momento, não mudou minha atividade, porque era muito difícil no mundo em que nós estávamos, indo de um país a outro, não podia engrenar com essa... com grupos feministas, tampouco penso que houvesse nessa época em outros lados. O que eu sempre tive foi um engajamento social muito grande, sempre trabalhei por algo social em paralelo, e isso talvez foi o que uniu as duas coisas, o que eu sentia e o que pensava, e o que depois pude fazer (Fonseca, 2006).

Observamos que Elena narra uma identificação imediata com o texto de Simone de Beauvoir, como se antes de sua leitura já tivesse uma reflexão sobre os temas tratados no livro e que viriam a ser instrumentalizados depois, no momento em que participaria ativamente com grupos de mulheres no Uruguai. Veremos no depoimento da Profª Rachel Soihet, mais adiante, essa mesma forma de identificar a leitura de *O segundo sexo* como uma reflexão latente.

Ainda tomando o trabalho de Marcela Narí como um interlocutor ao meu debate, a autora argentina defende em seu artigo a ideia de uma leitura privada do livro de Simone de Beauvoir, concluindo que não há relatos de leituras coletivas de *O segundo sexo* nos grupos de conscientização feministas argentinos. Contudo, podemos supor alguma leitura coletiva desse texto ao nos deparamos com mais um trecho do relato de Sara Torres (2007) sobre suas leituras. A feminista entrevistada narrou ainda a dificuldade que era no período em que fez parte da UFA de conseguir um livro, traduzi-lo, datilografá-lo, copiá-lo através do mimeógrafo, para posteriormente distribuí-lo às demais. Além disso, esse trabalho empreendido em grupo deu início à articulação de "grupos de conscientização", uma vez que as feministas reunidas para tais atividades acabavam por trocar experiências, e podemos pensar também em termos de leituras.

Assim como vimos na fala de Sara Torres, Graciela Sapriza (2006), historiadora feminista uruguaia e professora da Universidade da República do Uruguai, também narra uma leitura coletiva de *O segundo sexo* ainda no final da década de 1960 – logo, anos antes da ditadura uruguaia (1973-1985). Para ela, a leitura se deu na sua juventude com um grupo de amigas e foi uma identificação incipiente com o feminismo.

> [...] fui uma leitora adolescente, 14 e 15 anos, de Simone de Beauvoir, porque tive uma formação bilíngue francesa e espanhola [...] eu li muito o existencialismo de Sartre e Simone de Beauvoir, li também "O Segundo Sexo", com algumas parceiras, digamos, com algumas companheiras, estou falando de 16 anos, 17. Comentávamos "O Segundo Sexo", e de alguma forma, sim, nos moveu um pouco, simultaneamente pensava também na militância política, nesses anos foram muito ativos, de muito compromisso político [...] (Sapriza, 2006).

Graciela, que fez parte do Grupos de Acción Unificadora (GAU), narra que foi para a Espanha e que muitas mulheres tiveram suas aproximações com o movimento feminista no exílio no contato com outras mulheres. É interessante percebermos também em sua fala a influência do existencialismo entre as leituras da época, como visto anteriormente.

Através das pesquisas para a elaboração da minha dissertação de mestrado sobre as leituras feministas de *O segundo sexo* no Brasil (Borges, 2007), pude perceber que o conhecimento sobre a singularidade do texto e a importância de Simone de Beauvoir no cenário das discussões brasileiras aconteceram, inicialmente, ainda na década de 1950, por pessoas que tiveram um contato mais próximo com as leituras estrangeiras, assim como em ambos os casos apresentados pelas feministas uruguaias Elena Fonseca e Graciela Sapriza. O livro, entretanto, seria publicado em português no Brasil em 1960, pela Difusão Europeia do Livro – Difel (Meira, Mauritônio apud Romano, 2002, p. 137).

A circulação de conhecimento sobre a obra teria se intensificado durante os 1960 e 1970, quando informações sobre a repercussão do texto em outros países foram difundidas entre os círculos literários, provocando uma procura pela leitura nos meios acadêmicos, intelectuais e de militância feminista. Esse contato também foi se fortalecendo à medida que as informações chegavam através das pessoas que estavam no exterior e pela visita da autora francesa ao Brasil, em 1960. De acordo com Maria Valderez Coelho da Paz, no livro *Memórias das mulheres no exílio*:

> Me tornei feminista em Paris. Comecei abrir os olhos em contato com um tipo de informação que passou a ser veiculada partir da existência do Movimento de Libertação das Mulheres. [...]. Ler publicações feministas. A convivência e discussão com outras mulheres, francesas e brasileiras, que já se preocupavam com o assunto. Essas novas informações começam a pôr em cheque os valores que eu tinha e repercutiram no modelo assimilado [...] (Depoimento de Maria Valderez Coelho da Paz, abril de 1978) (Costa, 1980, p. 350).

Com a anistia, em 1979, as exiladas retornaram ao país trazendo não somente novas experiências e discussões, mas também leituras, arregimentando dessa forma o movimento feminista ainda em fase de

fortalecimento no Brasil (Toscano, 1999, p. 23). Essas mulheres tiveram acesso tanto às mobilizações em benefício de direitos às mulheres em outros países, como também à possibilidade de discutirem abertamente as instrumentalizações teóricas que recebiam através de leituras como, por exemplo, *A mística feminina*, de Betty Friedan; *Política sexual*, de Kate Milliet; *A condição da mulher*, de Juliet Mitchell; *A dialética do sexo*, de Sulamith Firestone etc.

Outras feministas brasileiras, embora não exiladas, mantiveram contato com essas pessoas por correspondência, como é o caso das organizadoras dos jornais *Nós Mulheres* e *Brasil Mulher*, que em meados da década de 1970 mantiveram contato com o Círculo de Mulheres Brasileiras de Paris, formado por feministas de esquerda e mulheres autônomas que haviam se exilado na França após a instalação da ditadura militar no Brasil (Leite, 2003, p. 234-241).

Ângela Xavier de Brito, socióloga pesquisadora do CNRS-Université de Paris V, foi militante da Ação Popular (AP). Relata que tomou conhecimento das lutas das mulheres em contato com Zuleika Alambert, quando esteve exilada no Chile, mas foi no exílio na França, em 1973, que se autoidentificou como feminista, ao participar do Círculo de Mulheres Brasileiras de Paris. Contudo, sua leitura de *O segundo sexo* ocorreu na juventude, quando ainda estava no Brasil, e anos antes de entrar para a AP.

> "O segundo sexo" me impressionou muito [...]. Li "O segundo sexo" quando eu estava no segundo ou terceiro clássico, devia ter 18 para 19 anos, eu li "O segundo sexo" inteiro. [Joana Maria Pedro: Isso te impressionou?] Muito, muito, eu achei fantástico [...] o que a Simone de Beauvoir tinha coragem de dizer. Eu sempre li muito (...) li tudo que me passava na mão [...] então eu devo ter lido outras coisas que podia ter influência feminista (Brito, 2005).

As falas das feministas brasileiras e argentinas indicam como se deram os primeiros contatos do texto com suas leitoras. Através das minhas pesquisas para a dissertação, percebi que o acesso ao ensaio de Beauvoir se dava muitas vezes por empréstimo de alguma amiga ou irmã, por intermédio de um professor nas universidades, através dos grupos de mulheres, em português ou francês, pela aquisição em livrarias etc. Isso nos

mostra como o debate sobre a "condição da mulher", lançado por Simone de Beauvoir em 1949, começou a circular nos meios acadêmicos e, sobretudo, de militância feminista no Brasil e na Argentina.

Sandra Maria da Mata Azeredo, que foi militante da AP em 1964, hoje professora de Psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais, identificou-se com o feminismo em 1971 quando foi para os Estados Unidos. Sua possível leitura de *O segundo sexo* teria ocorrido por intermédio da irmã durante meados da década de 1960, embora enfatize que a leitura que mais lhe marcou teria sido outro texto de Simone de Beauvoir.

> Eu tinha por volta de 18 e 19 anos. Minha irmã é três anos mais velha que eu; é filósofa, uma grande leitora. Ela adora livros. Ela tem, aliás, uma grande influência na minha formação. E ela leu todos os livros da Simone de Beauvoir, e parece que ela me deu "O segundo sexo". De qualquer forma, não me lembro se era "O segundo sexo", acho que ela me deu depois, mas o livro que me marcou muito da Simone de Beauvoir foi o "Memórias de uma moça bem comportada". É... eu devo ter lido com 18, 19 anos (Azeredo, 2003).

Eulália Azevedo, feminista baiana que foi militante da Juventude Estudantil Católica (JEC), do partido Movimento Democrático Brasileiro (MDB) e posteriormente do Partido Comunista do Brasil (PCdoB), hoje pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM), narra que fez sua leitura de *O segundo sexo* por intermédio de uma amiga:

> Eu já tinha lido Beauvoir nesse período. [...] quando eu entrei no partido, junto com a leitura de Marx, que já era anterior um pouco, e vim mesmo a reafirmar essa leitura e o estudo de Marx foi quando eu assumi o PC do B. Eu também já comecei a fazer leituras de Beauvoir junto com essa menina que era psicóloga de lá de Belo Horizonte, que as amigas dela já questionavam também muito essas questões (Azevedo, 2004).

Algumas leituras do texto de Simone de Beauvoir ocorreram concomitantemente a outras leituras fundamentais para as(os) integrantes dos

movimentos sociais ou partidos políticos que se opunham ao regime militar instaurado no Brasil. Havia um diálogo teórico entre os diferentes movimentos sociais que buscavam mudar a sociedade tanto nos aspectos políticos e econômicos como nas questões socioculturais. Através da narrativa de Eulália observamos que a leitura de *O segundo sexo* teria ocorrido juntamente com o estudo da produção textual de Marx, uma das leituras daquele momento de mobilização dos partidos de esquerda.

Apesar de ser comumente citado nas falas como uma das leituras-chave realizadas no período de engajamento com a causa feminista, algumas das entrevistadas, entretanto, não situam *O segundo sexo* como a leitura de maior relevância, uma vez que viviam outras situações no momento da leitura. Suely Gomes da Costa – inicialmente militante universitária e, posteriormente, filiada à Ação Popular, hoje professora da Universidade Federal Fluminense – narra que leu *O segundo sexo* em português, no ano de 1962, por sugestão de um professor durante sua época de faculdade:

> [...] qual foi o impacto dessa leitura. Eu acho que não foi nenhum. Foi uma coisa muito cerebral. Eu era militante, nessa época fazia o curso de serviço social. Eu era militante de esquerda, representante de Diretório Acadêmico, fazia política universitária, então eu não tive nada do que o feminismo pintou em mim com essa leitura (Costa, 2005).

Qualificando-o como "doentio", "chato", "cerebral" e "psicanalítico demais", vemos que algumas leitoras não atribuíram ao texto de Beauvoir o status de "marco histórico" para o movimento feminista. Algumas falas apresentaram as primeiras impressões da leitura de *O segundo sexo* como um texto denso; umas começaram a ler e não terminaram; outras afirmaram que não gostaram, mas que à medida que o tempo passou retornaram à leitura e se sentiram "encantadas"; e há ainda aquelas que negaram toda e qualquer influência do texto em suas vidas. Entretanto, a maioria – tanto entre as brasileiras como também entre as argentinas e as uruguaias – fez questão de reconhecer uma relevância, o pioneirismo e a singularidade da autora e do texto para o debate feminista internacional.

Rachel Soihet, professora na Universidade Federal Fluminense, afirma ter lido *O segundo sexo* em francês, no fim da década de 1950, e também indica outras leituras que teria feito posteriormente ao texto de

Simone de Beauvoir, e que teriam sido igualmente relevantes ao movimento feminista naquele momento.

> Simone de Beauvoir. [...] Foi década de 50, 60, quando foi traduzido. Eu li ainda o francês que tenho até hoje. [...] Ainda não tinha edição em português. [...] Depois eu li outras coisas: a Betty Friedan, a Sulamith – aí já bem mais a frente. A Simone de Beauvoir me impressionou muito. Eu me identifiquei muito com a leitura, que já era uma coisa que estava dentro de mim. Mais tarde eu li "A mística feminina", isso já foi mais tarde. [...] Ela veio lançar o livro, eu sei, aí eu não devo ter lido em 71, li mais ou menos, talvez nessa época que você está colocando (1973). Aí fiz outras leituras, me lembro da Shulamith Firestone, esses livros que saíram na época (Soihet, 2004).

De uma forma ou de outra, as leituras de *O segundo sexo* no Brasil foram realizadas pelas feministas entrevistadas na medida em que a leitura se apresentava como uma senha de acesso ao que vinha sendo debatido nos movimentos feministas ao redor do mundo, um meio de legitimação. Ler de forma fragmentada, integral, ou até mesmo obter e indicar informações mesmo que esparsas sobre a obra e sua autora, era também mostrar-se inserida em um círculo intelectual feminista que tinha suas ditas "leituras de base". Segundo Maria Lygia Quartim de Moraes:

> As feministas marxistas brasileiras incluíam em sua bibliografia obrigatória autores como Marx, Engels, Alexandra Kollontai, Simone de Beauvoir e Juliet Mitchell. As preferências literárias das feministas revelam a preocupação com certas questões centrais para as quais o marxismo fornecia um modelo explicativo. Urgia enfrentar o discurso conservador que preconizava a conformidade da mulher com seu destino de mãe e esposa (Moraes, 2000, p. 92).

O momento político vivido pelas feministas brasileiras, argentinas e uruguaias entrevistadas, bem como suas experiências individuais e coletivas nos movimentos sociais, aponta-nos as orientações históricas que estavam influenciando essas leitoras na produção de sentidos que extraíram de suas leituras de *O segundo sexo*.

Partindo do que é narrado nas entrevistas, percebemos que havia naquela época, ao menos para algumas das feministas brasileiras e argentinas, um interesse maior por leituras que se aproximassem do marxismo e do pensamento de esquerda, e a preferência por Juliet Mitchell[16] e Alexandra Kollontai são exemplos dessa tendência, que se justifica pelo próprio contexto repressivo vivenciado nesses países nos anos 1960 e 70. Mirta Henault, por exemplo, narra em sua entrevista que foi o texto de Juliet Mitchell *Mulheres: A revolução mais longa* que lhe teria despertado a identificação com a causa feminista nos anos 1970. O contato com o texto se deu enquanto fazia parte da Nueva Mujer, por intermédio de um colega que lhe pediu para traduzi-lo:

> E depois, um companheiro me perguntou: "você se anima a traduzir isso do inglês?" Eu disse que sim, tudo bem. E era "A revolução mais longa", de Juliet Mitchell, que é uma feminista psicanalista inglesa. E que trata justamente do tema das mulheres na esquerda. E então, foi súbito[...]. Foi súbita, assim, da manhã pra noite. Então, eu, me levantei marxista e fui dormir feminista. Até comecei a estudar e problematizar como, não somente o tratamento diário dado à mulher, como também a teoria marxista a respeito das mulheres (Henault, 2007).

Em relação ao contexto político dos países, Marcela Narí, em seu artigo, não destaca a questão dos períodos de regime militar na Argentina como uma possibilidade na escolha das leituras. Contudo, Alejandra Ciriza – feminista argentina entrevistada para o projeto Cone Sul – citou Simone de Beauvoir e Alexandra Kollontai, entre outras, como autoras importantes em sua formação. Com a proposta de levantar questões sobre o feminismo em meio à célula de esquerda na qual militava, a entrevistada passou a levar textos de Alexandra Kollontai às reuniões para que o feminismo socialista fosse debatido conjuntamente a outras leituras do grupo, como os textos de Engels (Ciriza, 2006).

---

16 Algumas feministas citam o artigo "Mulheres: a revolução mais longa", de Juliet Mitchell, que foi publicado na *Revista Civilização Brasileira*, ano III, n. 14. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, jul. 1967. Bimestral. Importante atentarmos para o fato de que através da leitura desse artigo algumas feministas possam ter tomado conhecimento do texto de Beauvoir. Ou seja, a leitura do livro através de outros suportes, neste caso, o artigo de Juliet Mitchell, é um exemplo.

É provável que na Argentina e no Uruguai, assim como percebi no Brasil, tenha existido um interesse maior por leituras que se aproximassem das teorias marxistas e socialistas, o que se justificaria pelo próprio momento político desses países. Esse interesse inicialmente apresentava-se através de uma "dupla militância": atuação nos grupos feministas e nos partidos políticos durante os períodos de ditadura militar, que com os anos foi se desarticulando e se direcionando para o projeto feminista (Grammatico, 2005). E, nesse sentido, as minhas pesquisas e observações continuam.

Partindo das narrativas memorialísticas abordadas, tanto no trabalho de Marcela Narí como as que estão sendo produzidas pelo projeto de pesquisa "Movimento de Mulheres e Feminismos em tempos de ditadura militar no Cone Sul (1964-1989)", observo duas questões que se apresentam pertinentes às propostas da história da leitura e com o que venho desenvolvendo como tese[17] . Primeiramente, havia um momento contestatório à ditadura militar como pano de fundo dessa geração de leitoras entrevistadas e que as influenciava em relação à escolha das leituras que deveriam ser realizadas. Concomitante a isso, havia a história pessoal de cada uma delas, suas experiências, o que age decisivamente sobre as leituras.

Alda Motta, feminista brasileira e pesquisadora vinculada ao Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher (NEIM) da Universidade Federal da Bahia, afirma ter lido *O segundo sexo* traduzido para o português na transição dos anos 1950 para os 1960, e lembra ter achado Beauvoir "psicanalítica demais" no primeiro volume da obra, intitulado "Fatos e Mitos". Para Alda, o primeiro volume não mostrava uma relação com o momento em que estava vivendo: "não gostei e abandonei", diz. Entretanto, após ler o segundo volume – "A Experiência Vivida" –, Alda afirma ter mudado sua visão:

> Como eu encontrei Simone, não me lembro muito. Talvez pela literatura, mas eu não li as obras literárias dela, a não ser alguma coisa. Eu comecei pelo "O segundo sexo". Quando eu li, quando

17 Atualmente estou trabalhando na minha tese de doutorado, iniciada em 2008 sob o título provisório "Uma história da leitura dos movimentos feministas no Brasil e Argentina (1964-1989)", com orientação da Profª. Drª Joana Maria Pedro.

> eu tive acesso, que eu não me lembro, ao segundo volume, aí toda minha visão mudou. Eu fiquei encantadíssima. Aquele capítulo *"A moça"* era um retrato do meu tempo de jovem e ainda algum tempo depois. Tinha umas coisas que eu achava geniais [...]. E aí eu fui descobrindo outras pessoas, por exemplo, alguém que era muito pouco conhecida [...] a Germaine Greer (Motta, 2004).

Podemos perceber através das narrativas memorialísticas fornecidas por essa geração de feministas que vivenciaram as ditaduras militares algumas características interessantes e narradas em comum: a influência do existencialismo e dos autores franceses Sartre e Beauvoir nos círculos acadêmicos e intelectuais latino-americanos desse período; a importância dos escritos de Virginia Woolf, sobretudo para as feministas argentinas; e as outras leituras que se fizeram concomitantemente a *O segundo sexo*.

Observamos ainda as épocas em que o texto foi lido, os momentos pessoais e coletivos (na juventude, durante o casamento, nos períodos de militância nos grupos de esquerda etc.), de que maneira conseguiram ter acesso à leitura (o texto foi presenteado, emprestado ou adquirido), e ainda se leram sozinhas ou em grupo. Vimos que para algumas das entrevistadas a identificação com o ensaio de Simone de Beauvoir foi imediata, como se elas já tivessem realizado uma reflexão anterior à leitura. Para outras, no entanto, a escrita e o diálogo filosófico de Beauvoir se apresentaram como um entrave ao entendimento e até mesmo à leitura completa do texto.

O que pretendi nesta reflexão foi observar as narrativas na capacidade que elas têm de fornecer elementos para a construção de uma subjetividade socialmente compartilhada. Ou seja, de tornar possível a realização de uma história da leitura feminista para uma determinada geração de leitoras brasileiras, argentinas e uruguaias que compartilhou trajetórias pessoais e experiências similares, caracterizadas por períodos históricos vivenciados coletivamente.

Entrevistas

AZEREDO, Sandra da Maria da Mata. Florianópolis: 27 nov. 2003. Entrevista realizada à Profª. Drª. Joana Maria Pedro e transcrita por Joana Vieira Borges. Revisada por Luciana

F. Klanovicz e corrigida pela entrevistada. Acervo do LEGH/UFSC.

AZEVEDO, Eulália. Salvador: 3 dez. 2004. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Joana Maria Pedro. Acervo LEGH/UFSC.

BARRANCOS, Dora. Montevidéu: 15 set. 2006. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Roselane Neckel e transcrita por Margareth V. Kolb e Vivian B. Moretti. Revisada por Yarssan Dambrós. Acervo LEGH/UFSC.

BORIA, Adriana. Córdoba/Argentina: [s/d]. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Cristina Scheibe Wolff e transcrita por Juliano Malinverni da Silveira. Acervo LEGH/UFSC.

BRITO, Ângela Xavier de. Paris: 28 nov. 2005. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Joana Maria Pedro e transcrita por Juliano Malinverni e Veridiana Bertelli de Oliveira. Acervo LEGH/UFSC.

CIRIZA, Alejandra. Argentina: 27 out. 2006. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Cristina Scheibe Wolff e transcrita por Veridiana Bertelli Ferreira de Oliveira. Acervo LEGH/UFSC.

COSTA, Suely Gomes da. Florianópolis: 17 fev. 2005. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Joana Maria Pedro. Acervo LEGH/UFSC.

FONSECA, Elena. Uruguai: set. 2006. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Roselane Neckel e transcrita por Gabriela Miranda Marques. Revisada por Yarssan Dambrós. Acervo LEGH/UFSC.

HENAULT, Mirta. Buenos Aires: 23 fev. 2007. Entrevista realizada por Ana Maria Veiga e transcrita por Soraia Carolina de Mello. Acervo LEGH/UFSC.

MOTTA, Alda Britto. Salvador: 03 dez. 2004. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Joana Maria Pedro e transcrita por Maise Caroline Zucco. Revisada por Luciana F. Klanovicz e corrigida pela entrevistada. Acervo do LEGH/UFSC.

SOIHET, Rachel. Florianópolis: 2 set. 2004. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Joana Maria Pedro e transcrita por Maria Cristina Athayde. Revisada por Luciana F. Klanovicz e corrigida pela entrevistada. Acervo do LEGH/UFSC.

SAPRIZA, Graciela. 2006. Entrevista realizada pela Profª. Drª. Roselane Neckel e transcrita por Veridiana Bertelli Ferreira de Oliveira. Acervo LEGH/UFSC.

TORRES, Sara. Buenos Aires: mar. 2007. Entrevista realizada e transcrita por Ana Maria Veiga. Acervo LEGH/UFSC.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. *História Oral*: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1990.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*: A experiência vivida. Tradução: Sérgio Milliet. 3. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1975. v. 2

BORGES, Joana Vieira. *Para além do "tornar-se":* ressonâncias das leituras feministas de *O Segundo Sexo* no Brasil. Florianópolis. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007.

CHARTIER, Roger (Org). *Práticas da leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

COSTA, Albertina de O. et al. *Memórias das mulheres do exílio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

ERGAS, Yasmine. O sujeito mulher. O feminismo dos anos 1960-1980. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*. V. 5: O Século XX. Porto/São Paulo: Edições Afrontamento/EBRADIL, 1995.

GERASSI, John. O segundo sexo 25 anos depois. Entrevista com Simone de Beauvoir. *Society*, Jan.-Feb. 1976, 79-85. Disponível em: <http://www.simonebeauvoir.kit.net/artigos_p02.htm>. Acesso em: 13 jan. 2007.

GRAMMATICO, Karin. Las mujeres políticas y las feministas en los tempranos setenta: un diálogo (im)posible? In: ANDÚJAR, Andrea; D'ANTONIO, Débora et ali (org.). *História, género y política en los 70*. Buenos Aires: Feminaria, 2005.

LEITE, Rosalina de Santa Cruz. *Brasil Mulher* e *Nós Mulheres*: Origens da Imprensa Feminista Brasileira. *Estudos Feministas*, v. 11, n.1, p. 234-241, 2003.

MALUF, Marina. *Ruídos da memória*. São Paulo: Siciliano, 1995.

MORAES, Maria. Lygia. Q. de. Simone de Beauvoir e o amor americano (Um tributo a Simone de Beauvoir). *CADERNOS PAGU*. Campinas, SP: Publicação do PAGU – Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, n.12, p. 93-101, 1999.

_____. Marxismo e feminismo: afinidades e diferenças. *Crítica Marxista*, n. 11, p. 92, 2000.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Em guarda contra o Perigo Vermelho; o anticomunismo no Brasil (1917 – 1964). São Paulo: Perspectiva/Fapesp, 2002.

NARÍ, Marcela María Alejandra. No se nasce feminista, se llega a serlo. Lecturas y recuerdos de Simone de Beauvoir em Argentina, 1950 y 1990. In: *MORA* – Revista del Instituto Interdisciplinario de Estúdios de Gênero. Facultad de Filosofia y Letras. Universidad de Buenos Aires. n. 8, p. 59-72, Diciembre 2002.

Pedro, Joana Maria. O feminismo que veio do exílio: memórias de uma segunda onda no Brasil, na Argentina e no Uruguai (1964-1989). In: REIS, Daniel Aarão; ROLLAND, Denis (org.). *Modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

PENHA, João da. *O que é Existencialismo*. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PINSKY, Carla Bassanezi; Pedro, Joana Maria. Mulheres: igualdade e especificidade. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla B. (Org.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003, p. 265-309.

PORTELLI, Alessandro. A Filosofia e os Fatos. Narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1996, p. 59-72.

ROMANO, Luís Antônio Contatori. *A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960*. Campinas/São Paulo: Mercado das Letras/Fapesp, 2002.

SIRINELLI, Jean-François. A geração. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Org.). *Usos e abusos da História Oral*. 5. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2002.

TOSCANO, Moema apud COSTA, Cristiane. A tradição beauvorista. *Veredas*, v. 4, n. 39, p. 23, mar. 1999.

Resumo: Este artigo pretende analisar as memórias das feministas brasileiras, argentinas e uruguaias durante o período das ditaduras militares através das informações a respeito de suas leituras, buscando compreender quais obras circulavam nesses países, como foram lidas naquelas circunstâncias e quais os impactos produzidos na constituição dos movimentos feministas e nas identificações pessoais com o feminismo. Através das memórias de leitura, informadas em entrevistas, procuro perceber as ressonâncias dessas leituras não apenas na construção dos movimentos como também nas identificações pessoais dessa geração de leitoras com os feminismos.

Palavras-chave: história da leitura; memória; história do feminismo.

Readers and feminist readings in Brazil, Argentina and Uruguay (1960-1985)

Abstract: This article aims to analyze the memories of feminists in Brazil, Argentina and Uruguay during the military dictatorship through of information about their readings, trying to understand what works circulated in those countries, as they had been reaf in these cases and what the impacts they had produced in the constitution feminist movements and personal identification with feminism. Through the memories of reading, reported on interviews, I try to understand the repercussions of the readings not only in the construction of movements but also the personal identification of this generation of readers with feminisms.

Keywords: history of reading; memory; feminism history.

Mulheres e homens luteranos: leituras feministas e identificações com o feminismo em tempos de ditadura militar no Brasil (1964-1989)

Claudete Beise Ulrich*

Introdução

> *Ah, eu acredito que o que me motivou assim a trabalhar dentro do Pastorado foi sempre aquela questão de ajudar mulheres a acharem o seu espaço, de ocupar o seu espaço, e de acreditar nas suas potências. E a leitura de uns livros bem arrojados, né... O Relatório de Hite, que falava sobre toda a sexualidade feminina. Então, isso foi muito importante... poder conversar com os jovens sobre o prazer, o corpo, a sexualidade* (Panke, 2008, p. 6).

Rita, a primeira pastora a assumir o ministério pastoral na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), em 1976, em Candelária, interior do Rio Grande do Sul, destacou que seu trabalho esteve ligado com o "ajudar" as mulheres a encontrarem e ocuparem o seu espaço. Ela indicou a leitura de livros "arrojados" e citou, c omo exemplo, *O Relatório Hite*, apontando para a sexualidade feminina, o corpo e o direito ao prazer. Essa leitura não foi somente uma leitura pessoal, mas o livro foi lido coletivamente com grupos de jovens[1] . A pastora, em plena ditadura militar

* Pesquisadora do Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

1 A autora deste artigo fez parte desse grupo de jovens e também leu o *Relatório Hite*. Creio que foi a minha primeira leitura feminista.

brasileira, fez uso da leitura do *Relatório Hite* em seu trabalho pastoral, discutindo-o com grupos de jovens. A sexualidade, nesse período histórico, começou a ser discutida de forma mais aberta, saindo do mundo privado[2]. O tema da sexualidade, desvinculado da procriação, era parte essencial da chamada "revolução cultural" (vf. HOBSBAWM (1995), uma das lutas principais do movimento feminista.

É importante lembrar, de acordo com Joana Maria Pedro, que:

> a atuação dos movimentos de mulheres e feministas que, nos Estados Unidos e em países da Europa Ocidental, reuniam milhares de manifestantes nas ruas, lutando por direitos, e ainda organizavam grupos de consciência em inúmeras cidades, lutando pela promoção da mudança cultural, não pôde ser vivida da mesma forma em países como os do Cone Sul (Pedro, 2007, p. 5).

Esses países viviam sob ditaduras militares. Ainda segundo a mesma autora, "a ditadura, seja iniciada nos anos sessenta como no Brasil, ou em diferentes momentos (1966-1973 e 1976-1983), como na Argentina, criou um contexto muito diferente" para a atuação dos movimentos de mulheres e feministas.

Durante o período de 1964 a 1989, inúmeros livros circularam internacionalmente, levando as ideias feministas para diferentes lugares, inclusive para o Brasil, apesar da ditadura militar. A circulação da literatura feminista, como foi possível perceber no depoimento de Rita Panke, aconteceu não somente nas capitais ou nas universidades brasileiras, mas também em cidades pequenas, como Candelária, no interior do Rio Grande Sul, e em grupos ligados à Igreja, aqui no caso, a IECLB.

O presente artigo, como fruto da pesquisa de pós-doutorado da autora[3], objetiva refletir sobre as leituras feministas realizadas por homens e mulheres ligados à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e

---

2 Veja mais sobre o *Relatório Hite* em NECKEL (2004). Percebe-se que essa leitura teve influência nas identificações com as lutas feministas.

3 Pós-doutorado realizado na UFSC de dezembro de 2007 a novembro de 2008, com o apoio do CNPq, tendo como supervisora de pesquisa a Profª. Drª. Joana Maria Pedro: "Movimento de mulheres e feminismos em tempos de ditadura militar (1964-1989) e a relação com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)", pesquisa inserida no "Projeto Cone Sul: ditaduras, gênero e feminismos (1960-1990)".

a sua identificação com os feminismos, no período da ditadura militar (1964-1989). Para constituir uma narrativa histórica que tratasse das relações entre mulheres e homens que professaram a confessionalidade luterana (IECLB) e se identificaram com os movimentos de mulheres e os feminismos naquele período, tornou-se necessário a utilização de diferentes fontes, dentre as quais a fonte oral foi de fundamental importância.

Como afirma Verena Alberti (2004, p. 19), "[...] as entrevistas têm valor de documento, e sua interpretação tem a função de descobrir o que documentam". Na pesquisa em história, lidamos sempre com indivíduos, mas na História Oral em particular, percebemos a presença desses indivíduos, e nessas circunstâncias sabemos que "a História Oral diz respeito a versões do passado, ou seja, à memória [...] que é um processo pessoal" (Portelli, 1997, p. 16). Cleci Eulália Favaro (1993, p. 159) destacou que "a memória é, por conseguinte, o elemento-chave no processo pessoal do depoente".

Marina Maluf (2001, p. 24) aponta para a necessidade de pensarmos o fundamento da recordação, que segundo ela é dado por um sentimento de realidade. O narrador ou a narradora, quando narra sobre o seu passado, tende a acreditar que está trazendo a verdade absoluta sobre esse passado. Para a autora, o ato de relembrar não significa que o narrador trouxe seu passado puro e intocado, mas, ao contrário, o ato de relembrar busca reconstruir o passado a partir da vida atual, ou seja, pelo lugar social que aquele que lembrou ocupa no momento presente. Maluf (2001, p. 31) diz que "nada é esquecido ou lembrado no trabalho de recriação do passado que não diga respeito a uma necessidade presente daquele que registra. Se lembramos, é porque a situação presente nos induz a lembrar".

Desse modo, as entrevistadas e os entrevistados, ao narrarem suas trajetórias, foram se construindo na narrativa a partir da sua situação atual, pois não é possível reviver o que elas viveram nem voltar a um passado intocado. Essas mulheres e esses homens lançaram um olhar sobre seu passado, que não deixou de ser uma elaboração feita a partir do presente, sendo também uma perspectiva particular e subjetiva. Portanto, deve-se perceber a narrativa dos entrevistados e das entrevistadas como um ponto de vista que pode ser contraditório e incerto.

As mulheres entrevistadas tiveram contato com o feminismo e a literatura feminista especialmente no período de estudos, no trabalho pastoral, no envolvimento com grupos ecumênicos e movimentos sociais.

Já o contato dos homens entrevistados com o feminismo e a literatura deu-se também no período de estudos, mas foi no trabalho pastoral, ecumênico e movimentos sociais que eles se sentiram mais questionados pelas teorias e práticas feministas.

Foi importante perceber, na pesquisa, a circulação de leituras e teorias feministas. Neste artigo, procuro mostrar como se formaram as subjetividades feministas luteranas. Presto especial atenção aos nomes de feministas famosas que se repetem nas entrevistas, não só naquelas realizadas por mim, mas também nas demais entrevistas do projeto maior, no qual me insiro: "Projeto Cone Sul: ditaduras, gênero e feminismos (1960-1990)"[4] . Além dos nomes das feministas que se repetem, também atentarei para o nome daquelas que são diferentes para esse contexto do feminismo entre as pessoas ligadas à religião luterana. Portanto, este trabalho aponta para uma especificidade: além de perceber nomes de leituras e autoras feministas que são citadas na maioria das entrevistadas no Brasil, as pessoas por mim entrevistadas apontam para outras leituras feministas. Isso mostra a abrangência e a diversidade das leituras feministas.

Um pouco sobre a IECLB no período da ditadura militar

A IECLB, inserida no tecido social brasileiro, não ficou imune às convulsões sociais que se verificaram no país com o golpe militar de 31 de março de 1964). O golpe de 1964 foi visto com bons olhos por grande parte das elites das igrejas, sendo também bem recebido na IECLB por grande parte dos pastores e membros. Segundo Rolf Schünemann (1992, p. 49), o golpe chegou a ser aclamado como salvador. Isso deveu-se em parte porque, na década de 1960, cerca de 30% dos pastores eram estrangeiros: a maioria era de alemães, profundamente marcados pelo anticomunismo (PRIEN, 2001, p. 540). Com medo do comunismo, os militares foram recebidos como resposta de Deus à oração dos fiéis.

O questionamento às igrejas ocorreu parcialmente pelos estudantes de Teologia. A Faculdade de Teologia, em São Leopoldo, tornou-se um lugar por onde passou a abertura da IECLB às questões sociopolíticas.

4 Coordenado por Joana Maria Pedro e Cristina Scheibe Wollf. Em maio de 2009, realizou-se o Colóquio Cone Sul. Veja site do evento: www.coloquioconesul.ufsc.br.

Alguns desses estudantes também participaram de intercâmbios com experiências pastorais ecumênicas na Arquidiocese de Recife e Olinda, que tinha à sua frente D. Hélder Câmara. Quando voltaram do intercâmbio, começaram a questionar e a cobrar um maior engajamento social da IECLB (Schünemann, 1992, p. 62).

Um outro fator importante para o despertar de uma atuação mais crítica da IECLB dentro da realidade brasileira aconteceu com a transferência da V Assembleia da Federação Luterana Mundial (FLM) de Porto Alegre (Brasil) para Evian (França), em 1970. É importante salientar que o despertar da direção e membros da IECLB para a realidade política do país se deu, em parte, a partir do exterior, devido às denúncias internacionais a respeito da violação dos direitos humanos (Schünemann, 1992, p. 87-89). O autor afirma que "a transferência da V Assembleia Geral da Federação Luterana Mundial operou como uma terapia de choque, abrindo as portas para um posicionamento sociopolítico mais crítico e participativo" (Schünemann, 1992, p. 95).

No fim da década de 1960, a Teologia da Revolução (Richard Shaul)[5] e a Teologia da Esperança (Jürgen Moltmann)[6] questionaram a atuação das igrejas. Na década de 1970, a Teologia da Libertação (Gustavo Gutiérrez)[7] e a Pedagogia do Oprimido (Paulo Freire)[8] contribuíram para uma reflexão crítica e uma atuação da IECLB junto aos movimentos populares.

---

5 Schwantes, Milton. *Entrevista*: A teologia e o direito dos pobres. Segundo o entrevistado: "Os acontecimentos revolucionários em Cuba, em 1959, punham na ordem do dia o tema da transformação social [...] A 'teologia da revolução' tematizava a participação cristã nestas transformações. No Brasil, o golpe de 1964 desmantelou mais e mais essa teologia, que representava os setores mais dinâmicos dos protestantes nos anos 1950 e 1960".

6 Jürgen Moltmann, teólogo luterano, alemão, inspirou-se na Filsofia da Esperança de Ernst Bloch. Ele desejava uma renovação na teologia cristã e na práxis da comunidade cristã. A esperança no Cristo crucificado e ressuscitado espera algo novo, em meio às contradições: futuro de justiça contra o pecado, de vida contra a morte, de glória contra o sofrimento, de paz contra a divisão. A esperança coloca o cristão em movimento e ação.

7 Vf. Gutiérrez (1976, p. 75ss). O conceito de "teologia da libertação" nasceu a partir da realidade cultural, social, econômica e política sob a qual se encontrava a América Latina. O continente vivia em meio a ditaduras militares. Ela se configurou como uma reflexão sobre a prática dos cristãos engajados com a transformação social e política dos países da América Latina.

8 Paulo Freire escreveu o livro *Pedagogia do oprimido* no exílio, no Chile, em 1968. Ele entende que a libertação dos opressores, feita pela movimentação e conscientização dos oprimidos, poderia ser o elo propulsor para construir uma sociedade de iguais. Neste sentido, a educação aparece com um papel central para efetivar o seu pensamento. O educador necessita conhecer em profundidade cada comunidade onde irá atuar. A educação popular teve uma grande influência na prática pastoral.

Como já se constatou com base no depoimento de Rita Marta Panke, foi em meados da década de 1970 que as primeiras pastoras ascenderam ao ministério ordenado na IECLB. A possibilidade de as mulheres estudarem Teologia e pleitearem a ordenação deve ser vista, também, como fruto de uma época em que as mulheres estavam discutindo seus direitos, no movimento feminista ou no movimento de mulheres. Esse período histórico foi marcado, segundo Joana Maria Pedro (2005, p. 77-98), pela Revolução Sexual e pela Segunda Onda do Feminismo[9] , com a reivindicação de uma sociedade mais igualitária, onde se afirmava "que o pessoal é político". A autora entende

> como movimento feminista, as lutas que reconhecem as mulheres como especificamente e sistematicamente oprimidas. É a afirmação de que as relações entre homens e mulheres não são inscritas na natureza e, portanto, são passíveis de transformação. Como movimento de mulheres, entendo movimentos cujas reivindicações não são de direitos específicos das mulheres. Trata-se de movimentos sociais cujos componentes são, em sua maioria, mulheres. (Hirata apud Pedro, 2008a, p. 157).

Com o movimento feminista, surgiu no cenário a Teologia Feminista[10] , questionando o silêncio e a invisibilidade das mulheres nas Sagradas Escrituras e na história eclesiástica, a partir de uma hermenêutica da suspeita.[11] Se o ponto de partida da hermenêutica feminista é a experiência das mulheres, então na América Latina isso significava, para a maioria das mulheres, uma experiência marcada pela opressão cultural, agravada pela opressão econômica, social e étnica, significando para a maioria delas uma

---

9 Segundo a autora: "O feminismo chamado de 'segunda onda' surgiu depois da Segunda Guerra Mundial, e deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriarcado – entendido como o poder dos homens na subordinação das mulheres. Naquele momento, uma das palavras de ordem era: 'o privado é político'."

10 Vf. Ruether (1993, p. 18). "A singularidade da Teologia Feminista não reside em seu uso do critério da experiência, mas antes, em seu uso da experiência das mulheres, que no passado foi quase que excluída da reflexão teológica."

11 Vf. Ströher (2005, p. 119). "A Teologia Feminista […] Ao iniciar o processo interpretativo do texto sagrado pela hermenêutica da suspeita, pergunta pelas histórias não contadas, pelas experiências de opressão e libertação e pelas formas como a história das mulheres foi contada e interpretada."

dupla e até tripla jornada de trabalho. Segundo Silvana Suaiden (2004, p. 148), "é no processo de revisão crítica e autocrítica da teologia da libertação que a Teologia Feminista na América Latina encontra um espaço novo de possibilidades e desafios para o presente e o futuro da prática teológica no continente". A experiência cotidiana das mulheres pobres latino-americanas colocou-se, portanto, como uma reflexão crítica em relação ao conceito de pobre, bem como a luta de classes como o motor da história, dentro da Teologia da Libertação e do sujeito feminino universal presente na Teologia Feminista[12] que se produziu na Europa e nos Estados Unidos.

Toda essa mudança na reflexão encontra-se inserida no movimento feminista que também vai se firmando em solo brasileiro e latino-americano, indicando que as experiências são contextuais e históricas e não universais. É importante destacar ainda que a atuação de pastoras na IECLB iniciou-se em 1976, logo após a definição da Organização das Nações Unidas (ONU) de 1975[13]. Isso significa também que as mulheres já estavam estudando Teologia, mas a sua inserção como pastoras em comunidades só aconteceu na década de 1970.[14]

Leituras feministas: leitoras e leitores

Para melhor entender a identificação de mulheres e homens da IECLB com o movimento de mulheres e os feminismos, entrevistei 13 mulheres (2 irmãs diaconisas, 2 jornalistas e 9 pastoras) e 15 homens de confessionalidade luterana (1 agrônomo, 5 professores e 9 pastores), 1 pastora da Igreja Metodista muito atuante no movimento ecumênico e 1 militante política não ligada a nenhuma igreja. Contatei essas mulheres e esses homens por e-mail, por telefone e por intermédio de contatos pessoais quando da realização de algum evento no âmbito da IECLB ou no movimento

12 De acordo com Silva (1994).

13 Vf. Pedro (2006, p. 250). "Uma das narrativas fundadoras do feminismo da Segunda Onda no Brasil informa que, graças à definição, pela ONU – Organização das Nações Unidas, de 1975 como o Ano Internacional da Mulher, e como ano de início da Década da Mulher, aconteceu no Brasil o ressurgimento do movimento feminista 'organizado'.

14 Consultar dissertação de mestrado: Freiberg, Maristela Livia. *Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras da IECLB* – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, 1997.

ecumênico. Como essas pessoas encontram-se espalhadas por todo o Brasil, muitas responderam à entrevista por e-mail, outras tiveram sua entrevista gravada em fita cassete, digital, transcrita também pela pesquisadora. A entrevista contou um roteiro próprio, organizado em conjunto com a professora supervisora da pesquisa, Joana Maria Pedro, em que foi dada prioridade à narrativa da participação da entrevistada ou do entrevistado em movimentos de mulheres e feministas.

Buscou-se manter uma relação ética com a fonte oral, procurando não constranger a pessoa entrevistada. As entrevistas gravadas foram transcritas e entregues para que as(os) entrevistadas(os) pudessem lê-las, não tendo um sentido diferente daquilo que foi proferido, e autorizá-las para utilização na pesquisa. Foi com esses cuidados éticos que abordei cada uma das pessoas que aceitaram me receber para o trabalho que me dispus a realizar. A fonte oral é uma fonte viva e, portanto, em construção, inacabada, sempre surgirão novas versões sobre um mesmo acontecimento. "A pessoa entrevistada não pode ser vista apenas como uma informante, ela também tem o seu juízo de valor sobre o acontecido" (Pedro, 2007, p. 13). Cada entrevistada ou entrevistado precisou ser vista(o) em sua subjetividade e em seu contexto.

Nesse sentido, foram dadas diferentes respostas para a pergunta "Quais leituras feministas realizou e que a(o) influenciaram?" Christa Berger (2008, p. 5), professora universitária, que no período de tempo pesquisado era estudante de Jornalismo, disse: "Primeiro foram artigos de análise de conjuntura da América Latina, depois Simone de Beauvoir, Agnes Heller, Mary Langer, Domitila e muitos anos depois os estudos de gênero na perspectiva dos estudos culturais. No Brasil, Rose Marie Muraro, principalmente".

A entrevistada apontou, em primeiro lugar, para a leitura dos artigos sobre a conjuntura da América Latina, tendo aproximações com os movimentos de esquerda e com o marxismo. Essas leituras foram configuradas pelo momento que se vivia na América Latina: ditaduras, perseguições políticas. Ela afirmou:

> No México. Tínhamos um grupo de brasileiros que discutiam as possibilidades de abertura, democratização e instalação de um governo revolucionário no Brasil e no grupo de mulheres que discutia e produzia uma revista feminista FEM no México. Nos

> anos 80 em POA junto ao PT e ao Movimento de mulheres que mais tarde formou a Federação de Mulheres quando me retirei, pois a questão feminista passava a ser instrumentalizada por partidos políticos (Berger, 2008, p. 4).

Foi possível perceber que Christa teve uma dupla militância: movimento de resistência ao governo ditatorial e participação no grupo de mulheres. Em termos de literatura feminista, citou como primeiro contato a leitura de Simone de Beauvoir e apontou também para a feminista brasileira Rose Marie Muraro.

Sybila Baeske, jornalista, aposentada, afirmou também que o primeiro contato com a literatura feminista foi com Simone de Beauvoir.

> O primeiro contato foi o livro de Simone de Beauvoir, "O Segundo Sexo", lá por 1963. A partir daí, li artigos em jornais, revistas e livros, textos de organizações ecumênicas, cujo detalhamento não tenho condições de fazer agora. Não me lembro de nada marcante do movimento feminista na EST, de cuja existência soube bem mais tarde (Baeske, 2008, p. 6).

Sybila lembrou que o seu primeiro contato com uma literatura feminista foi o livro de Simone de Beauvoir *O segundo sexo*. Ela até mesmo apontou para uma data: "lá por 1963". Importante salientar que Sybila estudou Jornalismo na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e Christa estudou Jornalismo na Pontifícia Universidade Católica (PUC-RS) e sociologia na UFRGS. Ambas estudaram em universidades públicas, onde o contato com o livro de Simone Beauvoir parece ter sido marcante[15] . Sybila falou também das suas leituras de textos de organizações ecumênicas e disse que não se lembrava de nada marcante do movimento feminista na, então, Faculdade de Teologia da IECLB, hoje Escola Superior de Teologia, e ficou sabendo somente mais tarde que lá existia um movimento feminista.

15 Vf. Romano (2002, p. 96-98). Em 12 de agosto de 1960, Simone de Beauvoir e Sartre desembarcaram no Brasil, no aeroporto de Guararapes (Recife). Recepcionados por Jorge Amado, começaram sua trajetória de palestras em universidades pelo país, passando por Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo.

No entanto, Rita Marta Panke, a primeira pastora a assumir o ministério pastoral na IECLB, assim se expressou:

> Em primeiro lugar foi a leitura do Evangelho. E dentro do Evangelho nós temos muitos eventos onde Jesus estava junto com as mulheres, as valorizava e procurava incentivá-las a também encontrar e descobrir os seus valores. O Relatório de Hite, né, que falava sobre toda a sexualidade feminina. Então, isso foi muito importante... poder conversar com os jovens sobre o prazer, o corpo, a sexualidade (Panke, 2008, p. 5-6).

Rita chamou a atenção para uma nova leitura do Evangelho, visibilizando as histórias de mulheres, destacando a valorização que elas encontravam junto a Jesus. Ela destacou uma nova hermenêutica bíblica, onde as mulheres aparecem como protagonistas. Chamou a atenção para uma história das mulheres com Jesus. A autora Joana Maria Pedro (2005, p. 85) afirmou que "na trilha da História das Mulheres, muitas pesquisadoras e pesquisadores têm procurado destacar as vivências comuns, os trabalhos, as lutas, as sobrevivências, as resistências das mulheres no passado". Portanto, a leitura do Evangelho, a partir da história das mulheres, se apresentou como uma perspectiva importante para as mulheres que assumiram o ministério pastoral.

Importante lembrar que Rita não se definiu feminista, mas sempre acreditou que "a mulher é tão capaz que nem o homem". Ela nunca usou, em seu trabalho, a palavra feminismo, "a gente nem entendia o que era feminismo". Para ela, a motivação sempre foi afirmar para as mulheres: "você tem capacidade, vocês também tem o direito de ocupar o mesmo lugar que o homem ocupa" (Panke, 2008, p.7) Percebi que a palavra feminismo foi vista com certo preconceito, mas as ideias e lutas do feminismo foram colocadas em prática pela pastora. Durante muito tempo ser feminista foi considerado como sinônimo de ser feia, mal-amada, masculinizada, lésbica e ressentida. Por isso, muitas mulheres não queriam ser identificadas com o feminismo (ver Pedro, 2006a, p. 255-70).

A pastora Regene Lamb, atuante em Cachoeira do Sul (RS), narrou:

> Começamos o grupo de mulheres na Faculdade de Teologia lendo: Se me deixam falar, a história de Domitila Barros Chungara

> na Bolívia, editado por Moema Viezzer; Mulher, objeto de cama e mesa, de Heloneida Studart; da mesma autora: Mulher e luta de classes; Betty Friedan, Mística Feminina; Simone de Beauvoir; O segundo sexo; Elisabeth Moltmann-Wendel; Dorothe Sölle; Luise Schrottoff; Ivone Gebara (Lamb, 2008, p. 5).

O grupo de mulheres na Faculdade de Teologia foi fundado em 1979 e funcionou por mais de 20 anos. Reunia-se "com o intuito de refletir sobre *nosso* papel de mulher na FAC.TEOL [Faculdade de Teologia], na igreja e na sociedade", como escreveu Haidi Jarschel (1986, p. 144-145). Na formação desse grupo está presente a categoria "mulher". Somente mulheres, estudantes de Teologia, participavam do grupo de mulheres na Faculdade de Teologia.

Esse grupo de mulheres, em meu entender, apresentou características semelhantes às dos grupos de reflexão ou de autoconsciência organizados pelas feministas de Segunda Onda. Foi interessante perceber que o grupo de mulheres na Faculdade de Teologia iniciou-se quatro anos depois do Ano Internacional da Mulher, celebrado em 1975. De acordo com Joana Maria Pedro (2006b, p. 254-269), os grupos de consciência ou grupos de reflexão, formados exclusivamente por mulheres, tinham o objetivo de ampliação da consciência. Nesses grupos, as mulheres tinham um espaço de conversa não só de temas superestruturais, mas temáticas do cotidiano eram levantadas e tratadas como parte de uma política de (re)invenção constante do sujeito Mulher, a partir de uma metodologia chamada *linha da vida*. Esses grupos foram, conforme constatou a autora, uma forma de várias mulheres se identificarem com o feminismo no período de 1970-1978. No caso das estudantes de Teologia, elas sofriam com a desqualificação de estarem na Faculdade de Teologia procurando marido e não para se qualificarem como teólogas e pastoras. O grupo de mulheres foi muito importante para o fortalecimento e a permanência das estudantes na Faculdade de Teologia, bem como para a sua entrada no ministério pastoral[16] .

O grupo de mulheres, na Faculdade de Teologia, iniciou com a leitura de um livro de Moema Viezzer que conta a história de uma mulher

16 Veja sobre isso no depoimento de Lori Altmann, p. 8ss.

boliviana, Domitila Barros de Chungara. No livro *Se me deixam falar*, destacou-se a luta de uma mulher pobre, descendente de indígenas, esposa de um minerador, durante a ditadura militar na Bolívia. Regene destacou ainda como um dos primeros livros lidos o da brasileira Heloneida Studart, *Mulher – Objeto de cama e mesa*, best-seller do feminismo brasileiro, no qual a autora denunciou a situação da mulher como objeto e não como sujeito da história. Destacou-se, novamente, o tema da sexualidade na reflexão do grupo de mulheres na Faculdade de Teologia e, ao mesmo tempo, a discussão sobre a realidade contextual e histórica da mulher brasileira e latino-americana. No processo reflexivo do grupo, percebeu-se, além da categoria mulher, a inclusão da categoria mulheres. Joana Maria Pedro (2005, p. 77-98) aponta para as diferentes categorias de análise utilizadas pelas feministas.

A entrevistada cometeu um equívoco quando se referiu ao livro *Mulher e luta de classes*, dizendo que também era da autora Heloneida Studart. De fato, ela está se referindo ao livro de Heleieth I. B. Saffioti, de 1976, *A mulher na sociedade de classe – Mito e realidade*. O livro de Betty Friedan, *Mística feminina*, e o de Simone de Beauvoir, *O segundo sexo*, foram citados depois das leituras das brasileiras e latino-americanas. Os nomes das mulheres que foram citados por último são os das teólogas feministas: três autoras alemãs e uma brasileira.

Também Silvia de Oliveira Schünemann, que não foi estudante de Teologia, atua como consultora, já trabalhou como pedagoga e gestora de ONGs. Ela também participou de grupos de consciência e leituras, e a esse respeito informou: "Me lembro da primeira publicação 'Mulher, objeto de cama e mesa', depois disso vieram várias" (Schünemann, 1992, p. 9). Já a professora e pastora Wanda Deifelt apontou para:

> A revista Encontros com a Civilização Brasileira, nos anos 80, publicou muitas matérias sobre o movimento de mulheres. A coletânea editada por Rosaldo e Lamphere, A mulher, a cultura, a sociedade foi muito discutido. O livro da Chauí, Repressão Sexual, esta nossa (des)conhecida, também nos marcou. As análises da H. Safiotti, sobre as mulheres trabalhadoras, influenciou minha análise social (fusão do marxismo com o feminismo). Em termos de teologia feminista, os livros de Rosemary Ruether e Elizabeth Fiorenza, em inglês, foram um marco (DEIFELT, 2008, p. 6).

Wanda, também participante ativa do grupo de mulheres na Faculdade de Teologia, em seu depoimento destacou que leu, primeiramente, livros que enfatizavam a relação entre mulher, cultura e sociedade, ressaltando o livro *A repressão sexual*, "esta nossa (des)conhecida". Ela afirmou que a sua análise social (fusão do marxismo com o feminismo) se deu a partir das análises de Heleieth I. B. Saffioti sobre as mulheres trabalhadoras. Em seu depoimento, Wanda também citou por último os livros sobre Teologia Feminista, destacando-se, em suas leituras, duas autoras americanas.

A pastora indigenista Lori Altmann (2008, p. 12) atuando como professora, expressou-se assim: "Rosemary Ruether era uma delas. Poxa, agora não consigo me lembrar na época... Rose Marie Muraro na faixa do feminismo no Brasil [...]".

A pastora metodista Nancy Cardoso Pereira, muito atuante no movimento ecumênico, trabalhando na Comissão Pastoral da Terra, assim se expressou:

> [...] minhas primeiras leituras foram de discussão entre marxismo e feminismo... Muito das teóricas francesas e alemãs; no estudo dos clássicos do marxismo a relação entre família-propriedade-estado chamou muito minha atenção... Os textos das teólogas chegaram pra mim muito depois! E num primeiro momento mais da leitura feminista da Bíblia o que me deu um rumo de estudo e de pesquisa (Pereira, 2008, p. 6).

Nancy deixou também claro que as suas primeiras leituras foram de discussão entre marxismo e feminismo. A aproximação com a Teologia Feminista foi um ato segundo, como foi possível ler em sua entrevista: "Os textos das teólogas chegaram pra mim muito depois!" Essas leitoras que procuraram fazer uma discussão entre marxismo e feminismo, provavelmente, estejam também se referindo a uma discusssão entre a luta geral e as lutas específicas. Essa relação conflituosa entre luta geral e lutas específicas no que diz respeito ao feminismo brasileiro foi discutido por Joana Maria Pedro (2006b) no texto "Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978)". Nem sempre as lutas das mulheres foram entendidas como prioritárias, gerando vários conflitos nos partidos de esquerda e nos movimentos populares.

Margit Lemke, alemã, casada com pastor brasileiro, atuante no movimento de mulheres da Pastoral Popular Luterana, narrou:

> Este livro que te mostrei... "Die Revolution hat nicht Stattgefunden" (A Revolução que não aconteceu). Eu tinha lido de Rose Marie Muraro "A sexualidade da mulher brasileira" que achei um livro fundamental e de Doris Lessing "O Caderno Dourado". Foram livros que descreviam o que eu pensava. Achei isso fora do sério. Os livros de literatura de Dora Lessing sobretudo. Ali estava o que eu pensava. Ela lia os meus pensamentos. Fora do sério! (Lemke, M., 2008, p. 8).

O depoimento de Margit apontou fortemente para as inter-relações de literatura feminista estrangeira e literatura brasileira. Ela chamou a atenção sobretudo para o livro de Doris Lessing *O caderno dourado*, mostrando uma forte identificação com ele. Doris Lessing é também uma autora que reside na Europa, em Londres. Margit afirmou em seu depoimento: "Ali estava o que eu pensava. Ela lia os meus pensamentos. Fora do sério!" Margit narrou que as leituras feministas realizadas se misturavam com a sua vida, afirmando aquilo que ela pensava.

Uma história da leitura feminista só pode ser feita com textos que as pessoas escrevem, com as citações, com as apropriações. Entendo "apropriações" segundo o sentido dado por Roger Chartier (1998, p. 7ss), de prática que se apodera de determinados textos ou conceitos, deles fazendo uso que não corresponde necessariamente à vontade de quem os produziu. Para o autor, é necessário que se reconheça a pluralidade das leituras possíveis de um mesmo texto, em função das disposições individuais, dos contextos culturais e sociais de cada um(a) dos(as) leitores(ras). Provavelmente, muitas apropriações das leituras feministas realizadas pelas entrevistadas nem sempre foram semelhantes ao desejo de quem escreveu os textos. Entretanto, esse tipo de história só é possível com as pessoas que deixam um legado de textos escritos. Muitas pessoas não fazem isso, isto é, não escrevem, não registram. Nesse caso, somente a fonte oral pode dar conta dessa narrativa histórica da história da leitura. Foi o que se percebeu com as leituras realizadas pelas entrevistadas.

As entrevistadas citaram autoras brasileiras, latino-americanas, europeias e americanas. As leitoras brasileiras ligadas à instituição IECLB

estavam em contato com aquilo que ocorria internacionalmente. A irmã diaconisa e psicólóga Hildegar Hertel lembrou: "A mulher pobre na história da América Latina. Outras autoras nacionais e internacionais. Artigos pertinentes ao meu envolvimento. A revista WOMEN do setor feminista da Federação Luterana Mundial" (Hertel, 2008, p. 5).

O contato com os organismos ecumênicos internacionais, como a Federação Luterana Mundial (sede em Genebra), e a leitura de uma revista feminista, editada por essa instituição, foram apontados pela irmã diaconisa luterana como fundamental para o seu engajamento social e eclesiástico. A leitura feminista conduziu a uma prática social.

É possível constatar, a partir dos depoimentos das entrevistadas, a circulação internacional da teoria feminista. Claudia de Lima Costa (2003, p. 254-259), no artigo "As teorias feministas nas Américas e a política transnacional da tradução", lembra que é importante refletir sobre a circulação de teorias dentro do campo feminista, levando em conta o trânsito entre o hemisfério norte, tradicionalmente visto como emanador, e o hemisfério sul das Américas, que seria o receptor das teorias. No entanto, percebi que as entrevistadas não foram simplesmente receptoras, fizeram mais uma "apropriação" da teoria feminista para dentro do seu contexto. No entanto, algo importante a ser considerado numa história da leitura e na circulação das teorias feministas é o que a autora citada chama de "tradução cultural". Para Costa (2004, p. 187-196), a tradução cultural é um espaço privilegiado para se elaborarem análises críticas sobre a política de representação e as assimetrias entre linguagens no deslocamento das teorias feministas por espaços geopolíticos diferentes. Entendo que a tradução cultural é mais fácil de perceber e avaliar a partir de um texto escrito, mas é mais complicado de perceber as suas influências num depoimento oral. No entanto, também o depoimento oral sobre determinada leitura feminista já passou por um processo de tradução pessoal, que precisa considerar o gênero, etnia e classe social, bem como o contexto sócio-histórico-cultural.

É importante frisar, ainda, que essa comunidade de leitoras por mim entrevistadas está citando feministas, teólogas, revistas internacionais, com ênfase em feministas alemãs e americanas. Em outras comunidades de leitoras feministas, certamente as ênfases seriam outras.

Já a pastora aposentada Edna Moga Ramminger, primeira a ser ordenada ao ministério pastoral na IECLB, em 1982, chamou atenção para a literatura feminista panfletária. Ela disse:

> Nos anos 80 circulavam vários livretos, cartilhas de estudo (época de material mimeografado) que tratavam de feminismo. Elaborados pelo Centro Ecumênico de Capacitação e Assessoria (CECA) e até Serviço Social de prefeituras (como de São Paulo) serviam de material de estudo para os nossos grupos (Ramminger, 2008, p. 5).

A entrevistada colocou em pauta um tipo de literatura muito importante para o trabalho popular e comunitário. As feministas também procuraram traduzir de forma simples a teoria feminista. Isso foi muito importante para as pastoras que trabalhavam com mulheres, seja no movimento popular ou na comunidade eclesial. As autoras Branca M. Alves e Jacqueline Pitanguy (2003, p. 70) apontam que nas décadas de 1960 e 1970 "houve uma significativa expansão da literatura científica e de ficção a respeito da mulher. Multiplicaram-se os jornais e revistas, panfletos e outras publicações feministas". As feministas, através das diferentes literaturas que produziram, procuraram tornar popular – isto é, acessível e inteligível – o que era teórico.

Até aqui relatei o que as mulheres entrevistadas registraram sobre as leituras feministas realizadas. Passarei agora a destacar o que os homens entrevistados disseram em seus depoimentos sobre as leituras feministas que realizaram.

Inácio Lemke, pastor, que trabalhou como coordenador da Comissão Pastoral da Terra, apontou:

> Não sei como responder isso aqui. (...) acho que foi toda a conjuntura da época. As leituras feministas estavam muito presentes e nas reuniões junto com mulheres... Também toda a leitura da bíblia. Isso com certeza é importante lembrar, até porque isso influenciou na formulação de pregações, textos, dando uma outra visão. (…) Depois também teólogas (…) na Europa (...) Dorothee Sölle, Luise Schottroff. (…) (Lemke, I., 2008, p. 12).

O entrevistado disse: "não sei como responder isso aqui". No entanto, ele lembrou que foi toda uma conjuntura da época, colocando as leituras feministas em pauta, pois as mulheres também estavam presentes na reunião e, certamente, reivindicavam direitos e deveres iguais. Ele também

apontou para a leitura popular da Bíblia, onde se procurou visibilizar as mulheres como protagonistas, sendo uma ferramenta importante para o engajamento das mulheres no trabalho pastoral e nos movimentos populares. Inácio narrou que esse novo jeito de ler a Bíblia influenciou as suas pregações, a elaboração de seus textos, proporcionando-lhe uma nova visão. O pastor lembrou, citou e destacou a leitura de duas teólogas alemãs feministas: Dorothee Sölle e Luise Schottroff.

Nelson Kirst, pastor e professor de Teologia, afirmou: "Não poderia indicar uma leitura específica. Minhas leituras feministas foram sobretudo documentos, posicionamentos, e textos esparsos. Nunca cheguei a estudar o assunto de maneira profunda e sistemática" (Kirst, 2008, p. 7). Da mesma forma, o pastor e atualmente editor da revista *Novo Olhar*, João Arthur Müller da Silva, disse: "Li muitos textos avulsos de teólogas e pensadoras. Não lembro de algum livro em especial" (Silva, 2008, p. 5).

Silmar Hemp (2008, p. 5), agrônomo, e Gernote Kirinuns (2008, p. 10), atualmente professor de Filosofia, não fizeram nenhuma menção a qualquer leitura feminista que os tenha influenciado. Günter Adolf Wolff (2008, p. 5), pastor, respondeu: "Artigos dos jornais da esquerda e publicações da esquerda".

Já o pastor e professor universitário Martim Dreher (2008, p. 6) respondeu: "A necessidade provocada pela atividade acadêmica levou-me à leitura de autoras como Phyllis Trible, Letty M. Russel, Ute Weinmann, Susanne Heine, Edith Ennen, Rosemary Ruether, Eleanor McLaughlin, Ranke-Heinemann, [...]". Ele citou teólogas feministas alemãs e americanas. Enquanto Silvio Meincke (2008, p. 6) relatou: "Li livros de Marta Suplicy e de Rose Marie Muraro". Ele apontou para duas feministas brasileiras.

O único homem entrevistado que citou Simone de Beauvoir como primeira leitura foi Vitor Westhele, pastor e atuando hoje como professor universitário nos Estados Unidos. Ele afirmou: "Primeiro foi Simone de Beauvoir, logo a seguir vieram Mary Daly e Angela Davis. Depois disso é impossível de enumerar" (Westhele, 2008, p. 5). Vitor lembrou também de duas teólogas americanas.

Foi interessante perceber que os homens entrevistados responderam a essa questão de forma muito breve e geral. A maioria dos entrevistados não destacou nenhuma leitura de autora ou autor feminista. Vitor foi o único que lembrou Simone de Beauvoir. Foram mencionadas duas feministas

brasileiras, Marta Suplicy e Rose Marie Muraro. Os homens também citaram teólogas alemãs e americanas em relação a uma teologia feminista. Também destacou-se a importância da leitura popular da Bíblia, sublinhando a participação das mulheres.

Leituras feministas realizadas e identificações com o feminismo

Entendo identificação, de acordo com Stuart Hall, como um processo de "tornar-se", ou seja, uma construção, um processo nunca completado. Dessa forma, a identificação é "condicional" (Hall, 2000, p. 106). Hall, em sua análise sobre o pensamento de Foucault, afirma que "o corpo tem funcionado como o significante da condensação das subjetividades no indivíduo" (Hall, 2000, p. 121). Ante uma "identificação sexuada", muitas mulheres tiveram que se posicionar. Diante da ausência de participação das mulheres, procurou-se por uma identidade mais inclusiva, a partir de uma leitura popular da Bíblia.

A Bíblia é o livro sagrado das igrejas cristãs. De acordo com Eni Pulcinelli Orlandi (1987, p. 221), "a Bíblia é o principal espaço para instituir a verdade sobre qualquer temática e tornar um discurso legítimo. O discurso bíblico é caracterizado como aquele em que fala a voz de Deus ou representa a sua voz". Nesse sentido, é importante entender a nova hermenêutica bíblica que nasceu em meio aos movimentos populares, comunidades eclesiais de base e movimento de mulheres.

O historiador Roger Chartier, no artigo "Comunidade de leitores", no livro *A ordem do livros*, fez algumas considerações sobre a utilização do texto bíblico. Ele afirmou que "a fragmentação do texto bíblico, separado em unidades – capítulos e versículos –, pode propiciar uma leitura na qual seitas, grupos religiosos e indivíduos acabam se legitimando, conforme sua conveniência" Os fragmentos de textos e versículos bíblicos podem se tornar "verdades", sendo utilizados para justificar determinadas situações e relações sociais e políticas (Chartier, 1998, p. 19). A IECLB não procura fazer uma leitura fundamentalista da Bíblia, tendo como pressuposto exegético uma análise histórico-crítica. Isso significa que o versículo bíblico necessita ser entendido dentro do texto e o texto inserido em seu contexto.

A leitura popular da Bíblia surgiu nas décadas de 1970-980, sendo um outro jeito de ler a Sagrada Escritura, em que o método Paulo Freire – ver-julgar-agir – foi muito importante. A Bíblia estava relacionada à comunidade e a comunidade à realidade, em que buscou-se desenvolver um processo de conscientização e atuação dos cristãos na transformação da realidade. O termo "conscientização", na América Latina, remete especialmente ao pedagogo Paulo Freire, sendo definido como um processo de desenvolvimento através de um crítico conhecer e aprender de si mesmo e de seu contexto (ver Freire, 1980, p. 25). A leitura popular da Bíblia também teve influências das teóricas feministas, pois considerou não somente o contexto socioeconômico, mas também o cotidiano das mulheres brasileiras e latino-americanas, apontando para a necessidade de conscientização e de transformação da realidade. Esse novo jeito de ler a Bíblia foi apontado como importante pelas mulheres e pelos homens entrevistados.

Constatou-se, no entanto, diferenças e semelhanças nas leituras feministas realizadas pelas mulheres e pelos homens entrevistados. Muitos dos homens entrevistados falaram que a leitura feminista que realizaram foi devida ao seu trabalho profissional, seja pastoral ou acadêmico, e não se lembraram de nenhum livro em especial. Um depoente chegou a afirmar: "Nunca cheguei a estudar o assunto de maneira profunda e sistemática".

Chamou a atenção que, nesse período histórico, artigos de análise de conjuntura da América Latina eram prioridade nas leituras, depois vinha a literatura feminista e, num ato segundo ou até terceiro, livros ligados à Teologia Feminista, especialmente de teólogas alemãs e americanas. Destacaram-se nas entrevistas as relações que se procuraram fazer nas leituras do marxismo e do feminismo.

A organização de um grupo de mulheres, na Faculdade de Teologia, também possibilitou a leitura e a discussão coletiva de várias literaturas. Os homens entrevistados, no entanto, não relataram a leitura e a discussão coletiva de um livro. Algumas autoras feministas, especialmente brasileiras, foram citadas pelos homens e pelas mulheres, como Heloneida Studart, Rose Marie Muraro, Heleieth I. B. Saffioti. Dois livros foram bem marcantes para as mulheres: *Mulher – Objeto de cama e mesa* e *Se me deixam falar*.

Como afirmou Michelle Perrot (2005, p. 306), "existem, assim, livros-acontecimentos cujo impacto modifica a consciência dos leitores e que, ao provocar conversas, contatos e trocas, ganham corpo", fornecendo

"a muitas mulheres novos modelos de identidade". As leituras realizadas estavam em sintonia com a Segunda Onda do Feminismo, voltada para a busca de autonomia, igualdade, visibilização, direito ao corpo e ao prazer, na construção de uma nova identidade, isto é, mulheres como sujeitos da história. Chamou-me atenção que a leitura em especial de dois livros – *Se me deixam falar* (realidade da mulher boliviana) e *Mulher – Objeto de cama e mesa* – foi importante na formação do grupo de mulheres na Faculdade de Teologia em São Leopoldo. Sem dúvida, a leitura desses livros foi um acontecimento importante para uma geração de mulheres que estudou Teologia nesse período histórico. Bem como a articulação de uma leitura popular da Bíblia, dando enfoque à presença e à atuação das mulheres e à reflexão teórica de uma Teologia Feminista, articulada com teorias feministas, que naquele momento estavam circulando e sendo discutidas. Isso tudo em plena ditadura militar brasileira.

A autora Silvia Salvatici apontou em seu texto que as experiências das mulheres foram percebidas e reconhecidas como diferentes das experiências masculinas, servindo como desafio e crítica "à universalidade abstrata e neutra com a qual geralmente tendemos a identificar o ser humano. A experiência humana tem sido fragmentada em realidades múltiplas, marcadas significativamente por divisões de gênero" (Salvatici, 2005, p. 35). Isso também foi possível constatar na análise das entrevistas. Ambos, mulheres e homens, realizaram leituras feministas, mas o fizeram a partir de situações e interesses diferentes. Como é possível perceber na colocação de um dos entrevistados: "A necessidade provocada pela atividade acadêmica levou-me à leitura de autoras [...]".

Foi interessante perceber que a leitura e reflexão da literatura teológica feminista foi posterior à leitura da literatura feminista. Percebeu-se que as teólogas estavam muito ligadas à Teologia da Libertação, por isso também apontaram em suas leituras para livros sobre análise de conjuntura e marxismo. A entrevistada Lori Altmann também apontou uma crítica em seu depoimento em relação a essa questão. Para Gustavo Gutiérrez (1976, p. 24), "a teologia é reflexão, atitude crítica. Primeiro é compromisso de caridade, de serviço. A teologia vem *depois*, é ato segundo".

A Teologia Feminista veio mais tarde, também foi entendida como um ato segundo. As questões específicas relacionadas ao gênero e ao feminismo foram vistas, primeiramente, como "um desvio pequeno-burguês". De acordo com autora Céli Regina Jardim Pinto:

> O feminismo brasileiro nasceu e se desenvolveu em um dificílimo paradoxo: ao mesmo tempo que teve de administrar as tensões entre uma perspectiva autonomista e sua profunda ligação com a luta contra a ditadura militar no Brasil, foi visto pelos integrantes desta mesma luta como um sério desvio pequeno-burguês (Pinto, 2003, p. 45).

Isso também se refletiu na reflexão teológica brasileira e latino-americana. A Teologia Feminista nasceu como consequência do movimento feminista. Lori Altmann percebeu isso muito claramente. De acordo com o seu depoimento:

> Eu... eu acredito que a discussão sobre o feminismo e a questão de gênero dentro da própria Igreja, também sofreu limitações, que quando esse mesmo problema que havia nas esquerdas também havia dentro da Teologia da Libertação, no sentido de que havia uma questão maior que era a questão da pobreza, a questão das classes sociais, e que qualquer outra questão, étnica, ou questão de gênero ou qualquer outros recortes eram considerados... ou a opção de sexual... usar a linguagem politicamente correta, não me lembro... era considerada então como um dividir, como enfraquecer a luta que tinha que ser de todos, então, ahn, num período em que se dizia então que a Teologia da Libertação tava... tava se enfraquecendo, tava sendo deixada de lado, na verdade ela tava se reformulando, então houve diferentes teologias da libertação... então, as facetas se diversificam, né, e se enxergam mais certos sujeitos que antes estavam sob a categoria pobres estavam invisibilizados, então, acho que essa discussão de gênero, feminista, ela surge num segundo momento dentro da própria Teologia da Libertação (Altmann, 2008, p. 22).

Lori apontou para um aspecto muito interessante. Ela afirmou que a discussão feminista e a questão de gênero sofreram limitações dentro da Igreja, pois estas não eram consideradas prioritárias. A Teologia da Libertação passou por um processo de reformulação, onde se visibilizou aqueles e aquelas que estavam sob a categoria "pobres". A discussão feminista surgiu como um segundo momento dentro da Teologia da Libertação.

Wanda Deifelt (2004, p. 172) afirmou que somente a partir de 1993 as teólogas começaram a empregar o termo "feminista", assumindo "gênero" como categoria de análise. A autora Silvia Regina de Lima Silva (1994) falou na II Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas sobre "Teologia Feminista Latino-americana: intercâmbios". Ela se baseou na teóloga Ivone Gebara, que apresenta a história da Teologia Feminista na América Latina em três momentos ou fases.

Essas fases não são cronológicas, nem se apresentam na forma de superação de uma fase a outra. O primeiro momento ou fase foi a descoberta da mulher como sujeito histórico oprimido. O segundo momento foi denominado de "feminização dos conceitos teológicos". A terceira fase foi caracterizada pelo repensar das questões da identidade feminina, da antropologia, da cosmologia e da teologia que sustentam o discurso patriarcal, pois a Teologia Feminista supõe uma mudança radical na forma de pensar o mundo, as relações entre as pessoas com a natureza e a divindade.

Silvia Regina de Lima Silva (1994) também lembrou que Ivone Gebara salientou que a Teologia da Libertação, mesmo oferecendo uma visão mais coletiva de Deus e enfatizando a natureza social do pecado, não conseguiu mudar a antropologia e a cosmologia patriarcais nas quais se baseia o Cristianismo. A partir dessas considerações foi possível perceber as influências das teorias feministas na articulação de uma teologia feminista brasileira e latino-americana.

Segundo Jean Marie Goulemot, o ato de ler sempre produz sentido e essa prática é feita a partir de um lugar cultural. Nesse caso, a leitura não é simplesmente encontrar o sentido desejado por quem escreveu, o que implicaria consciência entre o sentido desejado e o sentido percebido. Ler é constituir, e não reconstituir um sentido (Goulemot, 1996, p. 107-108). A utilização desse conceito de leitura me ajudou a entender as diferenças nas leituras feministas realizadas por homens e mulheres luteranas. Realizar determinadas leituras foi uma estratégia e teve como objetivo produzir sentido, especialmente para as mulheres, proporcionando e justificando sua entrada em espaços antes ditos masculinos, como o estudo da Teologia e o ministério pastoral. As leituras feministas realizadas pelas mulheres questionaram teologias e práticas pastorais.

As leituras feministas realizadas pelos homens, sem dúvida, também questionaram teologias e práticas pastorais. Inácio Lemke (2008, p. 13)

disse que, como pastor, sempre procurou colocar as ideias feministas em seu trabalho, como, por exemplo, tomar cuidado com a linguagem, procurando sempre utilizar uma linguagem inclusiva, além de tomar cuidado com as mensagens dos cultos, bem como a busca de uma relação mais igualitária no cotidiano familiar. Ele também disse que sempre desafia as mulheres a falarem: "Puxa, mulherada, vocês têm que falar, eu não vou falar por vocês, vocês é que têm que lutar, ajudar a criar espaços... estou aí ao lado de vocês.... continuo apoiando. Considero-me, sim, alguém que luta pra avançar esse movimento, sim". S

ilvio Meincke (2008, p. 8) disse que ele procura praticar no dia a dia, na relação familiar, a luta por direitos e deveres iguais. Percebeu-se também nas falas dos homens que "o pessoal é político". Que as leituras feministas realizadas trouxeram mudanças não só para o trabalho, mas também para o cotidiano familiar.

As leituras que as mulheres realizaram constituíram-nas como sujeitos históricos, afirmando o direito de dizer a sua palavra, fazer as suas escolhas, lutar pelos seus direitos como profissionais (teólogas e pastoras), direito ao prazer, ao cuidado do corpo. A leitura realizada pelos homens os constituiu como profissionais (pastores e professores) que trabalhavam com mulheres, sendo uma conjuntura da época, como afirmou um dos entrevistados. No entanto, muitos entrevistados também apontaram para mudanças no seu cotidiano familiar, na relação com a esposa, e com as próprias companheiras de trabalho, no uso da linguagem inclusiva, na luta por direitos e deveres iguais. Um dos entrevistados respondeu que a identificação com o feminismo era, para ele, "parte do projeto de humanização e de direitos humanos" (Westhele, 2008, p. 5).

As entrevistas apontaram para uma geração de mulheres e homens que tiveram uma participação teológica e pastoral significativa num momento crucial da história brasileira. As leituras realizadas serviram de suporte teórico para o repensar teológico e pastoral na IECLB, em que as leituras feministas contribuíram para a abertura de novos horizontes e possibilidades. No entanto, ainda é necessário avançar na luta contra a hierarquia de gênero, conforme apontou a pastora aposentada Edna Ramminger (2008, p. 7): "o número de mulheres em funções de direção ainda é muito pequeno".

Considerações finais

Através do horizonte aberto pelas entrevistas, foi possível perceber a circulação de diversas literaturas feministas, destacando-se a leitura de teólogas feministas alemãs e americanas. Teólogas brasileiras ou latino-americanas foram pouco citadas pelas mulheres e homens entrevistados. A leitura popular da Bíblia, numa perspectiva de valorização da mulher, ou das mulheres, esteve muito presente. A reflexão sobre as memórias das leituras feministas realizadas possibilitou perceber uma mudança nas perspectivas, isto é, a busca de uma Teologia Feminista própria, ou seja, brasileira e latino-americana, e de uma prática pastoral comprometida com as lutas populares, em que as experiências das mulheres se tornaram fonte de labor teológico.

As leituras feministas, que as mulheres e os homens de confissão luterana realizaram, fazem parte de uma história coletiva, ligada a uma luta em busca de igualdade nas diversas relações, seja na família, na sociedade ou na igreja. Perceber a historicidade das leituras feministas realizadas apontou para a pluralidade e a complexidade e suas múltiplas perspectivas nas relações que se estabeleceram ou não entre movimentos de mulheres, feminismos e a IECLB. A reflexão sobre as leituras feministas realizadas, sem dúvida, poderá ajudar no avançar da luta por igualdade. Romper a hierarquia de gênero continua sendo um desafio, pois essa hierarquia não foi abolida com a ditadura militar, em 1989.

Entrevistas

ALTMANN, Lori. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 23/4/2008, São Leopoldo (RS). Gravada e transcrita por Claudete Beise Ulrich. Acervo LEGH/UFSC.

BAESKE, Sibyla. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 13/5/2008, via e-mail, São Leopoldo (RS). Acervo LEGH/UFSC.

BERGER, Christa. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 23/6/2008, via e-mail, Porto Alegre (RS). Acervo LEGH/UFSC.

DREHER, Martin Norberto. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 24/4/2008, via e-mail, São Leopoldo (RS). Acervo LEGH/UFSC.

DEIFELT, Wanda. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 28/3/2008, via e-mail, Decorah, IA 52101 EUA. Acervo LEGH/UFSC.

HEMP, Silmar. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 18/4/2008, via e-mail, Chapecó (SC). Acervo LEGH/CFH.

HERTEL, Hildegard. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 15/7/2008, via e-mail, São Leopoldo (RS). Acervo LEGH/CFH.

KIRINUS, Gernote. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 23/3/2008, via e-mail, Curitiba (PR). Acervo LEGH/UFSC.

KIRST, Nelson. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 13/6/2008, via e-mail, São Leopoldo (RS). Acervo LEGH/UFSC.

LAMB, Regene. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 24/3/2008, via e-mail, Cachoeira do Sul (RS). Acervo LEGH/UFSC.

LEMKE, Inácio. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 22/3/2008, Jaraguá do Sul (SC). Gravada, transcrita e organizada por Claudete Beise Ulrich. Acervo LEGH/UFSC.

LEMKE, Margit. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 30/4/2008, Rio das Antas (SC). Gravada, transcrita e organizada por Claudete Beise Ulrich. Acervo LEGH/UFSC.

MEINCKE, Silvio. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 21/1/2008, via e-mail, Schwäbisch Hall – Alemanha. Acervo LEGH/UFSC.

PEREIRA, Nancy Cardoso. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 19/10/2008, via e-mail, Volta Redonda (RJ). Acervo LEGH/UFSC.

PANKE, Rita Marta. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 17/1/2008, Santa Cruz do Sul (RS). Gravada, transcrita e organizada por Claudete Beise Ulrich. Acervo LEGH/UFSC.

RAMMINGER, Edna. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 2/3/2008, Rio Claro (SP), via e-mail. Acervo LEGH/UFSC.

SCHÜNEMANN, Silvia de Oliveira. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 23/6/2008, via e-mail, São Paulo (SP). Acervo LEGH/CFH.

SILVA, João Artur Müller. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 20/5/2008, via e-mail, São Leopoldo (RS). Acervo LEGH/CFH.

WESTHELE, Vitor. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, em 1/3/2008, via e-mail, St. Chicago, IL – EEUU. Acervo: LEGH/UFSC.

WOLFF, Günter Adolf. Entrevista concedida a Claudete Beise Ulrich, 24/3/2008, via e-mail, Condor (RS). Acervo: LEGH/UFSC.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. O lugar da História Oral. In: _____. *Ouvir contar*: Textos em História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004. p. 13-31.

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. *O que é feminismo.* São Paulo: Brasiliense, 2003.

CHARTIER, Roger. *A ordem dos livros:* leitores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII. 2. ed. Brasília: UnB, 1998.

COSTA, Cláudia de Lima. As publicações feministas e a política transnacional da tradução: reflexões do campo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, v. 11, n. 1, p. 254-264, 2003.

_____. Feminismo, tradução, transnacionalismo. In: COSTA, Cláudia de Lima; SCHMIDT, Simone Pereira (Org.). *Poéticas e políticas feministas*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2004, p. 187-196.

DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da Teologia Feminista. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia*: Interpretações e perspectivas. São Paulo/Belo Horizonte: Paulinas/Loyola/Soter, 2004.

FAVARO, Cleci Eulália. História Oral e memória. *Humanas*, Porto Alegre: IFCH, v. 16, n. 1, jan./jun. 1993.

FREIBERG, Maristela Lívia. *Retratos do processo de formação e atuação das primeiras pastoras da IECLB* – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Dissertação (Mestrado) – Escola Superior de Teologia. Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia. São Leopoldo, 1997.

FREIRE, Paulo. *Conscientização:* teoria e prática da libertação – Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. Trad. Kátia de Mello e Silva. São Paulo: Cortez & Moraes, 1980.

GOULEMOT, Jean Marie. Da leitura como produção de sentido. In: BOURDIEU, Pierre;

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*: perspectivas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

HIRATA, Helena et al. *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

HOBSBAWM, Eric. A revolução cultural. In: _____ *Era dos extremos*: o breve século XX – 1914-1991. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 314-336.

JARSCHEL, Haidi. Algumas reflexões sobre o ministério feminino. In: L. HOCH (ed.). *Formação teológica em terra brasileira*: Faculdade de Teologia – 1946-1986. Edição comemorativa. São Leopoldo, Sinodal, 1986, p. 144-145.

MALUF, Marina. *Ruídos da memória*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOLTMANN, Jürgen. *Teologia da Esperança*: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã. São Paulo: Herder, 1971.

NECKEL, Roselane. *Pública vida íntima* – a sexualidade nas revistas femininas e masculinas (1969-1979). Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. *A linguagem e seu funcionamento*: as formas do discurso. Campinas: Fontes, 1987.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria de gênero na pesquisa histórica. *História*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/his/v24n1/a0v24n1.pdf>. Acesso em 29 jun. 2008.

_____. Os sentimentos do feminismo. In: ERTZOGUE, Maria Haizenreder; PARENTE, Temis Gomes (Org.). *História e sensibilidade*. Brasília: Paralelo 15, 2006a. p. 255-270.

_____. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). *Revista Brasileira de História*, v. 26, p. 249-272, 2006b.

_____. *Movimento de mulheres e feminismos em tempos de ditadura militar no Cone Sul (1964-1989)*. Projeto de pesquisa (março de 2007 a fevereiro de 2010) aprovado pelo CNPq. Universidade Federal de Santa Catarina, 2007, 23p.

_____. O feminismo que veio do exílio: memórias de uma segunda onda no Brasil, na Argentina e no Uruguai (1964-89). In: REIS, Daniel Aarão; ROLLAND, Denis. (Org.). *Modernidades alternativas*. Rio de Janeiro: FGV, 2008a. p. 157-169.

_____. *Os feminismos e os muros de 1968, no Cone Sul*. Texto preparado e apresentado na mesa-redonda "1968 – Cultura e Feminismo" no Simpósio Internacional "O ano de 1968: permanências e mudanças", ocorrido na Unisinos, em São Leopoldo (RS) entre 14 e 17 de outubro de 2008b.

PERROT, Michele. *As mulheres ou os silêncios da história*. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2005.

PINTO, Céli Regina Jardim. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2003.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Projeto História*, n. 15, São Paulo: EDUC, p. 13-49, abr. 1997.

PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2001.

ROMANO, Luis Antonio Contatori. A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960. Campinas/São Paulo: Mercado das Letras/Fapesp, 2002.

RUETHER, Rosemary R. *Sexismo e religião*: rumo a uma teologia feminista. Trad. Walter Altmann e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal. 1993.

SALVATICI, Silvia. Memórias de gênero: reflexões sobre a história oral de mulheres. Associação Brasileira de História Oral. *História Oral,* Recife: CNPq, v. 8, n. 1, 2005.

SCHÜNEMANN, Rolf. *Do gueto à participação*: o surgimento da consciência sociopolítica na IECLB entre 1960 e 1975. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

SCHWANTES, Milton. Entrevista: A teologia e o direito dos pobres. Disponível em: <amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=7288 &cod_canal=46>. Acesso em: 14 jan. 2009.

SILVA, Sílvia Regina de Lima. Teologia Feminista Latino-Americana: intercâmbios. II Consulta de Teologia e Culturas Afro-americanas e Caribenhas. São Paulo, 7-11 de novembro

de 1994. Disponível em: http://ospiti.peacelink.it/zumbi/afro/atab/cons22.html. Acesso em: 14 jan. 2009.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, 16 (2): 5-22, jul/dez. l990.

STRÖHER, Marga J. A história de uma história – o protagonismo das mulheres na Teologia Feminista. *História UNISINOS,* v. 9, n. 2, p. 116-123, 2005.

SUAIDEN, Silvana. Questões contemporâneas para a teologia: provocações sob a ótica de gênero. In: SOTER (Org.). *Gênero e teologia:* interpelações e perspectivas. São Paulo/Belo Horizonte: Paulinas/Loyola/Soter, 2004. p. 143-152.

ULRICH, Claudete Beise. *Movimento de mulheres e feminismos em tempos de ditadura militar (1964-1989) e a relação com a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB):* Relatório Projeto Pós-doutorado. Bolsista Pós-Doutorado Junior CNPq: Supervisora de pesquisa: Profª Dra. Joana Maria Pedro (período dezembro/2007 a novembro/2008). Universidade Federal do Estado de Santa Catarina (UFSC). Programa de Pós-graduação em História. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. (janeiro de 2009).

Resumo: O presente artigo objetiva refletir sobre as leituras feministas realizadas por homens e mulheres ligados à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil e a sua identificação com os feminismos no período da ditadura militar (1964-1989). A fonte oral foi uma das principais fontes de pesquisa. A questão central foi o tipo de leitura feminista realizada. Foram constatadas diferenças e semelhanças nas leituras realizadas pelas mulheres e pelos homens luteranos entrevistados, constituindo e questionando o gênero, produzindo transformações na reflexão teológica e na prática pastoral daquele período histórico.

Palavras-chave: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil; leituras feministas; identificações com feminismo; gênero; ditadura militar.

Lutheran women and men: feminist readings and identification with feminism in times of military dictatorship in Brazil (1964-1989)

Abstract: This article reflects on the feminist readings made by women and men connected to the Evangelical Church of Lutherana Confession in Brazil and their identification with feminism in the military dictatorschip period (1964-1989). The oral source was a major source of research. The central issue was about which kind of feminist reading was used. Similarities and differences were found in the readings performed by the interviewed Lutheran women and men, constituting and questioning gender, producing changes in theological reflection and pastoral practices of that historical period.

Keywords: Evangelical Church of Lutheran Confession in Brazil; feminist readings; identification with feminism; gender; military dictatorship.

Viuvez, gênero e oralidade: recuperando os sujeitos invisíveis nos "anos de chumbo" (Brasil, 1970-1980)

Lídia Maria Vianna Possas*

O presente artigo tem como objetivo analisar a *viuvez* pensada para além de uma conotação semântica, tomando-a como objeto de estudo de modo a contemplar os sujeitos invisíveis, concretos, comprimidos em uma única palavra que os institui, procurando revelar múltiplas histórias de uma dupla perspectiva: de um estranhamento, não só conceitual – o que significa essa condição na sociedade ocidental? –, e como representação exteriorizada em práticas e significados ao longo da história consruída por atributos, sentidos que vêm colaborando para a manutenção de estereótipos e da não existência do sujeito, como sugeriu Judith Butler, de *abjetos,* ou melhor, os "não sujeitos".

No Brasil, no alvorecer do século XXI, mais precisamente após 2003, o termo *"viúva"* reapareceu com certa periodicidade nos jornais de grande circulação com usos distintos de crítica à ação política do governo, aos efeitos da Lei da Anistia[1] , como movimento a favor da fidelidade partidária ante as eleições para os governadores dos Estados e até como

* Professora da Universidade Estadual Paulista (Unesp/Marília) e coordenadora do Grupo de Pesquisa Cultura e Gênero.

1 A Lei nº 6.683/1979, conhecida como Lei da Anistia, foi sancionada em pleno regime militar pelo presidente João Baptista Figueiredo diante da pressão de grupos e vítimas da repressão militar e de entidades em prol da redemocratização. Foi a solução legal e a forma política encontrada para a transição. (Fonte: "Lei de Anistia completa 30 anos cercada de polêmica". Disponível em <www.globo.com>. Acesso em: 28 ago. 2009.

ajustes dos planos econômicos frente à crise financeira. Em várias crônicas de jornalista renomados como Elio Gaspari, Jânio de Freitas e Carlos Heitor Cony, a palavra "viúva" designou metáforas de sentidos diversos, como pode-se ler nas passagens: "Depois, recorreu à mais elementar das construções keynesianas para evitar o desastre e foi buscar na *Bolsa da Viúva* o remédio para a intoxicação" (Gaspari, 2008); a "estratégia petista de investida sobre as '*viúvas de Alckmin*'" (Freitas, 2008); e na mesma direção: "Nas últimas semanas, deixaram o pólo oposicionista alguns expoentes do que se convencionou chamar '*as viúvas de FHC*', grupo que teve importância nos governos de Fernando Henrique [...]" (Freitas, 2008). Observam-se os "usos e abusos" da expressão, quase sempre (des)qualificando procedimentos e práticas, sem uma contextualização apropriada e com uma generalização perniciosa que reforça o estereótipo. Houve uma pródiga utilização, por exemplo, em uma entrevista intitulada "*Viúvas da esquerda* são risco para Lula" (Fraga, 2003), na qual o historiador Luiz Felipe de Alencastro analisou as potencialidades do governo Lula, recém-eleito (2003/2006-2007/2010), diferenciando de FHC (1995/1998-1999/2002), imputando um sentido ideológico ao termo ao referir-se às expectativas das esquerdas no Brasil: "É uma coisa perigosa, uma espécie de polarização no Brasil e de uma série de *viúvas da esquerda* do mundo inteiro, que começam a achar que Lula pode resolver os recalques acumulados nesses tempos todos".

Portanto, a viúva e a viuvez tornaram-se termos assumidos como abstrações de cunho universalista que, indiferentemente utilizados, permitiram múltiplas interpretações no âmbito das discussões e debates políticos como algo dado, residual cristalizado pela cultura ocidental, como aquilo que ficou em desamparo, em abandono, que poderia ser reutilizado sem compromisso com a existência de indivíduos concretos. Em matéria recente, "A lata de lixo da história" de 15/01/2010, o jornalista Cony (2010) apontou na direção de certa concretude ao retomar a ideia e se posicionar diante de um protagonismo feminino desse estado civil ao dizer: [...] não acompanhei em detalhes o julgamento da *viúva de Mao Tsé Tung* em Pequim. Não é o meu gênero. *Não curto viúvas* [...]"

Logo retomando o sentido formal e jurídico como a perda de um dos cônjuges, a viuvez permanece normatizada por discursos, por instituições e pelo cotidiano da sociedade burguesa, desconsiderando, no entanto, a dimensão subjetiva da presença de sujeitos específicos, com dis-

tintas identidades ali encarceradas, submersas na representação da morte, do trajar preto, do luto e da reclusão. O trabalho de pesquisa[2], que teve início recente, visa portanto (re)tomar o conceito a partir da ideia de que existem "feixes" em uma totalidade maior organizada – a viuvez –, sendo que esta obscurece e anula as experiências e subjetividades dos indivíduos, que não sendo vistos como sujeitos, acabam por inviabilizar as permutações possíveis e as posições complexas muitas vezes assumidas.

É nesse caso que tomo como foco a "viuvez compulsória" originária nos *anos de chumbo* das ditaduras militares latino-americanas, mais precisamente no Brasil no período de repressão entre as décadas de 1970 e 1980, procurando evidenciar a complexidade de um dos "feixes" dessa totalidade dada a partir de questões como: por que o estado da viuvez não foi contemplado nas imagens simbólicas das formas de sobrevivência de mulheres contra a ditadura, como observamos na presença e na ação das mães, avós, irmãs e filhas? O *"familismo"* e o *"maternalismo"* foram os critérios e fundamentos recorrentes de legitimidade da palavra pública, mais especificamente no caso da Argentina pós-ditatorial, conforme ressalta Jelin (2009). Tanto os militares como o movimento de direitos humanos fizeram uso da *matriz familiar* como o *locus* dos seus discursos de legitimação e de confrontação política, sendo que as definições familísticas tradicionais dominaram (e ainda dominam) em grande parte as organizações de direitos humanos.

Como lugares de memória, os ritos comemorativos que se sucederam com o processo de redemocratização pós-1980 na Argentina, e mais tarde no Brasil, refletiram as distintas lutas de identidades nos combates de sentidos do passado, embora as vozes da viuvez nem sequer foram levantadas, permanecendo em nossos dias silenciadas. Mesmo com a proposta de criação de uma Comissão Nacional da Verdade no Brasil[3], com

2 O projeto denomina-se *A viuvez em tempos de ditadura no Brasil e na Argentina nos anos 70-80: representações, identidades e subjetividades.*

3 Trata-se da formação de um grupo de trabalho que deverá redigir um projeto de lei sobre a comissão, parte do 3º Programa Nacional de Direitos Humanos, assinado em Brasília (21/12/2009) pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Se aprovada pelo Congresso, a Comissão da Verdade deverá divulgar relatórios anuais com a "apuração e o esclarecimento público das violações de direitos humanos" praticadas durante o regime militar (1964/1985). Ver o site da Comissão de Direitos Humanos e Legislação Participativa do Senado Federal (www.senado.gov.br/sf/atividade/comissoes/comissao.asp?origem=SF&com=834).

o objetivo de apurar casos de violação de direitos humanos durante o regime militar, incluindo o levantamento de possíveis responsáveis, a presença da viuvez ainda é nebulosa. Observo que muitas mulheres que tiveram seus *companheiros* sequestrados e assassinados eram oficialmente casadas e logo vivenciaram a condição de viúvas. Por que a apropriação da memória do passado seleciona, e solapa, a sua presença como atores, como protagonistas em processos históricos? Em algum momento, os feminismos em suas distintas perspectivas, como movimentos sociais, deram conta dessa realidade? Ou ela foi ignorada diante do valor simbólico[4] , termo/palavra ainda repleto(a) de significações que naquele momento não seria oportuno para aglutinar pessoas, representar as lutas e as resistências[5] ?

Palavras como as *Mães, Irmãs, Avós,* carregadas de significados, foram paradoxos durante o período repressivo pelo seu uso ambíguo. Foram os termos preferencialmente escolhidos e potencialmente traduzidos para a ação a partir dos múltiplos significados e dos discursos neles contidos pelos agentes em seus antagonismos como os militares e os militantes.

Retomando o processo de reconstrução democrática na América Latina a partir da década de 1980, as minhas indagações foram sendo acentuadas ao observar as práticas de mulheres em busca de reparação de direitos e como cidadãs que, organizadas em movimentos sociais com programas de reforma, visavam à garantia de igualdade de gênero nas esferas da Justiça, da política e dos direitos sociais. E onde ficaram as viúvas?

Pesquisas recentes, principalmente na área da história, têm procurado recuperar a dimensão subjetiva e os protagonismos ausentes na tentativa de localizar os indivíduos por meio de seus testemunhos, de seus relatos de experiências, da oralidade.

Com isso, vejo a oportunidade de observar um movimento apontado por Sarlo (2007, p. 38-39) cada vez mais intenso de "devolução da palavra, de conquista da palavra e de direito à palavra que se expande, reduplicado por uma ideologia da 'cura' identitária por meio da memória social ou pessoal".

---

4 A viuvez está carregada de estigmas e estereótipos nos ditos populares e na literatura, onde a sua figura é traduzida por situações que explicitam um certo lugar, como "a viúva é barco sem leme"; "viúva honrada, porta fechada"; "dor de viúva dura pouco", que permanecem no imaginário social.

5 Orlandi (1988) ressalta que fatos reclamam sentidos e é justamente nessa ausência que está a historicidade. Há que relacionar ideologia, discurso e interpretaçãoo. Os termos são escolhidos e não por acaso as *Mães, Irmãs* nos *anos de chumbo* o foram.

Nessa perspectiva, há enorme potencial na coleta e análise de evidências orais, considerando que a História Oral "possibilita novas versões da história ao dar voz a múltiplos e diferentes narradores"; "é uma história construída em torno de pessoas" e, dessa forma, ela "lança a vida para dentro da própria história e alarga seu campo de ação" e "pode dar um sentimento de pertencer a um determinado lugar e a determinada época" (Thompson, 1992, p. 44). Com essa abordagem, as categorias de análise podem ser entrecruzadas, e nesse caso especialmente, captar falas de distintas gerações e das relações de gênero, lembrando que "cada geração tem, de sua cidade, a memória de acontecimentos que permanecem como pontos de demarcação em sua história" (Bosi, 1979, p. 339) e que tais "pontos de demarcação" podem ser muito distintos se consideradas as diferenças entre memórias masculinas e femininas.

Julgo relevante retomar a categoria e trabalhar com as vozes da viuvez feminina no contexto das lutas e da repressão, reconhecendo que existem protagonismos.

A experiência recente de uma pesquisadora mexicana sobre a viuvez política chamou minha atenção ao colocar foco sobre as mulheres viúvas diante das lutas e da violência na Colômbia. As viúvas tornaram-se mulheres guerrilheiras ao terem que (re)inventar estratégias de sobrevivência cotidiana diante da morte de *militantes* em combate, seja de militares, de paramilitares, guerrilheiros e desaparecidos pertencentes às Forças Armadas Revolucionárias Colombianas (FARC) e do Exército de Libertação Nacional (ELN)[6] .

A formação de uma rede de sobrevivência e de solidariedade entre os diferentes grupos de viúvas foi se consolidando com a frequência e os desdobramentos de situações de violência que se transformaram em uma gama de ações e em uma atuação política, mobilizando instâncias sociais, organizações e recursos materiais.

No meu entendimento, a pesquisa realizada é relevante ao resgatar o protagonismo das viúvas no Brasil, como também ao evidenciar a viuvez nos distintos grupos de ação que agem em uma perspectiva social e coletiva. Ao realizar entrevistas sobre as trajetórias pessoais das mulheres

6 Trata-se do doutorado de Sociologia defendido em 2006, no México, por Luz María Salazar Cruz, transformado em um artigo com o título "Las viudas de guerrilheiros y sus redes" (2008). .

viúvas de grupos diversos tendo em vista as individualidades, bem como o entendimento do funcionamento das redes como estratégias políticas[7] , a pesquisa nos evidenciou formas de subjetividade.

O referido trabalho instigou-me ainda mais a perseguir os *ruídos de um silêncio* (POSSAS, 2001, p. 154), uma vez que já há algum tempo presencio, nas oscilações de fatos políticos contemporâneos, as viúvas entrarem em cena ora como uma metáfora, ora como protagonistas. Observo as discussões, as críticas frente à Lei da Anistia e as lutas das viúvas e familiares: "As viúvas pedem justiça" (Marchi, 2004); "Exército Brasileiro suspende pensão de viúva do desaparecido" (Cerveira, 2009); Viúvas do Major Cerveira e do Capitão Lamarca tiveram suas pensões suspensas pelo Exército (Idem); "Matam um operário e eu recebo uma mixaria" (SEEBI, 2008). Em diversas entrevistas, as esposas de militantes de várias agremiações de esquerda, de líderes rurais e de oficiais do Exército expõem a sua condição de viúvas. Falam o que vivenciaram com a perda dos companheiros e narram fatos e experiências dos tempos de repressão no Brasil (1974-1980), reivindicando justiça junto aos tribunais em várias instâncias e no Ministério da Justiça[8] . Estar atenta a esses indícios do cotidiano é uma forma de captar a concretude dos indivíduos, de itinerários sociais, de variadas formas de negociação e transgressão, sem perder de vista a subjetividade das experiências pelo relato.

O percurso escolhido é por meio da memória, em um contexto favorável, no que tange aos historiadores, de reordenamento ideológico e conceitual sobre o passado que demanda inclusive novos métodos (D'Alessio, 2003). Como ressalta Sarlo (2007, p. 15-19), observa-se uma guinada subjetiva dos estudos acadêmicos que recoloca os sujeitos marginais antes ignorados, buscando as *identidades* nas "memórias subterrâneas" que nos fala Pollack (1989, p. 8-9). Podem elas explicitar os percursos possíveis dos protagonismos, no caso das mulheres viúvas em suas lutas, na construção de redes e estratégias de sobrevivência empreendidas em distintos

7 Cruz escolheu um dos 32 Departamentos da Colômbia, Cauca, por ser uma zona de confluência de atores militantes de distintos grupos. Realizou 100 entrevistas com 29 viúvas de militares do Estado; 26 viúvas de paramilitares; 23 viúvas de guerrilheiros (FARC/ELN) e 22 viúvas de desaparecidos.

8 Dorina Pinto da Silva (70 anos), Clarice Herzog (63 anos), Eunice Paiva (75 anos), Tereza de Lourdes Martins Fiel (72 anos), Crimeia Alice Schmidt de Almeida (57 anos), Neusah Cerveira (filha do major Cerveira) e Zélia Neves Cordeiro.

contextos, seja na luta armada como na institucional. Os relatos, mesmo apresentando diferentes texturas temporais e a despeito das descontinuidades, permitem cruzar uma dimensão intersubjetiva e social revelando os modos de apropriação, a constituição de subjetividades não captadas pelo discurso normativo que abrem fértil campo de possibilidades e de análises ainda rarefeitas na historiografia.

No campo das ciências das humanidades, tomar o relato como objeto de análise e levar em consideração as questões que dele emanam, ganham mais fôlego devido à percepção de significativas das mudanças observadas na sociedade contemporânea, diante de novas conjunturas que "detonaram" as certezas epistemológicas do cientificismo a partir da década de 1980, reforçadas pela presença da subjetividade do "temperamento pós-moderno" que marca esses estudos. Identificar e analisar as narrativas situa-se, portanto, no bojo das perspectivas que questionem a presença dos paradigmas universalistas e homogêneos, bem como de teorias sociais excludentes. O indivíduo não só tem experiências como tem condições de comunicá-las, construir sentidos afirmando-se como sujeito. A memória e os relatos de memória seriam a cura da alienação e da coisificação (Sarlo, 2007, p. 39).

O feminismo, em sua trajetória de um movimento histórico-político e como uma teoria crítica atenta à emancipação social das mulheres e pelas mulheres, conseguiu (não sem conflitos) interrogar e superar premissas fundamentalistas sobre a questão do sujeito: ser homem e ser mulher, superando a noção de uma existência dada, determinada, refletindo sobre o caráter constitutivo do sujeito. Rever a sua capacidade de ser, de agir, criticando uma pré-condição de existência, portanto passível de ser analisada, captada e ressignificada (Butler, 1998).

Pela experiência de uma observação mais atenta, penso que a viúva é um "sujeito dado de antemão", ou seja, pensado a partir de princípios geradores que traduzem práticas e arranjos institucionais, sustentados por discursos, matrizes de poder que inviabilizam o "sujeito viável". Ela é o que foi dito pela tradição histórica, pelos valores contidos na sociedade patriarcal.

As viúvas, longe de qualquer tendência de sua vitimização, não encontraram espaço para existir em suas distintas multiplicidades e subjetividades. Não foram alvo de análises mais pontuais que observassem suas trajetórias, suas ações – inclusive políticas –, uma vez que foram tomadas

como sujeitos já constituídos, *agentes dados de antemão* (Butler, 1998, p. 23-24), produzidas por um discurso normativo e, portanto, excluídas, permanecendo como *sujeitos desautorizados*, ou melhor, pré-sujeitos[9] . A exclusão é uma forma de constituir os sujeitos e qualificá-los pelo silêncio.

A permanência do silenciamento é a ausência das viúvas como categoria de relações familísticas que tiveram projeção e foram transformadas em noção de verdade e de legitimidade à palavra no espaço público, no caso da Argentina (Jelin, 2001), constituiu estratégia de ação contra os governos ditatoriais no Cone Sul. Além disso, se coloca como uma questão de gênero, de relações de poder e de hierarquias uma vez que ao manter identidades fundadas em uma base legal e jurídica, sem a desconstrução do termo, reforça os sentidos de um *não sujeito*. Nesse caso é interessante contemplar a concepção sugerida por Butler, que "desconstruir não é negar/descartar, mas por em questão". É nesses termos que pretendo abrir um termo a uma reutilização, uma redistribuição que anteriormente não estava autorizada. Como? Buscando as falas, os relatos, as narrativas das viúvas.

E nessa perspectiva suscito a noção de *"estranhamento"* que Ginzburg (2001) recomenda: analisar situações sempre como uma certa dose de perplexidade, o que os historiadores e estudiosos às voltas com documentos de arquivo acabam reforçando o que ele denominou de automatização, naturalização. Sugere o autor a necessidade da "distância", da presença da noção de "estranhamento", uma espécie de antídoto contra a banalização da realidade a que estamos sempre expostos e que parece estabelecer uma rotina do cotidiano. Para ele, "estranhar" trata-se de um "expediente deslegitimador em todos os níveis do político, social e do cultural"(Ginzburg, 2001, p. 33) que deve levar o pesquisador a interrogar sempre sobre os fundamentos da vida em sociedade nos seus mínimos detalhes da existência cotidiana. Elas devem ser percebidas como algo inusitado.

É a partir da incerteza epistemológica e de um postulado, de uma materialidade dada – a viuvez – que caminhei para buscar a participação

9 O estado de viuvez sofreu normatização por " leis", consuetudinárias ou jurídicas quanto às garantias à herança e à participação dos cônjuges e acesso aos bens. O Código Civil/1916, no Brasil, dá um tratamento específico para a "mulher" que, na linha sucessória, vinha em terceiro lugar após os filhos, modificado pelo Código/2005. Ver Houaiss, 2001.

de mulheres viúvas na construção de vivências políticas dos *anos de chumbo* , das décadas de 70/80 a começar pelo Brasil, na oposição entre a memória coletiva e individual, a pluralidade de vozes de ações, a presença de grupos minoritários, das *memórias subterrâneas* (Pollack, 1989, p. 8-9).

Defrontei-me com uma constatação: a memória das viúvas, militantes ou não, foi enquadrada no âmbito de comportamentos e experiências contidas em memórias coletivas não permitindo que se evidenciasse essas identidades, em suas subjetividades que foram silenciadas e até ignoradas. Não estou querendo mais uma vez colocar em pauta a questão da verdade de uma história, mais de deixar fluir as verdades de histórias no plural.

É possível justificar essa omissão sem deixar de evidenciar as opções e condutas políticas dos grupos organizados e militantes da época, que teimam em constituir a memória oficial? Essa inserção, ou explicitação identitária da presença das viúvas poderia ser interpretada, naquele momento, como uma forma de fragilizar as lutas em defesa dos direitos humanos, da família? Seria um estereótipo de difícil alteração no imaginário social naquele momento?

Reconheço que a força do familismo associada com a de uma militância tipificada dos anos setenta, definia o papel dos cidadãos em uma perspectiva universalista que paradoxalmente foram responsáveis pela exclusão de outras vozes sociais. Creio que o controle sobre a memória e o passado recente é um desafio histórico e político que, nesse momento precisa ser enfrentado de modo a ampliar e estender o debate político e a participação de todos sobre o tema da cidadania em todo o seu conjunto social (JELIN, 2009).

Recuperar as falas dessas mulheres em distintas organizações como o Movimento Feminino pela Anistia (MFPA)[10] no Brasil buscando captar as pulsações subjetivadas, as alterações comportamentais e as experiências distintas de engajamento político das viúvas em contextos específicos, possibilite (re)traduzir não só a palavra para outras dimensões, como os sentidos e os significados que ainda lhe aprisionam.

10 O MFPA foi criado por Therezinha Godoy Zerbini, esposa de general atingido pelo golpe de 1964 e por mais dez mulheres de segmentos médios. Composta por profissionais liberais, artistas plásticos, estudantes e intelectuais. (Zerbini, 1979; Duarte, 2009).

Os estudos sobre a condição feminina no Brasil abordando a viuvez são esparsos; alguns fragmentos de atributos de mulheres viúvas foram observados nos trabalhos de Miriam Moreira Leite (1984) ao documentar os relatos dos viajantes que visitaram o país na segunda metade do século XIX e entraram em contato com as viúvas em suas vicissitudes entre a reclusão e ação. Tânia Quintaneiro (1995) ao retratar imagens de mulheres brasileiras recuperadas por viajantes ingleses, norte americanos, também no final do século XIX, oferece valiosos indícios e ambiguidades de uma mulher tornar-se viúva além dos enfrentamentos com as instituições e práticas vigentes como a família, as redes sociais.

A tradição popular é pródiga nas representações da viuvez colocando as mulheres em situação de questionamento e dubiedade moral, que devidamente observadas demonstram a construção de operações de apagamento frente a qualquer ação como a exigência de comportamentos pré – definidos, normatizados.

Analisar as origens dessas construções, é "desnaturalizar" um estado civil carregado de estigmas e estereótipos presentes nos ditos populares: *a "viúva é barco sem leme"*; "*viúva honrada, porta fechada*"; "*dor de viúva dura pouco*" e a mais comum a *"viúva alegre"* que permanecem no imaginário social como arcabouço de um capital simbólico de difícil superação.

As últimas décadas do séc. XX foram marcadas pelas novas tecnologias de informação que passaram a ser utilizadas pelos novos atores sociais em distintas formas de luta visando formas de organização, de maior representatividade. Práticas e relações sociais sofreram outras mediações revendo os papeis normativos e nesse caso, a tradicional representação sobre a *viuvez*, estado civil, originado pela perda de um dos cônjuges, concebido por um discurso jurídico, que regulamenta garantias civis e penais e o acesso à herança, começou a ser reformulado por outras gerações.

Vive-se um processo denominado de "feminização" da viuvez, ampliando a esfera de poder das mulheres na família pelas garantias e acúmulo de benefícios previdenciários, situações explicitadas pelas pesquisas recentes de temas sobre envelhecimento (Caramano, 2003, p. 37), possibilidades de vida e longevidade de idosos associados à uma análise mais sociológica[11] .

11 Os dados da pesquisa no Brasil demonstram ainda que a viuvez é o estado conjugal predominante entre as mulheres idosas, com 41% (2003, p. 39), sendo que os viúvos são 13%.

Em contrapartida apesar desse movimento de maior autonomia e de "empoderamento"[12], no limiar do século XXI, a viuvez, principalmente a feminina, ainda detém condições de claustro diante da normatização que até recentemente impunha uma etiqueta social, geradora de princípios organizadores sobre o comportamento individual e coletivo que tendiam a produzir um "sujeito viável", em sua nova condição social. A reclusão, o uso do luto como forma de disciplinamento do corpo, são formalidades da viuvez que ainda se fazem presentes no imaginário coletivo.

Contudo é preciso problematizar a extensão dessa hegemonia ou não sobre a viuvez e para tanto, a sociedade dos anos 70-80 é fértil devido as transformações observadas no âmbito da cultura e dos movimentos sociais que expressavam as novas demandas sociais.

A memória sobre a viuvez, o ato da lembrança pelo relato e como verdades subjetivas que tornam os sujeitos cognoscíveis, pode vislumbrar outras possibilidades e apontar caminhos na superação da força da metáfora que lhe dá sentido.

Nesse artigo pretendo evidenciar algumas falas de mulheres, compreendendo as três viúvas que tiveram seus maridos assassinados pela ação dos órgãos de repressão: Clarice Herzog (63 anos)[13], Eunice Paiva (75 anos)[14] e Tereza de Lourdes Martins Filho (72 anos)[15].

---

12 A discussão teórica sobre "empoderamento" de Manzano, 2006, p. 36-37 trata das relações de gênero tendo em vista as teorias econômicas e o desenvolvimento, colocando a feminização da pobreza e retomando o termo empoderamento, justamente no período de crescimento do movimento de mulheres do Terceiro Mundo.

13 Clarice Herzog, mãe de 2 filhos, transformou-se após 1975 na primeira viúva a enfrentar o Estado ao recorrer à Justiça diante da morte do seu marido, Vladimir Herzog, jornalista assassinado em 1975. Hoje é publicitária.

14 Maria Lucrécia Eunice Facciolla Paiva, licenciada em Letras e bacharel em Ciências Jurídicas pela Universidade Mackenzie/SP, é viúva do ex-deputado federal/SP Rubens Paiva (PTB), que foi sequestrado em janeiro de 1971, no Rio de Janeiro, e tornou-se um dos desaparecidos do regime. Ela foi presa com a filha por algum tempo. Especializou-se em Direito e começou a advogar, o que lhe permitiu educar os cinco filhos. "Nem sei como consegui", desabafa hoje. Disponível em: www.vivasp.com/texto.asp?tid=7980&sid=3

15 Tereza de Lourdes Martins Filho, filha de portugueses, nascida e criada na região da Moóca, Zona Leste de São Paulo. Mãe de duas filhas, é viúva do metalúrgico da Metal Arte Manuel Fiel Filho, preso e assassinado em 1976, sendo o processo arquivado. Após dois anos não aceitando a versão de suicídio, ingressa na Justiça com uma ação cível contra o governo, requerendo indenização pela morte de seu marido. "Não quero dinheiro. Quero justiça!", disse ela. Disponível em: <www2.fpa.org.br/portal/modules/news/article.php?storyid=2003>. Acesso em: 5 jan. 2010.

Tomando fragmentos deixados no contexto das lutas jurídicas em busca de direitos é possível observar na oralidade expressa por elas, distintos sentimentos e angustias de serem percebidas como indivíduos inexistentes.

Em uma entrevista[16] concedida em 1996, Clarice Herzog[17], viúva de Vladimir Herzog, jornalista assassinado em 1975 no Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI)[18], oferece dois indícios valiosos para compreender como a experiência da memória opera e como os significados são retidos. Em um deles, ao narrar o seu próprio comportamento diante da noticia da morte de seu marido apontado como suícidio pelas forças repressivas, ela, embora evidenciasse a sua ação contra o regime, não conseguiu desvencilhar-se do significado da viuvez que mantêm o estigma de uma situação onde a mulher é sempre colocada em suspeição:

> Eu queria provar que o Vlado tinha sido assassinado. O Exército era responsável porque ele morreu nas instalações do 2º Exército. Não quis abrir um processo de indenização porque achava que havia uma comoção popular positiva, favorável e se eu o abrisse, eventualmente corria o risco de inverter esse clima, pois iam falar – o corpo nem esfria e a *viúva já vai em busca do ouro*[19].

E em um outro momento, ao referir-se a sua sogra, D. Zora, que tinha enviuvado três anos antes, ela reforça uma outra representação da viuvez, talvez a mais tradicional: a situação de desalento, de perda de sentido e de identidade das mulheres, quando ocorre a viuvez: "Quando o

16 Entrevista concedida a Alípio Freire, editor da *Teoria & Debate,* em 30/1/1996.

17 Além de várias entrevistas e participação em documentários, Clarice concedeu entrevista a Cylene Dworzak Dalbon (http://www.latinoamericano.jor.br/memoria_viva_clarice.html). Narra a sua luta por justiça e diante da Lei de Anistia diz: "Eu não anistio os torturadores do Vlado". Acesso em: 14 abr. 2009.

18 O DOI-CODI surgiu a partir da Operação Bandeirante (OBAN), em 1969, com o objetivo de coordenar e integrar as ações dos órgãos de combate às organizações armadas de esquerda. Foi o órgão de inteligência e repressão do governo brasileiro durante o regime inaugurado com o golpe militar em 31 de março de 1964. Ver Mariano, 2003.

19 Revista *Teoria & Debate,* n. 30, nov./dez. 1995 e jan. 1986. Digital Fundação Perseu Abramo. Acesso em: 22 abr. 2009.

pai do Vlado morreu, ela ficou muito mal porque de certa forma sentiu que não tinha mais função, que havia perdido seu espaço. Com a morte do filho, ela ganhou um espaço para cuidar da gente, para cuidar dos netos (Idem).

E ao ser indagada pelo entrevistador sobre a trágica morte do marido e o lugar do luto, ou seja de comportamento esperado de uma mulher que enviuvou ela reforçou: "O baque é tão grande, é um negócio impressionante, que quebra, que rompe mesmo, mas o luto mesmo fui viver muitos anos depois".

Essas sutis percepções sobre a viuvez, seja a de suspeição como a perda da função na família, acabam por cristalizar-se no testemunho, na narrativa. Clarice reforça a imagem da viuvez que tende a se perpetuar pela força do simbólico e o protagonismo fica diluído, quase minimizado pelo receio de agir, de romper comportamentos considerados aprovados socialmente.

O caso de Tereza Fiel é sintomático, evidenciando como as mulheres de baixa renda na sociedade brasileira dos anos 80 tinham dificuldades em acessar os dispositivos legais para recorrer aos seus direitos. Ela levou mais de dois anos para entrar com uma ação civil na Justiça, requerendo indenização pela morte do marido e exigindo novas investigações ao tomar conhecimento de outros casos de *desaparecidos* pelo regime. Requerendo uma outra explicação sobre a justificativa da morte dele, foi informada pelo 2º Exército que o caso "seria investigado" e logo depois confirmando a tese do "suicídio". Em entrevista ela ressaltou que "foi interrogada a portas fechadas e devido às pressões assinou" e ao final comentou: "Acabei assinando meu depoimento mesmo sem ler, pois eu chorava tanto que não conseguia ler o que tinha sido registrado, e nem prestar atenção ao que era lido"[20] .

Nesse relato, fica evidente como o processo de individualização, de assumir-se como sujeito da ação, de ter um protagonismo é permeado por representações simbólicas de uma feminilidade fragilizada como a condição feminina da viuvez e as hierarquias de gênero ainda assimétricas no processo histórico de lutas, de sobrevivência diante dos aparatos da ditadura

20 Revista *Teoria & Debate,* n. 30, nov./dez. 1995 e jan. 1986. Digital Fundação Perseu Abramo entrevista pelo Jornalista Jê Azevedo. Acesso em: 22 abr. 2009.

militarem curso, mas que depreende um desenhar sutil de consciência de si mesma: "Sinto vergonha de ser brasileira, e digo que a democracia ainda não chegou aos trabalhadores. Mas não vou desistir, só se morrer".

E prosseguindo com a entrevista, explicitou uma visão de gênero e de classe ao concluir:

> O presidente [referindo-se a Fernando Henrique Cardoso] outro dia estava falando na televisão: que o Rubens Paiva era muito amigo dele, que o Herzog era ex-aluno dele. Um, porque era amigo e o outro, porque era aluno, ele lembrou. Mas, porque meu marido era metalúrgico, um operário, ele não lembrou. O operário não é valorizado. Mesmo com as lutas dos metalúrgicos, com tudo disso. Menosprezar. Não está certo (Idem).

No caso de Eunice Paiva, apesar da dificuldade de acesso a uma documentação mais especifica, reconheço a presença do seu protagonismo explícito desde a sua prisão, e da filha logo após o sequestro do marido, o ex-deputado federal Rubem Paiva. Tendo ficado confinada por 15 dias, presenciou cenas de "pessoas torturadas, tendo visto o pau-de-arara, sangue e o retrato do marido nas fichas de reconhecimento, além de ouvir os gritos dos torturados no DOI-CODI"[21].

Após ser libertada, ela se engaja num movimento de luta, por direitos e justiça, pleiteando indenização e exigindo a declaração de responsabilidade da União.

Observa-se na análise das falas dessas viúvas como recriaram suas trajetórias de vidas, assumindo funções para muito além do espaço doméstico, a que estavam destinadas. Para sobreviver, refizeram constantemente as narrativas, rememorando e (re)compondo-se como sujeitos, em cada entrevista dada. O contar, o relatar é criar a memória, registrar, historiar.

Na tessitura dos novos enredos criados por cada uma delas, configuram-se distintos momentos e tempos da ditadura militar no Brasil. Suas narrativas refletem uma racionalidade das distintas trajetórias de ação que

---

21 Ver matéria "As vítimas do regime militar", de Mario Lopomo, de 21/5/2009, e "Terror de Estado e Resistência", 27/1/2010. Disponível em: <www.vivasp.com/texto.asp?tid=7980&sid=3> e <www.tiosam.net/enciclopedia/?q=Rubens_Paiva>. Acesso em: 10 fev. 2010.

cada uma tomou ao reinventar práticas utilizando dos recurso disponíveis e das redes de sociabilidade que conheciam para fazer valer os seus direitos. Para tanto, romperam com a intangibilidade dos discursos que as excluíam (re)significando o termo, a viuvez, e construindo outras histórias.

Referências bibliográficas

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade:* lembrança de velhos. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1979.

BUTLER, Judith. O Feminismo e a questão da pós modernidade. *Cadernos Pagu*, n. 11, 1998, p. 11-92.

CAMARANO, Ana Amélia Mulher idosa: suporte familiar ou agente de mudança. *Estudos Avançados*, 17(49), 2003.

CERVEIRA, Neusah. Viúvas do Major Cerveira e do Capitão Lamarca tiveram suas pensões suspensas pelo Exército. Fundação Lauro Campos, 13/09/2009.

CONY, Carlos Heitor. A lata de lixo da história. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 15 jan. 2010. Ilustrada.

D'ALESSIO, Márcia Mansor. Intervenções da memória na Historiografia: identidades, subjetividades, fragmentos e poderes. In: *Projeto História.* Revista do Programa de Pós Graduação em História PUC/SP, n. 17, nov./98, p. 269 -280.

DUARTE, Ana Rita Fontenelle. *Memórias em disputas e jogos de gênero.* O Movimento Feminino pela Anistia no Ceará (1976-1979). 2009. Tese (Doutorado) Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

FRAGA, Plínio. Viúvas da esquerda são risco para Lula. Entrevista. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 5 jan. 2003.

FREITAS, Jânio de. Apesar das investidas do Planalto, PTB declara apoio a democrata *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 2 fev. 2008 e 9 out. 2008. Brasil.

GASPARI, Elio, No longo prazo, Lord Keynes ressuscitou... *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 19 out. 2008. Brasil.

GINZBURG, C. *Olhos de madeira.* Nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria.* Buenos Aires: Siglo Vinteuno de Argentina Editores, 2001.

_____. Víctimas, familiares y ciudadanos/as: las luchas por la legitimidad de la palabra. *Cadernos Pagu,* n. 29, jul./dez. 2009. Disponível: SCIELO.

JORNAL DIÁRIO DO NORTE. Família de Zé Porfírio indenizada. 22 mar. 2010. Cidades.

LEITE, Miriam M. *Condição feminina no Rio de Janeiro no séc. XIX.* São Paulo: Hucitec, 1984.

MANZANO, Irene Rodríguez. Sobre el término Género. In: DE LA RIVA Marta Carballo (coord.). *Género y Desarrollo.* El camino hacia la equidad. Madrid: IUDC La Catarata, 2006.

MARIANO, Nilson. *A garras do condor:* Como as ditaduras militares da Argentina, do Chile, do Uruguai. Do Brasil, da Bolívia e do Paraguai se associaram para eliminar adversários políticos. Petrópolis: Vozes, 2003.

MARCHI, Carlos. As viúvas pedem justiça, apenas. *O Estado de S. Paulo*, São Paulo, 14-11-2004.

ORLANDI, Eni P. *Discurso e Leitura.* Campinas: Cortez & Editora da Unicamp, 1998.

POLLAK, M. *Memória, esquecimento, silêncio*. In: *Estudos Históricos – Memória*, v. 3, 1989, p. 3-15.

POSSAS, Lídia M. *Vianna. Mulheres, trens e trilhos*. Modernidade no sertão paulista. Bauru: EDUSC, 2001.

QUINTANEIRO, Tânia. *Retratos de mulher*: O cotidiano feminino no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado.* Cultura da memória e a quinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SEEBI – SINDICATO DOS EMPREGADOS EM ESTABELECIMENTOS BANCÁRIOS DE NATAL E REGIÃO. 23 abr. 2008.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado:* história oral. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

ZERBINI, T. Godoy. *Anistia – Semente da Liberdade*. São Paulo: Salesianas, 1979.

Resumo: A viuvez feminina, normatizada até recentemente pelos "bons costumes", não se reduz apenas a uma situação de abandono, desalento, acompanhada de certas exigências sobre os comportamentos de reclusão, de solidão, ainda presentes no imaginário coletivo. Teve protagonismos. O que representou para as mulheres a "viuvez compulsória" nos anos de chumbo das ditaduras militares latino-americanas? Pretendo recuperar os relatos orais, a experiência da memória, as "narrativas subterrâneas" dos percursos possíveis de mulheres viúvas, vítimas da ditadura militar no Brasil, observando a construção de redes e estratégias de sobrevivência empreendidas em distintos contextos.

Palavras-chave: gênero; viuvez; oralidade; protagonismos.

Widowhood, gender and orality: recovering invisible subjects in the "lead years" (Brazil, 1970-1980)

Abstract: The female widow named until now by the "good customs" it couldn't be diminished to a situation of abandonment, hopelessness accompanied from certain requirements about the cloister behaviors, solitude still present in collective imagination. It had been players. What represented for women "compulsory widow" in those hard years of American military dictatorships? I want to retrieve the oral reports, the experience of memory, the "underground narratives" from the possible pathways of those widow women victims of brazilian dictatorships observing the networks constructions and survival strategies undertaken in different contexts.

Keywords: gender; widowhood; orality; protagonisms.

Estudo de casos: narrativas sobre a militância e a maternidade nas ditaduras brasileira e argentina (1964-1989)

Ivonete Pereira*

A historiografia brasileira vem produzindo diversos estudos sobre a ditadura militar, sendo variados os enfoques dados às pesquisas (Gaspari, 2002; Miranda & Tibúrcio, 1999; Reis Filho, 1990; Valle, 1999, somente para citar alguns). Os temas e as problemáticas não param de aflorar para pesquisadores interessados no assunto, ainda mais quando se tem a possibilidade de consultar diferentes arquivos e novas fontes sobre o período. Os olhares atentos de um considerável número de historiadoras(es), pautadas(os) em seus referenciais teóricos, produziram diversas e diferentes histórias da ditadura militar. Mais recentemente, esses olhares passaram a focalizar, como objetos e sujeitos de suas análises, mulheres que militaram contra o regime, sendo localizadas, inclusive, nos movimentos de guerrilhas (Soihet, 2005; Carvalho, 1998; Colling, 1997; Costa & et alii, 1980; Ferreira, 1996; Garcia, 1997, apenas para citar alguns).

Não obstante o crescente número de pesquisas sobre essa temática, é necessário ampliar o leque de possibilidades de abordá-la e de expandi-la, ou seja, para além de pensar o papel das mulheres na militância durante a ditadura militar, também localizá-las nos movimentos dos quais fizeram parte, se em movimentos de mulheres ou em movimentos feministas,

* Professora da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

como elas agiram e interagiram com o feminismo de países que passaram por regimes igualmente autoritários, neste caso os países do Cone Sul (Pedro & Wolff, 2007, p. 55-69).

Segundo Paul Veyne (1971, p. 14), "a história é narrativa de acontecimentos". Em outras palavras, ela é "um corpo de fatos" (idem, p. 20). Com essa afirmação, o autor defende que o que constitui um fato como um acontecimento histórico é o valor "dado" a ele, a importância que lhe é atribuída pelo historiador. Em suas análises, Veyne diz que, para o conhecimento histórico, um fato basta ter tido um lugar para ser interessante, mas é o olhar do historiador, lançado sobre ele, que fará dele um acontecimento histórico. Continua o autor dizendo que os fatos não acontecem isoladamente, mas em rede, a que denomina de "intriga", a partir da qual o historiador construirá sua história, sem a ilusão de que estará dando conta de todo o acontecido, já que "o objeto de estudo não é nunca a totalidade dos fenômenos observáveis num tempo e num meio dado, mas sempre um de seus aspectos que são escolhidos" (Idem, p. 46).

Dessa perspectiva, observamos que carecem também de análise algumas identificações vividas por essas mulheres durante o período de militância – entre essas, a identificação com a maternidade –, a partir da investigação e da análise de suas experiências como mães e militantes. Este artigo é um recorte de uma pesquisa mais ampla, na qual investigamos e analisamos a trajetória[1] de vida de mulheres argentinas, brasileiras e paraguaias que, durante o período de 1964 a 1989, romperam com determinadas identidades de gênero para se engajar em projetos coletivos de militância, nos quais analisamos também os possíveis significados que tais escolhas geraram para a vida delas.

Neste artigo, em particular, estamos refletindo sobre a trajetória de duas mulheres: Maria Amélia de Almeida Teles e Irma Antognazzi.

Em Belo Horizonte, no ano de 1960, quando estava com 15 anos de idade, Maria Amélia – conhecida como Amelinha – tornou-se militante

1 Para efeito de esclarecimento, a noção conceitual de trajetória por nós utilizada é a apresentada em Bourdieu (1998, p. 183-191). Bourdieu, em suas análises, argumenta que este é um dos muitos caminhos possíveis, entre uma série de possibilidades, que pode ser seguido por indivíduo, ou pelo grupo, em um campo determinado, estando este sujeito a transformações. Identificamo-nos com tal definição ao considerarmos a militância de mulheres "em contraste com os demais caminhos abertos para as mulheres de sua geração". Ver Goldenbert, 1997, p. 350).

do PCdoB, ainda quando o partido integrava o "Partidão"[2], passando, a partir desse momento, a traçar novos caminhos para sua história (Teles, 2009, p. 1). Irma Antognazzi, ativista dos direitos humanos, civis e políticos desde a década de 1960, a partir dos primeiros anos da década de 1970 passou a militar na Frente Anti-imperialista e pelo Socialismo (FAS)[3], na cidade de Rosário, na Argentina, mudando assim os rumos de sua trajetória (Antognazzi, 2008, p. 1).

Cabe salientar que a análise das narrativas dessas mulheres é de suma importância para os estudos da especificidade da militância feminina, tendo em vista as condições em que elas se inseriram nos movimentos de resistência, já que, para isso, tiveram que desafiar o código social vigente, que estipulava as identidades de gênero, entre as quais, certamente, não fazia parte a inserção em organizações de resistência ao regime.

Por serem as experiências vivenciadas por essas mulheres diferentes entre si e, principalmente, diferentes das vivenciadas pelos homens, podemos arriscar que a militância das mulheres, no referido período, tem duplo destaque: primeiro, contesta o regime político vigente, firmando sua presença no espaço público-político, e, segundo, coloca em xeque valores estabelecidos e as hierarquias de gênero no contexto social vigente.

Ao abraçarem a causa coletiva da militância, romperam com o que se esperava de uma mulher, adotando outras identificações até então a elas proibidas. Assim, no bojo desse processo, foram quebradas normas, tabus e toda uma gama de valores que a sociedade carregava e que afetava, de forma incisiva, a vida dessas mulheres naquele período.

Nesse sentido, malgrado todas as quebras de tabus e a superação de obstáculos referentes à militância dessas mulheres, carecem de estudos as narrativas acerca dos elementos subjetivos que configuravam o ser militante (projeto coletivo) e o ser mãe (projeto individual). Possivelmente a maternidade, para essas mulheres, consistiu em experiências permeadas por conflitos, haja vista que as organizações de militância em que estavam inseridas geralmente se posicionavam indicando e/ou influenciando os

2 O Partido Comunista do Brasil (PCdoB) foi formado em 1962 por dissidentes do chamado "Partidão", o Partido Comunista Brasileiro (PCB). Cf. Reis Filho (1990, p. 141).

3 Nome oficial, desde 1967, do Partido Revolucionário dos Trabalhadores, legalizado em 1973. Em 1976, torna-se clandestino novamente.

caminhos a serem seguidos pelas militantes e pelos casais, sendo que, para algumas, tais projetos individuais eram entendidos como excludentes.

Nos casos específicos deste artigo, ambas as entrevistadas afirmam não terem tido problemas com o Partido e/ou com companheiros de militância. Amelinha diz que, quando ficou grávida, devido a suas funções no Partido não recebera nenhuma crítica ou represália por isso (Teles, 2009, p. 2); Antognazzi (2010, p. 1) afirma que, quando entrou para o Partido, seu filho já tinha alguns meses e ela foi muito bem recebida, tendo em vista a posição positiva do Partido em relação à questão da maternidade. Em outro momento do texto, retornaremos a esta discussão.

Não podemos atribuir uma experiência conflituosa a todas as militantes, pois, além de cada organização ter suas próprias normas, certamente essa questão pode ter sido tratada diferentemente por cada país. Nossas discussões se restringem, portanto, à análise dos dados levantados em nossas fontes sobre essa questão.

Independentemente, porém, de a maternidade ter sido ou não encarada como problema pelas organizações em que estavam inseridas as militantes brasileiras e argentinas, a conciliação entre militância e maternidade, para essas mulheres, foi conflitante, mesmo que apenas em sua subjetividade – o que verificamos através de suas narrativas e dos demais documentos.

Ao realizar estudos sobre a maternidade, Ana Paula Vosne Martins (2008, p. 1) afirma que problematizar historicamente a maternidade requer que o historiador esteja atento às diversas abordagens que os estudos feministas deram para ela, pois "as relações entre o feminismo e a maternidade têm sido marcadas pela contradição e polêmica". De acordo com a autora, o feminismo das décadas de 1960 e 1970 trazia, no bojo de seu discurso, a maternidade como dispositivo de alienação, de dominação e de opressão das mulheres, tanto no plano dos direitos civis como no plano ideológico.

Foi ainda na década de 1970, afirma Vosne Martins, e nos anos de 1980, que o feminismo se posicionou favoravelmente à maternidade.A autora, contudo, critica que, apesar de o feminismo reincluir a maternidade em suas reflexões "sobre os paradigmas filosóficos e científicos, o fez de maneira a-histórica, pois a maternidade, enquanto experiência ética, não é semelhante para todas as mulheres, a não ser que se essencialize a maternidade ou as mulheres" (Martins, 2008, p. 3).

Concebendo a maternidade não como um conceito abstrato ou como pressuposto cultural partilhado, em particular com a noção de mãe, noção criada pela cultura ocidental cristã, mas como parte expressiva de relações concretas, e que as militantes brasileiras e argentinas de nossa pesquisa estavam inseridas num contexto em que, segundo Vosne Martins, havia por parte do feminismo conflitos e contradições acerca da maternidade, é que centralizamos nossas reflexões em duas das diferentes identificações vividas por essas mulheres durante o período das ditaduras em seus países, as identificações da militância e da maternidade.

Tomaz Tadeu da Silva (2000, p. 76), ao analisar o processo de construção da identidade e da diferença da perspectiva da demarcação de lugares de pertencimento, afirma que "[...] somos nós que as fabricamos, no contexto de relações culturais e sociais. A identidade e a diferença são criações sociais e culturais". Para Stuart Hall (2000), as identidades são construções discursivas, constituídas de formas múltiplas no interior de jogos de poder. Heterogêneas e cambiantes, são produtos da diferença e da exclusão, e não símbolo de unidade idêntica, constituída naturalmente, e neste caso se constituem em identificações. Para compreender o significado das identificações, é necessário buscar as formações e práticas discursivas que as construíram, bem como os locais históricos e culturais em que foram pautadas. Foi com base nessa caracterização que, através da história comparativa, refletimos sobre as experiências de mulheres brasileiras e argentinas em suas identificações com a militância e com a maternidade. Cabe destacar que, na construção dessa história comparativa, buscamos, para além das similitudes, também as diferenças existentes no *modus operandi*, dadas as singularidades de cada contexto, a cultura e a subjetividade de cada uma dessas mulheres.

No viés de lançarmos nosso olhar de historiadora às trajetórias dessas mulheres militantes durante os anos de 1964 a 1989, também demonstramos a importância delas para a história política e social do Brasil e da Argentina, bem como a influência de suas ações nas transformações ocorridas em seus países, durante e após as ditaduras.

Devemos lembrar que essas mulheres estavam inseridas em uma época em que, para além da luta contra o autoritarismo do Estado, outras lutas tinham início e outras já vinham sendo travadas, inclusive a luta pelo respeito às suas identidades e às suas diferenças. Essas mulheres fizeram parte de uma geração que lançou novos questionamentos, novos problemas,

e foi em busca de diversificadas alternativas. Tais lutas possibilitaram, entre outras coisas, que atualmente não nos cause estranhamento mulheres ocupando chefias de Estado, compondo os quadros ministeriais, senatoriais e das câmaras em diversos países do Cone Sul.

Essas mulheres transformaram o contexto social em que viveram e foram por ele transformadas, tanto no campo da política como no das relações de gênero, pois romperam com códigos tradicionais de conduta e propuseram, no lugar desses códigos, formas alternativas de viver. Lançaram, assim, os pilares de mudanças vivenciadas pelas gerações posteriores de mulheres.

Não é nossa pretensão atribuir "valores" às trajetórias dessas mulheres, pois elas já os possuem. Assim, o que propomos fazer é lançar nosso olhar sobre elas e, a partir desse olhar, demonstrar a importância de sua militância política na luta contra os regimes autoritários no Brasil e na Argentina entre 1964 e 1989.

Para efeito de análise, dois pontos merecem destaque. Primeiro, é a partir da narrativa que estamos construindo essa história, já que essa perspectiva de trabalhar a história nos permite o questionamento dos antigos enfoques analíticos, centrados nas datas impostas pelo discurso oficial, nos grandes acontecimentos ou na ênfase concedida aos nomes consagrados pela heroicização política. Cenas cotidianas e aparentemente inexpressivas para a elucidação dos fatos históricos passam a compor o quadro das pequenas narrativas, igualmente responsáveis pela construção do sentido subliminar da história.

Em sua narrativa, Amelinha relata um episódio vivenciado por ela e seus filhos durante o período de sua clandestinidade:

> O dia que o Brasil ganhou aquele negócio de 70... e eu não fui pra lá comemorar junto?! (risos). Vou lá no meio do povão, aquele povão todo lá, quem é que vai descobrir que eu sou comunista? e eu lá curtindo, o pessoal falando do Garrincha, e não sei o que, e eu to lá no meio deles, ouvindo tudo. Nossa, eu pensei assim, se os meninos falarem alguma coisa assim. Eu não! nós torcemos na televisão, não, eles estão imaginando... imagina! Na muvuca?! (Teles, 2009, p. 13).

O relato que Amelinha faz de sua participação – aparentemente banal – na comemoração pela vitória do Brasil na Copa de 1970, nas ruas, junto a milhares de pessoas, está cheio de significados. Para milhares de pessoas, ela era apenas mais um sujeito anônimo que comemorava a vitória, e não uma militante engajada na luta contra o regime, uma mulher que tentava conciliar suas identificações da maternidade e da militância. Esse fato aparentemente corriqueiro demonstra, por um lado, a ousadia e o desafio lançado por Amelinha aos militares: identificá-la em meio à multidão; por outro, a resistência e a desobediência dela em relação às normas e às regras do Partido, de estar em um local onde, certamente, era grande o número de policiais presentes. Sua narrativa em meio aos risos demonstra sua satisfação em desafiar o regime e em desobedecer ao Partido.

O segundo ponto diz respeito às principais fontes que estamos utilizando: as memórias dessas mulheres. Como propõe Paul Thompson (1992, p. 138), estamos analisando tais memórias não apenas como documento, mas como testemunhos subjetivos acerca da temática por nós pesquisada, testemunhos expressos através da narrativa de mulheres militantes contra as ditaduras brasileira e argentina.

Nesse sentido, as reflexões de Dora Schwarzstein (2001, p. 73) nos ajudam a pensar essa questão, quando afirma que "La historia oral nos brinda elementos para comprender las maneiras en que la gente recuerda e contruye sus memórias". Trata-se de um método que cria seus próprios documentos, resultado de diálogos sobre a memória. Assim, não se podem considerar os testemunhos como simples registros. São produtos culturais complexos. "En otras palabras, los testimonios de historia oral están profundamente influídos por discursos y prácticas del presente y pertenecen a la esfera de la subjetividad".

As reflexões da autora abrem caminhos para pensarmos a dimensão plural e complexa da História Oral: esta nos permite interrogar sobre o processo de construção da memória, observar a subjetividade de Amelinha e Antognazzi, compreender as possibilidades que se colocavam em seus caminhos e algumas das escolhas que fizeram. E também perceber como suas histórias são contadas, organizadas através de uma narrativa, que dá sentido ao vivido a partir do presente delas. Essa narrativa, composta de elaborações sobre o passado, é pautada pelas referências e certezas do "hoje"; são lembranças perpassadas por uma série de experiências vividas por elas.

Outra questão importante que Schwarzstein apresenta refere-se a como as memórias individuais de cada uma estão relacionadas com outras memórias, com outros discursos e com outras representações presentes na sociedade, o que certamente suscita questões relevantes a respeito das relações de suas memórias individuais com uma memória coletiva.

Desta feita, essas análises se fazem essenciais para pensarmos as memórias dessas mulheres, no sentido de compreendê-las como memórias individuais, mas pautadas por referências e interferências da memória coletiva, e, no seu caráter de memórias "subterrâneas" que, por muito tempo, permaneceram em silêncio, vindas à tona através de suas narrativas.

Ao nos embrenharmos na realização de uma história comparativa cujo campo de análise abrange Brasil e Argentina, devemos ter claro que ela não irá se restringir às relações entre esses países, mas a partir de uma problemática comum a eles, evitando falsas analogias e anacronismos, para identificar as semelhanças dos processos históricos em análise e, mediante um conjunto de variáveis indagadas sistematicamente nos casos em consideração, encontrar o ponto crítico diferenciador entre eles (Fausto & Devoto, 2004, p. 13-18).

Não apenas especificamente no caso de Amelinha e de Antognazzi, mas, de maneira mais geral, para a escrita dessa história, apesar de a fonte oral ser nosso principal instrumento de reflexão, estamos fazendo uso de outras. Tais fontes, quando cruzadas com as narrativas de nossas entrevistadas, vão compondo o que poderíamos chamar de mosaico, já que, para essa história, juntamos uma peça aqui, outra acolá. Através de uma dessas fontes chegamos ao depoimento que denuncia que,

> Na tarde desse dia, por volta das 7 horas foram trazidos sequestrados, também para a OBAN meus dois filhos, Janaina de Almeida Teles, de 5 anos e Edson Luiz de Almeida Teles, de 4 anos, quando fomos mostrados a eles com vestes rasgadas, sujos, pálidos, cobertos de hematomas [...] sofremos ameaças por algumas horas de que nossos filhos seriam molestados. (BRASIL: Nunca mais, 1995, p. 45).

Esse depoimento foi feito pelo motorista César Augusto Teles e ratificado por sua esposa, a professora Maria Amélia de Almeida Teles, presos por agentes do DOI-CODI em dezembro de 1972. Ele aparece no

Relatório do Projeto de Pesquisa "BRASIL: Nunca Mais"[4], desenvolvido por um pequeno grupo de especialistas de diferentes áreas, iniciado em 1979 e concluído em 1985. O referido projeto tinha por objetivo analisar a repressão exercida pelos governos militares, a partir de documentos produzidos pelas próprias autoridades, do regime vigente na época.

Os documentos selecionados para análise foram os processos políticos que transitaram pela Justiça Militar Brasileira e atingiram a esfera do Superior Tribunal Militar entre o período de abril de 1964 a março de 1979. Após a organização do relatório, é publicado o que poderia ser chamado de uma síntese do projeto, concluído em 1985. Na organização do livro, os pesquisadores optaram por alternar a transcrição dos depoimentos com análises sobre o período, a máquina repressora e o sistema político daquele momento.

Devido à quantidade expressiva dos processos analisados, bem como dos dados neles existentes, talvez tenha sido opção dos organizadores da obra "BRASIL: Nunca Mais" não fornecer informações detalhadas sobre as pessoas envolvidas nos processos, como César Augusto e sua esposa Maria Amélia, quando expõem parte de seus depoimentos. Ao revelar suas identidades, contudo, a obra dá vida a essas pessoas, tirando-as do anonimato, evitando que se tornem números que engrossam as estatísticas dos que foram engolidos pela máquina repressiva do Estado.

Na narrativa de suas memórias, Amelinha se defronta com o rememorar de lembranças que, *a priori*, deveriam ser esquecidas, mas não conseguindo criar uma memória de esquecimento, vai narrando, malgrado o que tais lembranças ainda lhe causem.

> É, muitas vezes, na frente deles, me punha no pau de arara, enfim, todo tipo de tortura. [...] Minhas crianças muitas vezes foram levadas na sala de tortura no pós tortura... [...] Eles perguntavam por que eu era roxa, por que eu estava sempre roxa? eu fiquei desfigurada, eu fiquei desfigurada, né, até lembro, eu tenho uma amiga no Rio, ela ficou presa junto comigo e ela fala isso, que naqueles dias ela nunca vai esquecer aquela cara que eu tinha. E

4 Tal obra é pioneira não apenas como documento que contém dados que pesquisadoras(es) consultam, mas também como documento-denúncia na luta contra as ações de um regime autoritário e ditatorial.

> os meus filhos foram obrigados a ver essa situação, depois eles foram para a casa da repressão, ficaram 15 dias, nós imaginamos, depois foram levados para a casa de um delegado de polícia, lá de Belo Horizonte, que era cunhado do meu marido, eles falaram que iam levar para casa do cunhado, que era delegado do Dops [...] (Teles, 2005, p. 30).

Fragmentos da memória de Amelinha expõem a tortura física e psicológica a que foram submetidos ela e seu companheiro César Augusto, assim como a tortura psicológica também sofrida por seus filhos, naqueles tempos de medos e incertezas. Revelam, ainda, que o que a mantinha viva e lúcida era a esperança de que nada estava sendo em vão e a certeza de que, mesmo irreconhecível, "desfigurada", havia algo que seus torturadores, e o regime, não poderiam alcançar, macular, atingir: seus sonhos e ideais de liberdade, de igualdade e de justiça.

Amelinha, na narrativa de suas memórias, nos fornece detalhes do momento em que sua família foi levada para os "porões da ditadura", bem como sobreviveu às torturas físicas, psicológicas, e de como sua vida e de seus familiares foi invadida pela máquina repressora do Estado, além de suas estratégias de luta contra o regime, pela sobrevivência, liberdade, democracia e direitos humanos.

Em 1964, Amelinha foi presa pela primeira vez. Julgada e condenada, após ficar alguns dias na prisão foi liberada, passando a responder processo em liberdade. Demitida do emprego devido a sua prisão, e já com uma união estável com o presidente do sindicato dos ferroviários de Belo Horizionte, César Augusto, em 1966, Amelinha, junto com seu companheiro, passou a viver na clandestinidade na cidade do Rio de Janeiro. Lá, além de militar para a causa, passou a trabalhar para o Partido, tornando-se a pessoa responsável por todas as tarefas e questões ligadas à imprensa clandestina da organização.

Em plena clandestinidade, Amelinha ficou grávida e, em 1967, nasceu sua filha Janaína. Ao ser inquirida se teve algum problema com o Partido ou com seus companheiros de militância por ter engravidado, respondeu que existia no partido uma discussão sobre o nível de participação das mulheres, bem como sobre o fato de elas terem ou não filhos, no entanto, devido à importância do trabalho dela e de César junto à impressa e às várias outras atividades que desenvolviam, ninguém do Partido criou

problema, apenas foi questionada se ela gostaria de fazer aborto, o que ela refutou de imediato (Teles, 2009, p. 2).

De acordo com sua narrativa, até 1968 não havia mulheres no partido. Depois passou a ter, mas eram muito mais simpatizantes que militantes como ela. Em sua maioria, eram mulheres que tinham filhos, maridos ou outras pessoas de seu convívio que militavam. Sendo assim, a entrevistada também não presenciou nenhum desgaste do Partido em relação a alguma mulher por conta de uma gravidez, já que isso não implicaria diretamente interferências nas atividades dentro dele.

Amelinha deixa claro que ela, especificamente, não teve nenhum problema com o Partido e seus companheiros de militância por conta da gravidez e do nascimento de seus filhos, como já mencionado, contudo nos deixa em dúvida quanto ao real posicionamento da organização diante dessa questão ao afirmar: "Existe uma discussão muito forte dentro do partido em relação tanto a participação das mulheres e com que nível que se pode dar e que se pode ter filhos ou não" (TELES, 2009, p. 1). Partimos do pressuposto de que, se existia discussão, era porque o problema estava posto. Não vemos, portanto, essa questão como tranquila dentro do partido, e se Amelinha não teve problemas, possivelmente outras mulheres podem ter tido.

Amelinha afirma, ainda, que não teve problemas com a gravidez e a militância, no entanto, diz ela, por ser uma mãe inexperiente, sentia-se só no que se referia à divisão de apreensões sobre a maternidade e sobre questões práticas do dia a dia. Diz que seus companheiros do Partido eram solidários, mas que não confiava neles, já que não eram atenciosos. Quanto a César, ao contrário, nele tinha plena confiança para deixar sua filha quando tinha que se ausentar. E também tinha confiança nas mulheres dos militantes, com quem sempre deixava seus filhos com tranqüilidade: "eu até percebia isso, que elas tratavam muito melhor os meus filhos do que eu própria. Eu percebia isso" (Teles, 2009, p. 3).

Destaca, em sua narrativa, que tais mulheres

> Tinham aquele carinho, exemplo, gostavam de comer pastel, de fazer pastel pra eles. Essas coisas assim. Que eu não ia fazer pastel. Não dava tempo de fazer pastel e tinha esses detalhes, assim, aquele pastel gostoso. [...] Ele vinha com aquela roupinha toda passadinha, limpinha. Muitos dias nem passava a roupa, tirava do varal e punha nele. (TELES, 2009, p. 3).

Ante a afirmação de que as mulheres dos companheiros de militância tratavam seus filhos melhor do que ela própria, temos a impressão de que Amelinha hierarquizava as atividades de militância e da maternidade, sendo que o "cuidar" dos filhos estaria em uma escala inferior no grau de suas prioridades, pois, nas palavras dela, as mulheres faziam a "comidinha" de que as crianças gostavam e que ela não tinha tempo para fazer. Certamente essa é nossa leitura de sua narrativa, por outro lado pensamos que isso vem de encontro à concepção que Amelinha tem de maternidade.

Através da narrativa de suas memórias, Amelinha esclarece que vê a maternidade como um projeto coletivo e não individual:

> Mas eu acho que a maternidade, a minha maternidade, pode ser que a dos outros seja individual, mas a minha foi coletiva. Já que todos os homens foram pais dos meus filhos, eles se consideravam. Só tinha homem, né, não tinha mulher, mas se tivesse mulher também ia bem (Teles, 2009, p. 14).

Ficamos na dúvida se essa visão de maternidade coletiva não era apenas uma idealização de Amelinha, pois se, em sua narrativa acima colocada, diz que seus companheiros de militância foram pais para seus filhos, em outro momento da mesma narrativa, ao destacar quanto as mulheres dos militantes eram cuidadosas com seus filhos, afirma que seus filhos "era[m] muito bem tratado[s], mas não era pelos homens, era pelas mulheres dos homens" (Teles, 2009, p. 3). Em outro momento, já colocado aqui, também expressou a falta de confiança em deixar seus filhos aos cuidados de seus companheiros de militância. E, mesmo em relação à ajuda, cuidado e carinho que essas mulheres davam a seus filhos, não seria apenas solidariedade? Vemos com fragilidade as colocações feitas por Amelinha, para demonstrar que sua maternidade foi coletiva. Temos a impressão de que ela tenta buscar no Partido e em seus companheiros uma "autorização" para sua visão de maternidade.

Desta feita, expondo suas ideias sobre maternidade, Amelinha deixa transparecer toda sua formação político-ideológica ao afirmar que, para além de coletiva, a maternidade é uma questão social, já que cabe à sociedade: "ela é uma questão social porque toda a sociedade tem uma responsabilidade por aquele ser que você teve" (Teles, 2009, p. 18).

Nós nos perguntamos se seria por ter essa visão sobre maternidade que Amelinha diz não ter tido problemas em conciliar suas atividades de militância com a maternidade, mas que, contraditoriamente, ao narrar as experiências que teve de ambas as identificações, tais dificuldades aparecem, como quando fala de seu reencontro com os filhos após sua saída da prisão:

> E aí, o retorno, junto com meus filhos foi um momento muito difícil... Muito estranhamento. Eu sentia eles distantes, sabe, foi muito difícil. Eu acho que esse retorno com os meus filhos, essa dificuldade ficou pro resto da vida. Você entendeu? Você tem uma cobrança, não que não dê, que eu não convivo com meus filhos. Mas é uma coisa assim que você até pra proteger eles, você passa a manter essa distância. Sabe se lá quando eles vão prender de novo, né. Você entendeu? Isso fica pro resta da vida. É um trauma. O trauma, eu falo assim, eu fiquei para o resto da vida. A maternidade é uma coisa que é muito pesada, muito, muito, muito pesada para as mulheres. Entendeu? (Teles, 2009, p. 15).

Ao contrário da maternidade, que Amelinha afirma se algo muito difícil, a militância parecia ser algo inerente às pessoas: "a militância é uma coisa, a militância, você está nela. De uma forma consciente. Na verdade nem sempre... não. Nem sempre... quem é gente... quem é mãe conscientemente? Eu queria saber" (Teles, p. 2009, p. 17).

Contradizendo suas noções sobre maternidade, Amelinha vai narrando sua experiência de mãe após a prisão, mas ainda na militância, como um projeto muito seu – e não coletivo –, um problema muito particular, muito individual; barreiras, crises, problemas que as mães, que não veem a maternidade como projeto coletivo e questão social, vivenciam. Ela mantém, contudo, a afirmativa de que não teve conflitos para conciliar as duas identificações por ela assumidas, a de militante e a de maternidade. Deixa-nos na dúvida se realmente acredita nisso, ou se necessita, como parte de seu projeto de vida e projeto político (que, diga-se de passagem, ela não os distingue), reafirmar seu bom êxito na vivência das duas identificações.

Se recorrermos às questões levantadas por Alejandra Oberti em "Contarse a sí mismas", onde ela questiona quem, nas narrativas de uma

pessoa entrevistada, é o sujeito: se aquele que viveu a experiência passada ou aquele que recorda (Oberti, 2006, p. 48), podemos arriscar que, em relação aos conflitos existentes entre as duas identificações, negados por Amelinha, ela, em um processo de subjetivação, narra as experiências dos muitos "eus" que constituiu, narra a ficção/realidade que criou, em que teve de acreditar, daí a contradição e a aparente confusão de sua fala.

Através, também, da narrativa de suas memórias, Amelinha expõe as dificuldades que ela teve em relação ao processo de se autoidentificar com os diferentes nomes que o Partido lhe dava (Teles, p. 2009, 8). Era sempre um recomeço, uma redescoberta de si mesma. Vivenciava uma metamorfose da "fulana" que deveria ser enterrada nos subterrâneos de sua memória para Maria Helena, Carmem e tantas outras, que passavam a constituir-se como sujeito real.

Ao vasculhar suas memórias e trazer esses nomes à tona, a entrevistada transmite a "confusão" que cada mudança de nome e/ou de casa criava em seu "eu", já que, para cada novo nome, e novo lugar, tinha que criar uma nova personagem e toda uma história na qual aquela personagem coubesse.

> Você tinha que sempre armar uma história que não era a história, entendeu? pra poder aparentar normalidade. Então você... Era um negócio muito difícil, né? você vivia numa ficção, né? a coisa era uma ficção, mas era a realidade. Você vivia uma ficção realmente. Você vivia mais a ficção do que a realidade, mas a realidade era aquela. Era a ficção. Você tinha que criar situação (Teles, 2009, p. 9).

Ao afirmar que vivia uma ficção, mas que era a realidade, Amelinha demonstra a morte e o nascimento das várias mulheres que ela foi, dos muitos "eus" que ela enterrou e a que deu vida. Esse, possivelmente, não foi um processo fácil, pois essa constituição do sujeito de si para si, nas palavras de Foucault (1988), é permeada por saberes e por poderes que produzem a "verdade" do próprio sujeito. Uma verdade inventada e produzida, condição *sine qua non* para a existência de seu "eu", já que, para ele existir, Amelinha tinha que acreditar nessa existência. Assim, portanto, seu confuso jogo de palavras, ao descrever que sua vida fictícia era sua realidade, passa a fazer sentido a partir do momento em que ela criava

uma personagem, uma história e, para fazer com que as pessoas acreditassem em sua personagem e em sua história, primeiro ela tinha que acreditar naquela ficção e torná-la sua realidade.

Malgrado as reiteradas afirmações de que conciliou com tranquilidade as identificações da militância e da maternidade, ao longo de sua narrativa Amelinha nos passa as dificuldades que teve para fazer isso. A impressão que tais memórias nos repassam é a de que, em alguns momentos, ela não as conciliou, mas sobrepôs uma (a da militância) à outra (a da maternidade). "Minha maternidade na clandestinidade, ela foi uma maternidade que acho que até me ajudou a enfrentar... talvez tenha até me ajudado afetivamente a enfrentar a clandestinidade que é um processo muito difícil" (Teles, 2009, p. 3).

A militância, aparentemente, estava tão impregnada em todas as suas ações que, até mesmo a casa em que morava com os filhos e com marido, ela, em sua narrativa, chama de "aparelho". Não justifica o nome dado, apenas diz que era na(s) casa(s) em que morava que aconteciam as reuniões do Partido e onde funcionava a gráfica e fazia todos os trabalhos da imprensa (Teles, 2009, p. 2). O "aparelho", símbolo da militância, pelo que nos foi narrado jamais foi chamado de "lar", algo que poderia ser ligado à maternidade.

Ao falar das muitas atividades que exercia no Partido, Amelinha também deixa transparecer como a filha e o filho foram importantes naquele momento para dar ao "aparelho" uma aparência de "normal", para que a vizinhança não desconfiasse de nada. A presença deles criava todo um aspecto de "normalidade": uma mãe, uma filha, um filho, um pai, um lar... em suas palavras, uma "ficção".

As dificuldades de conciliação das identificações aparecem também quando fala dos problemas que teve de enfrentar em relação aos filhos quando inseridos nas diferentes ficções/realidades, algo de difícil assimilação para eles, até porque era uma ficção criada por ela, e que eles tinham de vivenciar como a realidade daquele momento.

Sendo assim, as dificuldades deles para ajustar suas vidas a essa realidade/ficção requeria que ela lidasse com a situação de forma muito cuidadosa, para não prejudicá-los e, ao mesmo tempo, impedir que eles desvelassem suas identidades reais. Com a afirmação dessas dificuldades, torna-se muito mais claro que a conciliação de suas identificações não foi um processo tão tranquilo quanto a sua narrativa coloca. Mesmo porque,

de acordo com ela, os "princípios" de verdade e de transparência, que tentava repassar a seus filhos, encontrava limites em seus atos de "opacidade" e de camuflagem de identidade.

Não é nossa intenção fazer juízo de valor e julgar se Amelinha cuidava mais ou menos dos filhos que outras mães, se ela foi mais militante que mãe. O que estamos ressaltando é a dificuldade que ela teve em conciliar suas identificações da militância e da maternidade – dificuldade que ela nega, mas que, teimosamente, nas entrelinhas de sua narrativa, suas memórias revelam.

Durante nossas análises, estamos tendo o devido cuidado com as singularidades e as subjetividades, não correndo o risco de cairmos em um determinismo generalizante, já que, em um mesmo contexto, as pessoas, quer sejam da mesma geração, quer sejam do mesmo grupo de convívio, não são afetadas por algo de maneira igualitária, podendo, portanto, assumir caminhos e posturas diferentes (Motta, 2004, p. 351),

Desta feita, ao analisarmos as memórias de Irma Antognazzi[5] , para além de termos claro que o regime autoritário de seu país, a Argentina, não teve uma mesma linearidade que a do Brasil – não apenas por ter acontecido em tempo diferenciado, mas principalmente pelas peculiaridades relativas aos contextos de cada país –, também sabemos que não podemos atribuir as mesmas significações às memórias de Antognazzi e às de Amelinha, malgrado o fato de serem mulheres, militantes, mães que lutaram pelos mesmos ideais, em contextos diferentes, haja vista a subjetividade implícita nas narrativas de ambas.

Também não é nossa pretensão que as reflexões a respeito das experiências dessas duas mulheres deem conta das experiências de todas as mulheres brasileiras e argentinas que experienciaram situações similares. Cabe lembrar, no entanto, o que já frisamos antes: que suas memórias, embora individuais, estão relacionadas e são pautadas por referências e interferência de uma memória coletiva que denota uma experiência coletiva que sai dos subterrâneos através da narrativa dessas mulheres.

Antognazzi relata que, ainda no governo de Isabelita Perón, período em que lecionava a disciplina de História no curso secundário de colégios

5 Atualmente é professora titular da Cátedra Problemática Histórica na Faculdade de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosários e Diretora do Grupo de Trabalho Hacer la História.

públicos em Rosário, em 12 de agosto de 1975 teve sua casa invadida pela polícia e, por encontrarem em sua casa a revista *O Combatente*, de cunho socialista, foi presa como subversiva, tendo seu filho, com idade de 1 ano e meio, arrancado de seus braços e, posteriormente, encaminhado aos cuidados dos avós paternos (Antognazzi, 2008).

Inicialmente foi tratada como presa comum, mas após o golpe de 1976 passou a ser tratada como presa política e enviada ao cárcere de mulheres da Villa Devoto, Unidade nº 2 da Penitenciária de Buenos Aires.

De acordo com o depoimento de Antognazzi, a Unidade nº 2 concentrava mais de mil mulheres, prisioneiras políticas, vindas de diferentes regiões da Argentina e de outros países – inclusive do Brasil –, bem como de diferentes grupos sociais. A entrevistada firma ainda que, entre essas mulheres, encontravam-se desde garotas de 14 anos até mulheres de 70, sendo que o maior número se concentrava entre as idades de 22 a 35 anos.

Antognazzi relata que a U.2 servia de vitrine à sociedade e aos grupos de defesa dos direitos humanos, encobrindo o que o regime tinha de mais perverso, que eram as prisões clandestinas e os "campos de concentração". Destaca que, durante toda sua vida de militância, não participou de movimentos considerados feministas, mas de movimentos em que estão inseridos homens e mulheres que lutam por direitos políticos, civis e sociais. Afirma, ainda, que naqueles tempos de ditadura sentia, contudo, dentro dos movimentos, um tratamento diferenciado a homens e mulheres, pelos próprios homens, o que em muitos momentos gerou conflitos internos, já que elas, as mulheres dos movimentos, buscavam o respeito e a expressividade de maneira igualitária (Antognazzi, 2008).

É bom informar que entrevistamos Antognazzi duas vezes, em dois momentos e de formas distintas. A primeira entrevista ocorreu na cidade de Marechal Cândido Rondon, no Paraná, em setembro de 2008, quando ela foi ministrar uma palestra em um evento ligado ao curso de História na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE).

Nessa primeira entrevista, não sabemos por qual motivo, se pela figura do gravador ou se por nossa presença, a ela completamente estranha, Antognazzi nos passou uma imagem fugidia no que tange às questões que levantamos sobre sua identificação com a maternidade. Mesmo diante de nossa insistência em perguntas que envolviam seu filho, Antognazzi relatou muito pouco sobre ele, falou apenas que depois de ele ter sido levado aos avós paternos, foi revê-lo novamente cinco anos depois, já no exílio.

Perguntada a respeito da influência de sua militância e posicionamento político da época sobre as escolhas futuras dele, respondeu que não houve nenhuma. Inquirida ainda sobre as lembranças que ele possuía, na época da entrevista, acerca do período e sobre a forma como os dois analisavam aquele período, ela afirmou que ele não possuía nenhuma recordação e que, por isso, não falavam sobre o assunto. Quando lhe perguntamos como lidou com a possível falta que o filho lhe fizera, durante os cinco anos distante dele, desviou-se da resposta dizendo que na prisão não existiam filhas, mães, avós, tias etc., mas apenas mulheres que tentavam sobreviver. Essa afirmação já havia sido feita quando questionada sobre quem eram as adolescentes que estavam na mesma prisão que ela. Filhas de quem? E por que estavam lá, se como militantes ou se como filhas de militantes?

Percebemos que se Antognazzi se esquivara das questões que envolviam seu filho e a maternidade de maneira geral, ao contrário da postura diante dos questionamentos sobre sua militância e prisão, que descreveu com detalhes, demonstrava, talvez, certo desconforto com tais questões, possivelmente por perceber que não havia conseguido conciliar, no momento narrado, as identificações de mãe e de militante.

O segundo momento da narrativa de suas memórias ocorreu em janeiro de 2010. Ao procurarmos Antognazzi na cidade de Buenos Aires sem gravador ou bloco de anotações, mas apenas para uma visita de cortesia, ela concordou em conceder uma nova entrevista. Dessa vez sem gravador, mas escrita por ela. Combinamos enviar-lhe por e-mail um roteiro de perguntas, ressaltando que voltaríamos às questões antes indagadas e que não haviam sido respondidas por ela em 2008. Falamos sobre tais questões e de sua importância para nossa pesquisa. Enviado o roteiro de perguntas, não necessitamos esperar muito tempo pelas respostas, pois Antognazzi prontamente o devolveu com todas as questões abordadas.

A Antognazzi fugidia, receosa de falar sobre como lidou com as identificações da militância e da maternidade, dá lugar a uma mulher com *gana* de *sacar* dos subterrâneos de suas memórias uma parte de sua experiência ainda latente e que sentia ser aquele o momento de expô-la.[6] A narrativa é de uma militante completamente engajada, tanto no passado

6 Certamente, essa mudança de comportamento teria que ser analisada de maneira mais profunda, tendo em vista que o momento presente interfere na rememoração do passado, portanto em sua narrativa.

como no presente, na luta por liberdade, justiça e direitos humanos e de uma mãe ciente de suas falhas e de seus acertos.

Antognazzi começa por esclarecer que não teve nenhum problema com seus companheiros de militância ou mesmo com o Partido, pois quando entrou para o movimento estava grávida. Relata ainda que foi muito bem recebida.

> En el Partido se incorporaba muy bien a los hijos, se hablaba de lo importante que era tener hijos y formaba parte de la mística de aquella militancia el pensar que todo lo que hacíamos era con la promesa de lograr una sociedad mejor para ellos (Antognazzi, 2010, p. 1).

Sabemos que alguns movimentos de esquerda viam as crianças como futuros militantes e, ao que tudo indica, o movimento ao qual Antognazzi pertencia (a Frente Anti-imperialista e pelo Socialismo – FAS) pensava o mesmo. Daí decorre a explicação de não apenas aceitarem que mulheres grávidas aderissem a ele, como viam de grande importância a presença de crianças nas atividades em que estavam envolvidos, pais e/ou avós. Não temos, contudo, informações concretas de quanto essas organizações, efetivamente, promoviam ações práticas que ajudassem e/ou auxiliassem na criação dessas crianças.

Do nascimento do filho até sua prisão, Antognazzi relata que não teve nenhum problema em conciliar as duas identificações, tanto que "yo realizaba las tareas de la militancia, que eran todas legales, llevando a mi bebé junto con su ropita y comidas a las reuniones, y recurriendo a mis padres para algunas tareas en que no era apropiado llevarlo" (Idem, p. 1).

Seus problemas nessa conciliação, de acordo com sua narrativa, tiveram início quando da sua prisão, já que via como problemáticas as visitas no cárcere feitas por seu filho. Embora essas não passassem de duas por ano, preocupava-a a longa viagem que os avós faziam com ele para que o filho pudesse vê-la.

Na prática, os conflitos tornaram-se mais aguçados quando teve início seu exílio, onde ela se reencontrou com o filho.

> Los abuelos lo llevaron para encontrarnos y lo dejaron conmigo, solito conmigo, una extraña para él, y además sin el padre frente a

> la promesa de los abuelos que íbamos a "estar los tres juntitos". En ese entonces, pocos meses, mi hijo cumplió allí 7 años. Iba a la escuela, otra lengua, sin su perro, sin sus abuelos, sin su mundo de escuela y amigos de Argentina. Otra movida fue el viaje hacia el país donde estaba el padre. Fue para mi hijo un golpe fuerte porque volvió a pensar en "los tres juntitos" y no pudo ser. Otra escuela, otras costumbres, otra lengua y al padre bastante ausente. Poco tiempo después salimos hacia Argentina haciendo una escala en un país limítrofe. Casi un año allí. Otra lengua, otro ambiente, y siempre compartiendo conmigo mi militancia, dedicada sobre todo en esos años a trabajar para subsistir y estudiar (Antognazzi, 2010, p. 4).

Antognazzi explica que quando foi presa, os militares buscavam seu companheiro, pai de seu filho, um dos líderes do movimento e que, naquela noite, participava de uma reunião em um bairro distante. Quando Antognazzi saiu da prisão e foi com seu filho encontrá-lo na Itália, onde ele estava exilado, ouviu dele que ela havia "se demorado" muito, que ele já estava com outra mulher. Segundo a entrevistada, isso foi um grande golpe para ela, mas mais ainda para seu filho, já que os avós sempre associavam a saída dela da prisão ao reencontro e união dos três. Essa questão, ligada a todas as outras que envolvem a vida de pessoas exiladas, fizeram com que ela tivesse grandes dificuldades na própria busca de alternativas de subsistência.

Quando nos referimos ao exílio, temos em mente todos os conflitos psicológicos, físicos e materiais a que as pessoas exiladas estão sujeitas. Dependendo da maneira e das condições em que tais pessoas migram, esses conflitos podem ser mais rapidamente resolvidos, mas também podem permanecer por anos sem soluções.[7]

A fragmentação dos sujeitos é um desses conflitos. Pensar, por exemplo, no idioma de origem e tentar se expressar no idioma do país em que se está inserido faz parte dessa fragmentação, onde não apenas os idiomas são diferentes, mas ao mesmo tempo se misturam; também novas

7 É bom esclarecer que não é por não tratarmos neste artigo dos aspectos positivos do exílio que eles não existam. Alguns deles são destacados em Soihet (2010, p. 208-224).

subjetividades se constituem paralelamente às antigas e, se em algum momento se chocam, em outras se complementam.

Da perspectiva já apontada de Veyne é que lançamos nosso olhar para a experiência de Antognazzi, que, aliada à experiência de várias(os) outras(os) argentinas(os) e brasileiras(os), fizeram do processo de exílio, durante o período das ditaduras militares em seus países, um dos fatos históricos que ainda trazem repercussões não somente em suas vidas, mas também se desdobram até hoje na esfera política e econômica do país.

Com todo o cuidado de não cairmos em análises generalizantes, pensamos que, no exílio, as diferenças sociais e econômicas das(os) exiladas(os), oriundas(os) ou não de um mesmo país, são muitas vezes amenizadas. Tais pessoas são padronizadas, malgrado as diferenças étnicas hierárquicas e as discriminações que se mantêm entre elas. A(o) exilada(o), contudo, ao chegar ao país que a(o) acolheu – voluntária ou involuntariamente –, independente de ser rica(o), pobre, profissional liberal, patrão ou empregada(o), é "classificada(o)" da mesma maneira: "estrangeira(o)".

Assim, esse processo torna-se muito mais complexo a partir do momento em que observamos a hierarquia social evidenciada nesse contexto, bem como a hifenização dos sujeitos, que ficam situados entre dois mundos, duas culturas, dois idiomas, e que, ao mesmo tempo que buscam esquecer o que de ruim viveram em seus países de origem e se adaptarem ao que estão vivendo, não conseguem esquecer e/ou deixar de aspirar a determinadas posições que possuíam antes de se exilar, mas que dificilmente irão conquistar em um lugar onde não apenas são "classificados" como estrangeiros, mas também se "sentem" como estrangeiros.

Essa sensação de "entre-lugar"[8] , de não pertencer nem a um nem ao outro país, acaba por criar experiências em que os sujeitos necessariamente criam novas subjetividades como uma forma de autopreservação, de sobrevivência. Assim, observamos que as experiências do exílio, por mais próximas que sejam, são experiências vivenciadas de forma única e individual, bem como a própria constituição das subjetividades de cada um que tais experiências vão criar.

Em sua narrativa, ao contrário de Amelinha, Antognazzi não nega os conflitos que teve em conciliar as identificações da militância com a

8 Sobre esta questão ver Hanciau (2005, p. 127).

da maternidade. Ela assume os conflitos principalmente quando reflete sobre os desdobramentos que sua militância teve na vida de seu filho. De acordo com sua fala, devido à sua militância a vida dele passou por três grandes rupturas.

A primeira, narra ela, foi quando seu filho passou a viver com os avós, após sua prisão, e ela acompanhava seu crescimento por meio das poucas e esparsas visitas dele ao cárcere. A segunda teria sido quando ele se separou dos avós e passou a viver com ela no exílio, onde ambos tiveram que se adaptar a novos contextos, a novas culturas, constituir novas subjetividades. A terceira foi quando deixaram o exílio, após três anos: "llegar a la Argentina e ir a vivir a la misma casa donde había sido el allanamiento. Otra escuela. Estaban los abuelos pero los años pasados habían provocado una distancia entre mi hijo y ellos agravada porque vivían en otra ciudad" (Antognazzi, 2010, p. 4).

Desde o exílio, a partir do qual seu filho teve que desfazer antigos laços e tecer novas relações, até o convívio na casa em que outrora ele, em seu primeiro ano de vida, convivera com seus pais, Antognazzi diz ter consciência de que, devido à sua militância, em vários momentos da vida dele ela não conseguiu ser e dar o aporte que ele esperava e necessitava: "debo ver que mi militancia en estas etapas difíciles del exilio y del retorno que coincidieron con su adolescencia y juventud no me dejó tiempo suficiente para ayudarlo a resolver todos sus problemas" (Antognazzi, 2010, p. 4).

As palavras de Antognazzi apontam o conflito que vivenciou por não dar conta de conciliar a sua identificação de militante com a da maternidade. Ao contrário do que afirma Amelinha, quando diz que sua militância influenciou seus filhos a seguirem sua luta[9] , Antognazzi ressalta que seu filho[10] descobriu outra forma de contestar e de lutar por um "mundo melhor", trilhando os caminhos da música – tornou-se um grande baterista em seu país –, e que a influência de sua militância ficou restrita aos sólidos princípios que ele possui (Antognazzi, 2010, p. 4).

---

9 Janaína entrou para o PCdoB aos 13 anos de idade. Tanto ela como Edson, ao lado da mãe, estão engajados em movimentos de responsabilização do Estado e de luta em defesa dos direitos humanos, políticos e civis.

10 Em nenhum momento das duas entrevistas Antognazzi diz o nome do filho. Embora saibamos seu nome devido a conversas informais, optamos por não expô-lo, uma vez que acreditamos ter sido proposital a omissão, nas entrevistas, feita por ela.

Inquirida, ainda, sobre se em algum momento se arrependeu de ter tentado conciliar ambas as identificações, responde:

> No tengo recuerdo de haberme arrepentido de nada. Por el contrario mantuve firme la idea de que todo lo que había hecho y lo que hacía dentro de la cárcel era parte de mis decisiones políticas que defendía; también tenía presente en todo momento mantener una imagen de dignidad y consecuencia entre mis principios y mi práctica que estaba segura iban a servir a mi hijo como modelo de vida. Esperaba ansiosamente noticias por carta acerca de él para poder seguir de alguna manera su crecimiento. Fueron 5 años de prisión que yo los medía al constatar su crecimiento a través de las escasas visitas. [...] La figura de mi hijo fue un norte, una guía, una estrella que me guiaba para estar bien en la prisión, para sortear los obstáculos, para que me encuentre bien a mi salida (Antognazzi, 2010, p. 2-3).

Antognazzi diz ainda que, apesar de em muitos momentos ter sido acusada por seu filho de ter se dedicado mais à militância do que a ele, e com todas as dificuldades que enfrentou em relação a essa questão, jamais deixou que suas atividades de militância se sobressaíssem à sua atuação como mãe – contradizendo-se, já que anteriormente havia afirmado que a militância não deixou que ela destinasse a devida atenção aos problemas do filho enquanto adolescente. Reconhece, contudo, que falhou com ele, pois havia lhe prometido que, com a sua luta, iria "mudar o mundo"; "pero, es cierto no pude cambiar el mundo ¡todavía! Ja! como se lo había prometido" (Antognazzi, 2010, p. 2-3).

Ficamos na dúvida se a resistência de Antognazzi em falar sobre a identificação da maternidade, quando da primeira entrevista, foi por melindre diante do gravador ligado ou se o melindre foi por nós causado, por termos feito com que ela rememorasse as acusações do filho, bem como a certeza de que sua luta não transformou o mundo, como havia prometido a ele.

Amelinha e Antognazzi, duas mulheres, dois países, duas histórias. São vidas que se cruzam nos sonhos, nos ideais e na luta pela vida, pela liberdade e pelos direitos humanos. São duas mulheres que carregam consigo marcas extremamente semelhantes: mães e militantes, lutaram com a esperança de dar a seus filhos um "mundo" melhor, mais digno. Suas

subjetividades, porém, fazem com que outras feridas do passado ainda as machuquem: Amelinha denuncia a dor de quando foi expulsa do partido (Teles, 2009, p. 11), e Antognazzi o claro ressentimento em relação ao companheiro, que a abandonou na prisão (Antognazzi, 2010, p. 3).

A maneira como lançamos nosso olhar sobre as trajetórias dessas mulheres vai mostrando as características e os desfechos de suas experiências. O elemento memória e o objeto narrativa se tornam essenciais devido ao fato de que nos deparamos com visões de uma história que, para ser posta à discussão, muitas vezes necessita de outras fontes que coloquem na cena histórica sujeitos até então mantidos nos subterrâneos dessa mesma história.

Essas mulheres, ao narrarem suas memórias, nos mostram que são sujeitos detentores de subjetividades, que carregam em si toda uma carga de símbolos e de significados, os quais nem sempre são compreendidos por nós e devem, portanto, ser analisados de maneira cuidadosa. Trata-se de uma cautela essencial para não nos perdermos no emaranhado de suas narrativas, correndo assim o risco de não percebermos que, se em suas trajetórias, existem semelhanças em suas identificações – resguardadas as particularidades –, como no caso da militância, e que também existem, para uma mesma identificação – a da maternidade –, significações distintas. Se, para Amelinha, a maternidade é um projeto coletivo, para Antognazzi é individual. Contudo, apesar das diferentes significações dadas por uma e por outra, no vivenciar tal identificação, ambas narram apreensões, problemas, sonhos e conflitos que aproximam suas histórias e demonstram que, apesar de não necessitarem mais usar de codinomes e/ou criarem ficções/realidades, ainda, no "constituir de si", lutas cotidianas são travadas, lutas durante as quais os paradigmas de suas causas são constantemente repensados.

Entrevistas

ANTOGNAZZI, Irma. Entrevista concedida a Ivonete Pereira. Marechal Cândido Rondon (PR), 20/8/2008.

ANTOGNAZZI, Irma. Entrevista Escrita concedida a Ivonete Pereira em janeiro de 2010.

TELES, Maria Amélia de Almeida. Entrevista concedida a Joana Maria Pedro. São Paulo (SP), 24/8/2005.

TELES, Maria Amélia de Almeida. Entrevista concedida a Ivonete Pereira. Florianópolis (SC), 7/5/2009.

Referências bibliográficas

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. M. & AMADO, J. (Org.). *Usos & abusos da História Oral.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BRASIL: nunca mais. Arquidiocese de São Paulo. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

CARVALHO, Luis Maklouf. *Mulheres que foram à luta armada.* São Paulo: Globo, 1998.

COLLING, Ana Maria. *A resistência da mulher à ditadura militar no Brasil.* Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1997.

COSTA, Albertina de Oliveira; LIMA, Valentina da Rocha; MARZOLA, Norma; MORAES, M. Teresa Porciúncula (Org.). *Memórias (das mulheres) do exílio.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

FAUSTO, Boris; DEVOTO, Fernando J. *Brasil e Argentina:* um ensaio de história comparada. São Paulo: Ed. 34, 2004.

FERREIRA, Elizabeth F. Xavier. *Mulheres* – militância e memória. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II:* O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GARCIA, Marco Aurélio. O gênero na militância: notas sobre as possibilidades de uma outra história da ação política. *Cadernos Pagu,* (8/9), 1997.

GASPARI, Elio. *A ditadura escancarada.* São Paulo: Companhia das Letras/Martins Filho, 2002.

GOLDENBERG, Mirian. Mulheres e militantes. *Estudos Feministas*, 5(2), 1997.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HANCIAU, Nubia. Entre-lugar. In: FIGUEIREDO, Eurídice (Org.). *Conceitos de literatura e cultura.* Juiz de Fora: UFJF, 2005. p. 125-141.

MARTINS, Ana Paula Vosne. *História da maternidade e História Oral*: trajetórias historiográficas e desafios metodológicos. Curitiba/PR, 2008, memo.

MIRANDA, N. & TIBÚRCIO, C. *Dos filhos deste solo* – mortos e desaparecidos políticos durante a ditadura militar: a responsabilidade do Estado. São Paulo: Fundação Perseu Abramo e Boitempo Editorial, 1999.

MOTTA, Alda. Brito da. Gênero, idades e gerações – introdução. *Caderno CRH,* Salvador, v. 17, n. 42, 2004.

OBERTI, Alejandra. Contarse a sí mismas. La dimensión biográfica en los relatos de mujeres que participaron en las organizaciones político-militares de los '70. In: CARNOVALE,

Vera; LORENZ, Federico y PITTALUGA, Roberto (Comp.). *Historia, memoria y fuentes orales.* Buenos Aires: CeDInCI Editores, 2006,

REIS FILHO, Daniel A. *A revolução faltou ao encontro:* os comunistas no Brasil. São Paulo: Brasiliense,1990.

SCHWARZSTEIN, Dora. História Oral: memória e histórias traumáticas. *História Oral,* Associação Brasileira de História Oral, São Paulo, n. 4, jun. 2001.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença:* a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOIHET, Raquel. Feminismo x antifeminismo de libertário: a luta das mulheres pela cidadania durante o regime autoritário. In: x SOIHET, R.; BICALHO, M. F. B. & GOUVÊA, M. F. S. (Org.). *Culturas políticas:* ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

SOIHET, Rachel. Mulheres brasileiras no exílio e consciência de gênero. In: PEDRO, Joana & WOLFF, Cristina S. (Org.). *Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul.* Florianópolis: Ed. Mulheres, 2010.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado:* História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VALLE, M. R. *1968, o diálogo é a violência:* movimento estudantil e ditadura militar no Brasil. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1999.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história.* Trad. Antonio José da Silva Moreira. Lisboa: Edições 70, 1971.

Resumo: Através do estudo de casos, este artigo apresenta algumas reflexões acerca das identificações com a militância e com a maternidade, vivenciadas por mulheres brasileiras e argentinas que participaram de grupos de resistência às ditaduras de seus países no período de 1964 a 1989. Refletimos sobre a maneira como lidaram com os conflitos inerentes às atividades da militância e à prática da maternidade no período em questão.

Palavras-chave: identificações; militância; maternidade; resistências.

Study of cases: narratives on the militancy and the maternity in Brazilian and Argentine dictatorships (1964-1989)

Abstract: Through case studies, this article presents some reflections on the identification with the militancy and motherhood, experienced by Brazilian and Argentine women who participated in groups of resistance to dictatorships in their countries from 1964 to 1989. We ponder on how they dealt with the conflicts inherent to the activities of militancy and practice of motherhood in the period in question.

Keywords: identifications; militancy; motherhood; resistance.

Um jeito soviético de dar à luz: o parto sem dor no sul da América do Sul

Carmen Susana Tornquist*
Carolina Shimomura Spinelli**

Tras el derrumbamiento del Este, la coartada está servida: en el Este, era peor. ¿Era peor? Más bien, pienso, habría que preguntarse si era esencialmente diferente. [...] Al Sur, estamos todavía a tiempo de preguntarnos si esa diosa [la Productividad] merece nuestras vidas. (Eduardo Galeano)

Este artigo trata de um método de preparação para o parto que se difundiu no Ocidente durante a Guerra Fria, conhecido como método Lamaze, psicoprofilático ou parto sem dor (PSD), que é considerado aqui como uma vanguarda obstétrica, como sugere Tânia Salem.[1] A autora argumenta que o parto sem dor constituiu um ideário muito particular no que tange ao parto e as configurações familiares nele envolvidas, tendo como desdobramentos posteriores o que ela chama de *correntes-filhotes* do PSD (Salem, 1987): os partos Leboyer, o "natural", o de cócoras e, ao nosso ver, mais recentemente, o parto humanizado.

* Professora do Departamento de Ciências Humanas do Centro de Ciências Humanas e da Educação da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).

** Pedagoga e mestranda do Centro de Ciências da Educação na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

1 As diversas denominações do método serão usadas como sinônimos neste artigo.

Partimos do pressuposto de que a obstetrícia é um campo marcado por disputas políticas, mas que as vanguardas obstétricas não rompem com as linhas mestras que compõem o campo da medicina moderna (no sentido bourdieusiano), campo de saber central no dispositivo do biopoder, portanto ocupam o lugar de importantes *críticos do interior*, instigantes para pensar tanto nas relações internas a biomedicina como nas conexões entre esse campo, já que o campo científico é, inevitavelmente, atravessado de relações de poder (Bourdieu, 1986), aspecto favorecido pelo recorte temporal aqui adotado.

O foco da pesquisa, de cunho exploratório e qualitativo, é o Cone Sul, mais especificamente Uruguai, Argentina e Brasil. Partimos da hipótese de que, antes dos golpes militares que marcaram os anos 1960 e 1970 nessa região, os intercâmbios culturais e científicos eram muito mais intensos do que atualmente. A hipótese norteadora da pesquisa é de que o PSD, ao ser trazido e traduzido para a América do Sul logo após sua difusão na Europa, foi apropriado de maneira singular em função das particularidades desses contextos, mas também sob o clima da Guerra Fria.

Muito embora a noção de viagens das teorias seja uma marca dos debates contemporâneos sobre globalização, partilhamos da noção de que a exportação/importação e tradução e adaptação de teorias, métodos e ideias é constitutiva da modernidade, e que todo processo de tradução e/ou apropriação de ideias, livros e teorias implica adaptações ou ressignificações que, se de um lado podem promover certos afastamentos das ideias originais, de outro permitem que estas sejam apropriadas de forma mais criativa em outros contextos, como aconteceu, por exemplo, com a psicanálise (Plotkin, 2001) e com o marxismo (Coutinho & Nogueira, 1985).

Mais interessante do que uma preocupação com uma fidelidade às origens, o que queremos observar é o processo de circulação de ideias e como estas se rearticulam em outros contextos, reacomodando-as a uma lógica preexistente ou imprimindo-lhes outros sentidos. O processo de ressignificação do PSD na América do Sul se dá no contexto político efervescente das décadas que antecederam, e depois envolveram as ditaduras militares, nas quais as utopias comunistas e socialistas incluíam dimensões aparentemente privadas e comportamentais, ligadas à família e à sexualidade, entre as quais podemos inserir a forma de dar à luz, foco das reflexões que seguem.

A metodologia utilizada nesta pesquisa foi qualitativa, tendo se concentrado fundamentalmente no seguinte: realização de entrevistas na perspectiva da História Oral com médicos e parturientes que tiveram experiências pessoais com esse método, entre os anos 1950 e 1970, complementadas com recursos etnográficos das situações relacionadas às entrevistas (com registro em diário de campo), identificação e análise dos livros, manuais e textos que tratavam do assunto naquelas décadas.

Foram feitas 13 entrevistas formais: nove com médicos obstetras, duas com parturientes e duas com uma enfermeira-parteira; destas, quatro foram feitas no Uruguai, duas na Argentina e sete no Brasil. As entrevistas *stricto sensu* duraram em média uma hora, e os contextos e demais conversas informais em torno das mesmas foram observados e registrados em diário de campo, tendo em vista a importância dos contextos nos quais os recordadores lembram.

Tendo em vista nossa formação antropológica, foi impossível abandonar os recursos clássicos da pesquisa etnográfica quando da realização das entrevistas. Assim, utilizamos o registro etnográfico de forma complementar (mas não secundária) às entrevistas gravadas. Esse recurso metodológico nos parece extremamente importante não apenas nas pesquisas feitas com classes populares ou grupos sociais pouco tocados pelo processo de letramento, como indígenas e camponeses (que têm sido sujeitos privilegiados das pesquisas antropológicas), com os quais a antropologia tem historicamente trabalhado (Cruishank, 1998), mas também quando se trata de sujeitos como os que entrevistamos aqui, quais sejam, pessoas com alto capital cultural e com grande familiaridade com a cultura escrita. Mesmo nesse contexto, o olhar etnográfico nos permite densificar as fontes que não são registradas pelo gravador, e permite refinar significativamente os enquadramentos socioantropológicos dos discursos coletados.

Conforme a perspectiva antropológica, alguns eventos foram etnografados, entre eles o congresso em comemoração aos 50 anos do parto sem dor que ocorreu na França, em 2002, de onde surgiu a ideia desta pesquisa, ou as Jornadas Interdisciplinares sobre o Parto Humanizado, na Argentina, em 2003. As entrevistas seguiram um roteiro mínimo, que sofriam adequações a cada caso (por exemplo, no caso das entrevistas feitas com familiares de pessoas já falecidas), e conforme o andamento mesmo da entrevista.

Os(as) entrevistados(as) foram identificados por meio de rede social ou de referências bibliográficas. As indicações por intermédio de pessoas conhecidas, particularmente no que se refere aos médicos, foram fundamentais para que pudéssemos perceber as imagens com as quais muitos desses médicos foram associados, em especial no que se refere à dimensão político-ideológica que adquiriu o método naquele contexto de bipolarização geopolítica, contribuindo para que contextualizássemos as narrativas coletadas nas entrevistas e para que acurássemos a necessária – e sempre desafiadora – postura crítica, que requer que as entendamos como discursos situados. Nesse sentido, vários médicos mais jovens (hoje adeptos do *parto humanizado*), estudantes de medicina entre as décadas de 1960 e 1970, ao fazerem a indicação, arrematavam com falas como as que seguem: "era um professor meio comunista que eu tinha" ou "quem poderia saber disto é o Dr. *Fulano,* que sempre foi ligado à esquerda".

A maioria de nossos entrevistados e entrevistadas eram pessoas de idade superior a 60 anos, algumas delas com (autodeclarada) dificuldade em lembrar de algumas coisas, como datas, nomes de pessoas e de livros. Nesse sentido, foi de particular importância o nosso conhecimento prévio do tema, quando auxiliávamos os recordadores com informações coletadas em outras fontes, como, por exemplo, nomes de pessoas, de eventos, datas. Além disso, como recurso mnemônico, levamos para as entrevistas alguns livros ou revistas sobre o PSD, como forma de evocar lembranças a partir desses recursos. Em algumas situações, o(a) próprio(a) entrevistado(a) nos mostrava objetos que o(a) auxiliavam na sua narrativa, como diplomas, fotografias, álbuns, livros, dispositivos e revistas sobre o assunto, que se constituíam em fontes adicionais da pesquisa.

Cabe destacar que, muito embora a entrevista semidiretiva na perspectiva da História Oral seja bastante aberta, permitindo ao recordador uma grande margem de liberdade, no limite somos nós – pesquisadores – que direcionamos as narrativas para nosso tema de interesse, às vezes produzindo reações adversas entre os entrevistados, como aconteceu nesta pesquisa. Assim, ao propor aos entrevistados construir uma narrativa "para outrem" acerca desses temas, que são, hoje, alvo de *nossa* curiosidade, devemos, ao mesmo tempo, instigá-los a falar de forma livre e, a partir de suas recordações, estruturarem suas narrativas (Thompson, 1988). As associações feitas pelos entrevistados(as) entre o "antes" e o "depois" revelam que a memória é construída sempre a partir do presente, e que

este jamais é "recuperado" ou "resgatado" tal e qual foi vivido no momento da ação, já que a memória é seletiva, construída a partir do presente e balizada pela relação intersubjetiva entre pesquisador(a) e pesquisado(a). Assim, estamos condenados a reconstituir muito precariamente esse tempo passado, já que "a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual" (Bosi, 1996, p. 55).

De forma secundária, analisamos também livros, apostilas e materiais referenciados nas entrevistas, lidos e usados à época pelos médicos e outros profissionais de saúde, editados entre os anos 1950 e 1970 acerca do tema. Muitos nos foram disponibilizados pelos(as) entrevistados(as) por fazerem parte de seus acervos pessoais, outros eram referenciados por eles(as) e, então, procurávamos recuperá-los nas bibliotecas de faculdades de medicina, enfermagem, saúde pública e/ou psicologia, ou outras bibliotecas dos três países, tendo como objetivo não apenas acessar os textos propriamente ditos, mas também aspectos relacionados aos próprios livros: editoras, formas de classificação[2], número de edições e/ou reimpressões e quais as alterações feitas, s prefácios, s orelhas e s capas, dedicatórias, s tradutores, imagens e fotos, além das marcas de leitura. Observamos que esses materiais circularam não apenas entre os profissionais, mas também entre mulheres, gestantes e parturientes, muitos dos livros sendo dirigidos aos dois públicos leitores (médicos e leigos).

Todos(as) os(as) entrevistados(as) aparecem no texto com nomes fictícios, seguindo a tradição antropológica que recomenda o anonimato dos entrevistadoscomo uma das dimensões da ética que deve orientar o trabalho de pesquisa. Segundo Janaína Amado, essa dimensão intensifica-se quando, na história, trata-se de investigar o tempo presente: "Pessoas, entretanto, não são papéis. Conversar com os vivos implica, por parte do pesquisador, uma parcela maior de responsabilidade e compromisso" (Amado, 1997, p. 146). Nessa instigante reflexão acerca das questões éticas (densificadas quando os historiadores entram em diálogo com as "pessoas de carne e osso" de que falava Malinowski), a autora aponta para

2 Observamos, nas bibliotecas, que os livros mais antigos eram classificados nos setores de medicina e obstetrícia e os mais recentes, sobre o mesmo tema, faziam parte dos setores de enfermagem e psicologia, o que revela, ao nosso ver, o próprio deslocamento do tema da área médica para outras disciplinas da área da saúde.

a fértil interlocução entre antropologia e história, da qual partilhamos e com a qual pretendemos contribuir. Reportando ao Código de Ética da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) à qual nos filiamos, recorremos a nomes fictícios de todas as pessoas entrevistadas.[3]

Da URSS para a França: primeira viagem

Em 1951, o médico francês Fernand Lamaze participou de uma comissão que viajou à URSS para conhecer de perto os experimentos desenvolvidos pela equipe de Pavlov, coordenados por Nicolaiev. O parto sem dor inicia sua história a partir dessa viagem, que leva a equipe de Lamaze a modificar o padrão de assistência desenvolvido na Maternidade de Bluets, à qual coordenava, adotando os princípios da teoria dos reflexos condicionados, com vistas à preparação para o parto de uma forma menos dolorosa, como postulava a tradição católica – e obstétrica – de então[4] . Essa maternidade era ligada ao Sindicato dos Metalúrgicos de Paris e à Central Geral de Trabalhadores (CGT). Lamaze publicou um artigo entusiástico no jornal *Libération,* onde relata as primeiras experiências na Maternidade de Bluets, que virou uma espécie de vitrine do PSD e foi adotada por setores ligados à Resistência e ao comunismo, passando pelos católicos de esquerda. O Partido Comunista Francês assumiu o parto sem dor como uma bandeira de luta e elaborou um projeto para a cidade de Paris, com o objetivo de estender a todas as parturientes, usuárias dos serviços de saúde, o acesso ao método.

Discussões teológicas, científicas, administrativas e técnicas acirraram as controvérsias políticas naqueles anos de Guerra Fria em torno de duas posições principais: um bloco a favor do PSD e, outro, contrário ele. Entre os defensores do método, estavam os ativistas e simpatizantes do *front populaire,* a imprensa humanista e comunista, sindicatos e partidos de

3 Não entraremos aqui na discussão – que nos parece altamente relevante e complexa – acerca do recurso ao anonimato como uma das formas de "resolver" questões éticas. Ressaltamos que esta tem sido a mais corrente no campo da Antropologia, ao contrário dos historiadores(as) que tratam de forma diferenciada os depoimentos coletados em entrevistas.

4 Y diós dijo a la mujer: multiplicaré tus preñeces, multiplicaré tus dolores. Con dolor darás tus hijos a la luz. Te sentirás atraída com ardor por tu marido. Pero el te someterá (apud SACCHI, 1961).

esquerda, e mesmo setores católicos progressistas. Do lado dos oponentes ao método, estavam em um primeiro momento a Igreja oficial e a ampla maioria da categoria médica, bem como os partidos conservadores, pró-americanistas e colaboracionistas. A polêmica, que ocupou páginas e páginas de jornais, programas de rádio, debates públicos, tribunas e púlpitos, trouxe à tona o *Parto sem temor*, método criado por Grantly Dick-Read, nos anos 40. Este, embora tenha vários pontos em comum com o PSD, foi resgatado nesse contexto para contrapor-se ao método soviético:

> El advenimiento de la maternidad es el orgullo y el imenso gozo de la mujer. Se prepara y pratica com el propósito de perfeccionar su mente y su cuerpo para el gran acontecimiento [...]. Ya no se duda que toda *mujer sea saludable y que trabaje para tener su hijo em forma natural* [...] toda la mujer que lo haya hecho asi hablará sobre el increíble gozo que experimento al nacer su bebé. *Hablará sobre su felicidad y el deseo de tener más hijos. No vacilará al llegar em effecto esos nuevos hijos, em referirse al lazo de amor que se va cerrando a su alrededor, y que abraça también su esposo y su família.* Las condiciones mentales y físicas de las criaturas nacidas de acuerdo a la ley de la naturaleza y criadas a los pechos de sus madres pueden revelar-se como uno de los mayorese elementos contribuyentes al mejoramiento del desarrollo físico y la inteligência de la generación que surge (Dick-Read, 1959, p. 13. Grifos nossos).

Os valores invocados, como se vê, são bem distintos do PSD: Read considera a maternidade como destino natural das mulheres, refere-se a valores religiosos envolvendo a maternidade e a família. Esses argumentos já estariam presentes em sua obra inicial e menos conhecida. *O nascimento natural* (de 1933) foi publicado posteriormente como *A revelação do nascimento*, em 1942 (Morel, 2002, p. 75). Apesar de seu sucesso em vários países, até então Read não havia sido publicado em francês, mas nesse contexto o foi, e passou a ser usado como contraponto ao *método soviético* (categoria acusatória usada pelos setores conservadores), visto como um método ocidental *legítimo*. O PSD era acusado de ser uma importação direta do método soviético, mesmo que as adaptações feitas pela equipe de Bluets fossem notórias e que Lamaze estivesse longe de ser um devoto do regime stalinista (Caron-Leulliez, 1995).

Os lamazistas pregavam que a preparação da gestante para o parto lhes permitiria não perder o controle das emoções, sobretudo durante o trabalho de parto, ocasião em que uma grande parte delas padece de fortes dores. A ideia era devolver às mulheres seu protagonismo no parto e libertá-las do peso do imaginário católico-cristão sobre suas mentalidades, de tal forma a fazerem-nas perder a capacidade de suportar a dor. As dores do parto eram vistas como passíveis de controle, apaziguamento e até mesmo de substituição por sensações de prazer, desde que as mulheres fossem educadas, de forma racional, contrariando o vaticínio bíblico da *mater dolorosa,* que traz como corolário a submissão aos poderes masculinos: Jave deus disse então para a mulher: "Vou fazê-la sofrer muito em sua gravidez: você dará a luz a seus filhos entre dores, a paixão vai arrastar você para o marido e ele a dominará" (Gênesis 3:16).

No centro da batalha estava a concepção de que o sofrimento seria intrínseco à condição feminina, ponto-chave da moral católica e que, do ponto de vista da moral comunista/humanista, destituía as mulheres de sua condição de sujeito, isto num contexto em que grande parte das mulheres no Ocidente, após séculos de medicalização de seus corpos, dependia de saberes especializados para gestar e parir (Knibhieler, 1999). Para construir uma autonomia sobre seus corpos, seria preciso um trabalho intenso de preparação para uma nova forma de condicionamento, que necessariamente passaria pelo descondicionamento. O medo das dores do parto, inculcado há gerações e interiorizado pelas mulheres, criaria reflexos condicionados de contrações geradoras de sofrimento ; seria necessário, então, conhecer a fisiologia do parto e realizar um processo de descontração muscular, criando reflexos condicionados inversos (Georges & Caron-Leulliez, 2002). Apesar de reconhecer a eficácia de outros métodos de alívio das dores, Lamaze acreditva em métodos mecânicos de controle da dor, baseados em uma educação racionalista:

> Se entiende que los métodos del parto sin dolor por analgesia, por anestesia o por amnésia medicamentosa no tienen nada que ver com el método psicoprofiláctico. Ya han sido realizado sus pruebas y los resultados son conocidos: no está en mi espíritu el discutirlos o disminuir su valor real. *Pero es seguro que la utilización de sustâncias medicamentosas para abolir el dolor del parto comporta, para la madre y sobre todo para el niño, riesgos tóxicos cuya importancia*

> *seria imposible exagerar.* [...] El método soviético es esencialmente distinto. Consiste en una educación racional, física y psíquica, de la mujer durante las ultimas semanas del embarazo.Y no requiere el empleo de medicamento alguno (Lamaze, 1954, p. 11. Grifos nossos).

O uso de métodos mecânicos era associado à ideia de um sujeito racional e consciente de si, para o qual contribuiriam também os aspectos subjetivos e afetivos propiciados pelo conhecimento científico, pelos encontros entre as gestantes, pela participação dos maridos no processo e o acompanhamento permanente da equipe médica no trabalho de parto. A valorização da dimensão psíquica foi uma das marcas de Lamaze acrescentadas ao método russo, de onde a denominação *método psicoprofilático*, ainda que já trajetória de Pavlov se possa perceber uma interlocução com correntes da psicologia e da psiquiatria ligadas à psicanálise, que se desenvolveu a partir dos anos 1930. Isso situaria o PSD de Lamaze na encruzilhada da dimensão fisiológica com a psicológica (Georges & Caron-Leulliez, 2002), e que observamos na América do Sul.

É importante observar que Lamaze (e muitos de seus companheiros) era um ativista da contracepção, algo que na França dos anos 1950 era bastante "radical" e contrário à moral hegemônica (Ferrand, 2008). Além disso, foi um dos primeiros assinantes da *Revista Annales*, que divulgava as proposições dos historiadores dessa escola sobre as dimensões culturais dos processos de mudança: "Lamaze pode, mais facilmente que outros de sua época, considerar as dores ancestrais do momento do parto como um fenômeno cultural histórico e, por isso, suscetível de mudança e de evolução" (Georges, 2002b, p. 30).

Em 1956, depois de a contracepção ter sido debatida por vários setores da Igreja Católica (dividida à época), o papa Pio XII aproveitou a ocasião do congresso de obstetrícia na Itália e proferiu seu discurso de apoio ao PSD:

> Basta dizer uma palavra de apreciação teológica e religiosa, para que se distinga um valor moral no sentido exato. Apresenta-se muitas vezes o novo método no contexto de uma filosofia e de uma cultura materialista e em oposição à Santa Escritura e ao Cristianismo. A Ideologia de um pesquisador e de um sábio não é

> em si uma prova de verdade e do valor do que encontrou e expôs [...]. Outros são os critérios de verdade [...]. O cristão convicto não encontra nada em suas ideias filosóficas e na sua cultura que o impeça de tratar seriamente em teoria e em prática o método psicoprofilático (Vellay et al., 1961, p. 155).

Tal posição parece ter tido uma importância significativa no apaziguamento das controvérsias teológicas e médicas referentes ao PSD, ela é bastante referenciada nos livros publicados no Brasil e, em menor proporção, naqueles editados na Argentina e no Uruguai, como veremos mais adiante.

Após esse intenso período de polêmicas, divulgação e experimentação com o parto sem dor na França, e tentativas de universalização do método por meio de leis, propostas pelos comunistas e apoiadas pelos setores progressistas, o movimento em torno do PSD acabou se enfraquecendo. Mesmo na França, onde se configurou como um movimento social, já nos anos 1960, a assistência ao parto foi hegemonizada pelo modelo tecnocrático, para o qual contribuiu enormemente a entrada em cena da anestesia peridural, difundida como um recurso menos dogmático de mitigação das dores do parto, até hoje polêmica entre as feministas francesas (Akrich, 1999; Georges & Caron-Leulliez, 2002), bem como o crescimento das intervenções cirúrgicas (cesareanas) como forma usual de dar à luz.

As estudiosas do assunto apontam causas políticas para o enfraquecimento do PSD, entre elas o reacionarismo da corporação médica e dos setores conservadores, o avanço do modelo de vida e da atenção à saúde estadunidense, centrado em recursos químicos e intervenções tecnologizadas e de alto custo. Mas também teriam contribuído as críticas internas ao campo progressista e comunista, como as feministas acima citadas, as controvérsias internas dos comunistas face à política stalinista, entre elas o relatório Kruschev e a ocupação da Hungria, em 1956 (Caron-Leulliez, 1995), além da morte de Lamaze, em 1958. Por outro lado, pode ser observada uma difusão significativa do método em outros contextos, como na América do Sul, como veremos a seguir, junto com outras teorias e métodos alternativos à obstetrícia convencional.

O parto sem dor na América do Sul

Entre 1952 e 1958, Lamaze e colaboradores buscaram divulgar o método em vários países e participaram de congressos no Brasil e na Argentina. Nesse processo, que se estendeu para as décadas de 60 e 70, além da simpatia política dos setores progressistas contribuíram a popularidade de Pavlov e o apoio do papa Pio XII, que, como vimos, também remetia à ideia de neutralidade científica invocada por alguns dos profissionais que entrevistamos, como veremos adiante.

Assim como no França, os encontros ou cursinhos de PSD e os livros que tratavam do assunto nos países considerados eram muito similares e incluíam o preparo corporal, intelectual (conhecimento da fisiologia do parto e da anatomia feminina), bem como troca de ideias e conversas com o(a) professor(a) (médico ou enfermeira) e com as demais gestantes, como nos contaram algumas entrevistadas:

> Eu assisti às aulas sobre o PSD e acreditei plenamente, *eu achei que tinha uma base lógica, o fato de a cultura ter colocado dor no Parto* [...]. Eu acho que realmente eu absorvi logo a ideia, e tive muito sucesso no nascimento dos meus filhos. Então quando a minha filha nasceu, *eu fiz tudo que mandavam,* aqueles exercícios, não é, a respiração primeiro (Emília, educadora, Brasil, grifos nossos).

Vemos que Emília (educadora) destaca a base lógica do argumento pavloviano, qual seja, a cultura como responsável pela representação da dor, bem como sua boa vontade cultural (ela é educadora) em apropriar-se dos ensinamentos propostos por esse método, baseado na noção de *razão científica.*

A disseminação do PSD aconteceu entre aqueles que consideravam importante a dimensão psíquica do processo do parto. Doris, parteira uruguaia, ao contar sobre sua formação psicoprofilática, diz: "Hacíamos una serie de ejercicios respiratorios, el gato y el perro, y acostumbrarlas a sentar para fortalecer el perineo… Era normal... no es para tanto… Lo que quiero decir es que *lo psicológico* ayuda mucho" (grifos nossos). Ou seja, junto da preparação física, havia uma forte ênfase na dimensão psíquica/psicológica do método. Aliás, muitos médicos que utilizaram o PSD atuaram em algum momento de suas carreiras em saúde mental e psiquiatria,

como o Dr. Enio, que trabalhou "por cerca de 30 anos num hospital psiquiátrico" e que diz: "A gente tinha seis mil pacientes, metade era mulher, então era muita mulher para atender, operar, tratar. E aprendi muito lá, aprendi muito". Além disso, muitos tinham uma interlocução importante com a psicanálise, particularmente na Argentina (Plotkin, 2001), mas também no Brasil e no Uruguai.

Por outro lado, o carro-chefe do PSD eram as técnicas corporais ensinadas nos cursos e nos livros, entre elas o treino da respiração, exercitada para ser usada na hora do trabalho de parto, com vistas a diminuir as dores das contrações. Notemos os termos utilizados, que denotavam a ideia de uma *educação racional*, fundamental na perspectiva soviética, e que é um dos alvos dos críticos das vanguardas obstétricas que o sucederam, mesmo que estas também sejam propostas educativas e normativas, que constroem noções como as de *parto natural* e *saber ancestral feminino* muito particulares (Tornquist, 2004). Ao contrário de uma suposta (e idealizada) espontaneidade e naturalidade com que mulheres dão à luz, ideias-chave no ideário contemporâneo do parto "natural", no PSD o caráter educativo e pedagógico do método era absolutamente declarado.

E era constantemente referido, como nos *cursinhos*, que eram sempre descritos como aulas a ser ministradas por professores(as) (os profissionais) às *suas alunas* (as gestantes):

> Na *aula seguinte* então eu começava a dar trabalho de parto, o primeiro período do trabalho de parto, que seria então a dilatação e os sintomas e ao mesmo tempo os sinais que tu verias acontecer, que a paciente poderia sentir. Aí então, quer dizer que ela, *ela então aprendia tudo isso* e ah, outra coisa, aí depois dessa aula assim de trabalho de parto então eu dava uns exercícios que seriam uns exercícios respiratórios, uma, na aula seguinte. Exercícios respiratórios, pra *ensinar* a relaxar. Relaxar e respirar. Então a respiração abdominal pra então manter o, o abdômen longe do útero, pra diminuir a sensação dolorosa. Aí *era uma aula teórica-prática, que as pacientes então todas realizavam exercícios.* [...] Na aula seguinte, antes de elas terem noção da outra aula que seria a da expulsão, de como então funcionava a outra parte do parto, que seria o percorrer do neném através da vagina, então eu fazia elas renovarem os exercícios, então elas estavam aptas a duração de um minuto,

> que era o máximo que poderia durar uma contração uterina. Então elas exercitavam até então durar um minuto a contração. (Dra. Jaqueline, obstetra, Brasil, grifos nossos).

Como se vê, a preparação do corpo já aparece como um ponto fundamental do PSD, incluindo os exercícios de controle respiratório e busca de relaxamento corporal e psíquico, que muito se assemelha aos atuais cursos de gestantes e de casais grávidos, porém sem o *ethos* da "nova era" que os legitima. O curso incluía também noções de puericultura, sugerindo já nesse momento a participação do marido/pai na criação dos filhos, aspecto que será logo supervalorizado nas décadas posteriores, com as correntes-filhotes do PSD (SALEM, 1987), bem como os recursos discursivos que sublinhavam algumas palavras e eliminavam outras, como coloca Lea, uma das então alunas de cursos como o ministrado pela Dra. Jaqueline:

> Naquela época muito mais que agora, havia as comadres que diziam faz isso, não faz aquilo, não pode isso, não pode aquilo. Tem que se cuidar, quarenta dias depois que o bebê nasce a mulher não pode lavar a cabeça Era por aí, aquelas ideias do que vinha da tradição das avós, do senso comum. [...] Então eles desbloqueavam muita coisa e explicavam medicamente [...] a *gente ia lá ouvia o que as colegas diziam era tranquilo, era um grupo pequeno numa sala,* deveria ter uns 5 ou 6... E a gente trazia as dúvidas e tal... (Lea, professora, Brasil, grifos nossos).

As rodas de comadres citadas por Lea eram bastante criticadas pelo PSD, por serem marcadas pela superstição, pelos valores cristãos e pouco conhecimento científico. Um dos aspectos a que o PSD se propunha era romper com as "histórias da carochinha" que supostamente povoavam as experiências trocadas entre as mulheres. O PSD propunha justamente apoiar-se nos conhecimentos científicos para promover uma (r)evolução na obstetrícia. Nesse sentido, a proposta era francamente tributária da educação racionalista soviética, e a ideia de eliminar o "medo" era, de fato, tal qual consta nos livros, um dos alvos principais do curso, que buscava por meio de uma retórica discursiva contrária eliminá-lo da mente das mulheres.

É também o que nos conta o Dr. Pablo, que ministrou alguns cursos:

> *Era um curso muito informativo é aquela história quanto mais você sabe menos medo você tem,* então era um curso muito informativo, uma das primeiras etapas era o médico informar as pacientes sobre o que ia acontecer com elas em tudo. *Hoje a gente conta tudo de tudo, tem câncer, tem isso, antigamente não contava e o parto era a mesma coisa.* Eu dava cinco aulas, acompanhava no parto, tinha moças que acompanhavam o trabalho de parto das mulheres, faziam partos completamente sem anestesia, e uma doía mais e outra menos, dependia de cada uma e dependia do parto (Pablo, obstetra, Brasil, grifos nossos).

O Dr. Pablo traz um elemento importante para pensar aquele contexto, além de descrever os cursos e as singularidades de cada "aluna/mulher"; o fato de que – contrariando a tradição, inclusive clínica, da época – buscava-se falar (racionalizar) os processos fisiológicos ligados ao parto.

Descrições das aulas, como vimos nas falas acima, são objeto dos livros e manuais sobre o PSD, com pequenas variações entre si: explicações de anatomia e fisiologia, testemunhos de mulheres e médicos, e também essa espécie de sinopse das aulas de preparação para o parto sem dor. Há muitas figuras e/ou fotos mostrando os exercícios que as mulheres deviam fazer durante a gestação. Em um deles, encontramos também exercícios "pós-parto", com vistas a facilitar a recuperação do corpo da puérpera. Todos os manuais e livros estão atravessados por uma perspectiva bastante otimista do processo do parto, seja pela linguagem ou pelo tipo de fotografias/ilustrações utilizadas (em grande proporção), que se diferencia da maioria dos livros de obstetrícia ocidental, como apontam Emily Martin (2001) e Fabíola Rohden (2001) entre outras autoras.

No Brasil vários livros que tratam do assunto destacavam as referências a posição de Pio XII, entre eles o livro de Hirsch Schor, intitulado *O que é o parto sem dor: Método psicoprofilático baseado na teoria dos reflexos condicionados de Pavlov*, editado pela primeira vez no Brasil em 1956, que além do discurso completo incluía fotos do papa no Congresso de Gineco-obstetrícia, e o livro de Pierre Vellay, membro da equipe de Lamaze em Paris, intitulado *Parto sem Dor*, publicado em português em1961. Também na

versão em castelhano de seu ivro, editada na Argentina, Lamaze faz referência ao apoio da Igreja Católica, o que sugere que, também para os seus "criadores" franceses a inclusão desta referência que articula religião e ciência seria um ponto importante na sua propagação para os vários países do mundo.

O livro de Schor apresenta a tradicional sequência de aulas e exercícios com figuras, como as que constam dos livros de Lamaze, bem como fotos e depoimentos de parturientes, uma foto do papa Pio XII no congresso de ginecologistas, em Roma, fotos de Pavlov e de dois representantes de igrejas, entre eles o reverendo Rouguet, da Bélgica, com os seguintes dizeres: "É um erro acreditar que a Igreja tenha predileção pelo sofrimento, o que não explicaria o fato de haver fundado tantas instituições de caridade" (SCHOR, 1957, p. 16). As referências ao apoio religioso aparecem muito mais nas obras em português; em castelhano, poucas fazem essa mesma referência, já o contrário pode ser observado no que tange a Pavlov, bem como à sua teoria dos reflexos condicionados e ao próprio Lamaze.

Em alguns livros em castelhano, também aparecem referências a Dick-Read, alguns referindo-se às duas correntes como distintas escolas psicoprofiláticas, embora apontando para objetivos comuns (Gavensky, 1957), e outros incluindo ambos os métodos como similares, muitas vezes confundindo seus nomes (*Parto sin temor* e *Parto sin dolor)* e sem referir-se às diferenças, ao nosso ver cruciais, entre ambas as perspectivas – ainda que na linguagem ordinária as denominações sejam muito parecidas e contenham pontos em comum. Essa suposta "confusão" parece fazer parte de um processo de apropriação da ideia de um parto sem dor, de óbvio apelo, por parte da biomedicina e da indústria farmacêutica, que povoava formadores de opinião entre as décadas de 1950 e 1960.

Trocando ideias e construindo projetos

Consideramos, para fins desta pesquisa, que o chamado Cone Sul pode ser entendido como uma *comarca*, no sentido que Angel Rama lhe atribuiu (Aguiar & Vasconcellos, 2001) ou seja, como uma região que tem elementos culturais em comum e que, malgrado as fronteiras políticas e linguísticas que as dividem em países, compartilham trajetórias e experiências muito

significativas entre si. Se considerarmos o processo de formação do Sul do Brasil (e do Rio Grande, mais especificamente), do Uruguai e da Argentina, é possível perceber que os intercâmbios culturais, econômicos, matrimoniais, políticos marcaram essa região e criaram, em um certo sentido, uma identidade e uma cultura política comuns. No que diz respeito ao tema do parto, há diferenças significativas envolvendo os sistemas de saúde e as políticas da população, mas mesmo assim estas não impediram que ideias e projetos fossem compartilhados intensamente entre os anos 1950 e 1970.

No entanto, há diferenças flagrantes mesmo no que se refere à gestão da população por parte dos Estados dos três países: por exemplo, a sociedade argentina conheceu políticas demográficas bastante similares às uruguaias, no sentido de que povoar o território foi, por longo tempo, uma das políticas principias dos governantes. O país conheceu problemas de decréscimo populacional ao longo do século XX, seja por conta da alta mortalidade infantil seja pela diminuição da natalidade, a tal ponto de ser temido o perigo da *desnatalización* (Nari, 2004). Nesse contexto, as formas de assistência ao parto e preocupações políticas com temas como mortalidade materna e infantil tinham especial relevo. No Uruguai, que também padeceu desse tipo de situação demográfica, fala-se de uma história demográfica atípica, em termos de América Latina:

> Sobre la historia demográfica de Uruguay, se ha dicho que es atípica, con respecto a otros países latinoamericanos. Esta atipicidad proviene de haber reducido muy tempranamente la mortalidad y la fecundidad, a lo que se debe agregar los avatares de la migración en todas sus versiones: del campo a la ciudad e inmigración y emigración a través de las fronteras nacionales (PELLEGRINO, 1998, p. 107).

De forma distinta, no Brasil, país de tradição controlista, as políticas estatais dos anos 1960 e 1970 acentuaram o controle demográfico associando formas invasivas de esterilização feminina ao abuso do parto cirúrgico, realizados de forma autoritária e fortemente discriminatória nas classes populares (Berquó, 1993). Mesmo assim, em que pesem essas e outras diferenças, como as relativas aos sistemas de saúde, as formas de assistência ao parto nos três países tiveram várias semelhanças entre si e

os intercâmbios entre os seus principais centros urbanos foram notáveis no período em questão. Observamos uma importante circulação de pessoas, de ideias, de livros acerca do parto entre as décadas de 1950 e 1970, entre os quais os ligados ao PSD.

Nos vários depoimentos e documentos que coletamos, vê-se que essas influências não se restringiam à medicina *stricto sensu*, mas também era marcante em campos como a psicanálise (Plotkin, 2001). Os congressos médicos promovidos pelas corporações médicas contavam frequentemente com a presença de profissionais dos países vizinhos, muitas das revistas de psicanálise eram assinadas pelas faculdades de Medicina em Porto Alegre (alguns profissionais brasileiros escreviam com regularidade para essas revistas), muitos adquiriam bibliografia em castelhano em suas viagens a Montevidéu, Buenos Aires e outros centros formadores, como Córdoba, estreitando o diálogo inclusive no que se refere à formação profissional. Emília, por exemplo, conta:

> Anos depois [de ter feito o parto sem dor] *eu assisti, aqui em Porto Alegre, uma palestra de um psicanalista argentino* muito famoso. Um nome judeu assim, e ele falava do orgasmo no parto. Que efetivamente, biologicamente ou fisicamente, o nascimento tem tudo pra provocar do ponto de vista físico, a mesma sensação de um orgasmo, porque é uma fricção na parede da vagina e tal, não é? E *quando ele falou isso, eu realmente identifiquei, porque a satisfação que dá da criança nascer, bom a gente imagina que é porque a criança nasceu, mas se tu não estás supercondicionada de que vai ter que ser uma coisa muito dolorosa, compreende, de fato dá um enorme de um prazer.* Então, depois *eu brincava assim com as minhas amigas quando elas faziam cesárea:* te privaste de um orgasmo no parto. [...] Imagina... *uma mulher admitir que tem orgasmo no parto. É muito, muito violento*. Seria como se subvertesse... como que entra um prazer sexual naquela hora, não podia ser, porque seria ir contra a tal santidade da maternidade (Emília, educadora, Brasil, grifos nossos).

Além de fazer referência à presença de profissionais dos países vizinhos, nos congressos e eventos do Rio Grande do Sul, cujo rol nos é fornecido em registros formais e nas falas de vários entrevistados(as), como a da Dra. Jaqueline, Emília acentua a ideia *(violenta e subversiva)* de que o

parto seria um evento tão prazeroso como um orgasmo, ideia que é *sublinhada* pelo Dr. Moysés Paciornik, um dos adeptos do parto de cócoras (corrente-filhote do PSD), que se populariza nos anos 1980 (Paciornik, 1979). Pelos dados que coletamos, vê-se quão intensos eram os intercâmbios entre os profissionais dos três países entre os anos 1950 e 1980 (Costa, 1984), isso sem falar nos demais países da América Latina. No Rio Grande do Sul, a proximidade geográfica facilitou o acesso às informações na época, através de rádios, jornais e livros, inclusive especializados, que muitas vezes eram mais facilmente adquiridos nos países vizinhos do que em outros centros do país, além da familiaridade com que grande parte da população desse estado tem com o castelhano em função do próprio processo histórico que configurou a região pampeana e suas imediações (Hartmann, 2006).

No Brasil, segundo Anayansi Brenes (2003), estudiosa da assistência ao parto no Brasil, não haveria nenhuma relação significativa entre o PSD e ideologias de esquerda. A autora, que realizou entrevistas com médicos e profissionais do Sudeste do Brasil, coloca que a simpatia pelo sistema psicoprofilático se justificaria pela neutralidade do método e da ciência, como vimos em vários depoimentos acima. No caso do universo aqui considerado, podemos observar dados que corroboram essa proposição, ou seja, que a adesão ao método tinha antes a ver com avanços científicos, ou mesmo com certas modas no campo da assistência e da medicina:

> Não tinha nada a ver com política porque muita mulher que fez o parto e [como] doeu pouco, aí ia fazendo a propaganda, iam divulgando em função de tentar diminuir a dor do parto... depois veio a cesárea. *Era a onda naquele tempo, quer dizer...* Ficou bem conhecido aqui em Porto Alegre. *Eu diria os médicos mais renomados todos faziam esse tal do psicoprofilático*, os obstetras de fama assim [...]. Uma colega me disse: quem está lá é fulano. *E ele é desse pessoal que faz o parto psicoprofilático*. Então eu fiz essa opção. Elas já tinham passado por esse processo, com esse que eu falei o Dr. Dario, mas todo mundo falava muito bem do Dr. Roberto, que *era uma figura de referência naquele momento em Porto Alegre* (Lea, professora, Brasil, grifos nossos).

Tendo em vista o fato de ter se restringido ao domínio das clínicas privadas, ao menos nas décadas de 1950 e 1960, o PSD realmente era visto como um tipo de " atributo a mais" que os médicos podiam ofertar a suas clientes:

> Naquele tempo em que não tinha seguro-saúde, não tinha nada e as coisas não eram caras, o *grosso era classe média, muito professor de escola pública, muito profissional liberal, clientela dele era de classe média* (Dr. Nelson, obstetra, Brasil, grifos nossos).

No entanto, malgrado essa dimensão de *distinção* que era relacionada ao PSD (no sentido bourdieusiano), elemento importante do *ethos* de camadas médias urbanas, com alto grau de escolaridade e profissões intelectuais, encontramos, também, depoimentos e referências que apontam para certos vínculos entre o PSD e posturas ideológicas progressistas – se considerarmos uma postura democrática como progressista – naquele contexto da doutrinação anticomunista que marcou as ditaduras:

> Uma das coisas que falavam muito mal do psicoprofilático, é que o... [silêncio] *o maior propagador dele seria russo, e naquela época: ohh, é comunista, é isso, é aquilo, falavam mal.* Não tinha nada que ver, é pura obstetrícia na verdade. Mas eu acho que quem se interessa por um parto bem feito, não pode botar ideologia no meio. [...]. Não tem, eu não vejo porque, não tem sentido. Depois *com o passar do tempo, isso aí se diluiu todo mundo fazia, nunca houve partidarismo assim por meio das instituições* (Dr. Enio, obstetra, Brasil, grifos nossos).

De certa forma, a ideia de que a ciência estava além das ideologias parece apontar para a postura progressista com a qual esses médicos eram associados, como vemos nesta fala do Dr. Jorge:

> Não tinha nada que ver com comunismo, era um método científico, baseado em Pavlov, que era uma unanimidade. *Ciência não tem partido, o que aconteceu é que muita gente achava que tinha que ver, porque Pavlov era da Rússia!* Mas não tinha nada que ver (Dr. Jorge, obstetra, Brasil, grifos nossos).

Como se vê, a associação do método com a dimensão ideológica estava colocada, ao mesmo tempo que muitos profissionais buscavam "desideologizar" o debate, apoiando-se em argumentos como o citado, ou seja, referindo-se à noção de neutralidade da ciência. Mesmo assim, muitos desses médicos eram considerados, como colocamos antes, por seus pares (colegas, alunos e pacientes) como simpatizantes do comunismo ou progressistas:

> Porque tinha muita gente comunista. Eu tinha alguns amigos comunistas, que eram tão amigos meus, que achavam até que eu era do partido. Mas, na medida em que eles iam entrando no assunto, eles viam que não, lá é gente como aqui, aqui é gente como lá [referência à URSS]. *As mulheres sofriam horrores, e passaram a ter partos mais tranquilos e até alegres em muitas vezes, então [a teoria de Pavlov] trouxe benefício no mundo inteiro* (Dr. Pablo, obstetra, Brasil, grifos nossos).

O fato de o PSD ter-se restringido, de maneira geral, à assistência em clínicas privadas, e de não ter sido alvo de políticas públicas que o estendesse a um maior número de mulheres, também reforça o argumento da distinção e da circunscrição do PSD às clientes da medicina privada – o que aponta para uma dimensão de despolitização do PSD no contexto brasileiro, como observou Anayansi Brenes.

Por outro lado, as referências a Pavlov estão presentes nas falas de muitos entrevistados:

> Foi um benefício grande, realmente. Foram russos que adotaram as ideias de Pavlov, *ideias cientificamente aceitas no mundo todo*, hoje então, pra lá de bem-aceito no mundo inteiro. E com isso, então, trazer para a nossa medicina, algo de novo, que estava bem de acordo com a natureza do tratamento, que é o tratamento da doença de gente que precisa, não só se curar, mas como *sentir-se apoiada para continuar a viver em condições de pensamento, de sentimento, de vida, melhor* (Dr. Felipe, obstetra, Brasil, grifos nossos).

Essas afirmações, feitas no tempo presente (distanciadas, portanto, do contexto político da ditadura), certamente não permitem que façamos

inferências sobre as posições políticas de seus adeptos. Aliás, eles mesmos procuram mostrar, nas falas atuais, a objetividade de suas preferências em termos de técnicas obstétricas apoiados na ideia de neutralidade da ciência. Mas os dados, devidamente contextualizados, também não permitem dizer o contrário, ou seja, de que as redes sociais pelas quais o PSD circulou não tenham nenhuma relação com preferências ou posturas ideológicas situadas num campo progressista. Além disso, é preciso considerar um outro aspecto, para além de identidades políticas estritas: o fato de vários adeptos do PSD tomarem algumas iniciativas de implementação do método em hospitais públicos e/ou universitários, transformando o que seria apenas (mais uma) moda na obstetrícia – para elites e camadas médias – em um direito universal, acessível às mulheres pobres, as principais usuárias da rede da saúde pública. No Brasil, pouco se fez em termos de produzir legislações específicas (como na experiência francesa) mas na Argentina e no Uruguai: em Montevidéu, o PSD chegou a ser introduzido em hospitais públicos como o Hospital de Clínicas, também na rede de saúde mutualista, muito importante no país à época, baseada no cooperativismo civil.

Um caso interessante é o que acontece no Uruguai: nesse país, os pesquisadores do Centro Latino-americano de Perinatologia tiveram, em seus primórdios, certa simpatia pelos métodos psicoprofiláticos, embora sua perspectiva esteja muito mais próxima da interlocução com o fisiologista argentino Bernardo Houssay e apenas de maneira indireta com o PSD e com Pavlov. Um dos líderes desse centro, até hoje referência no campo da perinatologia, era Roberto Caldeyro-Barcia, consultor da Organização Pan-americana de Saúde (OPAS) durante as décadas de 1960 e 1970. Ele foi um dos profissionais atingidos pela *dictadura comissarial* que marca o início do regime militar uruguaio, imbuído da tarefa de "*colocar ordem em casa", "sanear"* as instituições e banir o suposto *perigo subversivo* (Caetano & Rilla, 1987), como conta em entrevista feita um pouco antes de sua morte:

> Mía posición fue manifiestamente clara a favor del gobierno constitucional y contra de la dictadura militar. […] Me allanaron mi casa varias veces. […] Me sacaron cantidad de material que no recuperé; películas que yo había filmado en Cuba sobre el Hospital psiquiátrico de la Habana, que era una maravilla […] Tenían mis teléfonos intervenidos, un día llamé a mi casa y le pedí a mi

> hijo mayor que me trajera un portafolio que había olvidado. Lo interceptaron en el ómnibus, arrestándolo y lo llevarán a la comisaría en la que fotografiaran todas las direcciones de mi agenda. Obviamente que había nombres y direcciones de cubanos. La persecución siguió y me quisieran echar […]. Le cuento que fue un suceso que hace que se termine en la persecución: la comisión de la OEA, con sede en Washington, me concedió el premio Bernand Houssay, y, por cuenta de ese premio, vinieran a Montevideo y yo noté que hubo un cambio de actitud… de ahí en adelante terminó la persecución, y no porque mudé mi postura, sino porque el gobierno se sintió comprometido al ser yo el personaje central de esa circunstancia en que se me otorgaba a un premio internacional (Caldeyro-Barcia, 1994, p. 100).

Caldeyro-Barcia, pesquisador ligado à saúde pública, apoiava a *Frente Amplia*, coalizão de esquerda que estava no poder quando do golpe de estado em 1973, congregando partidos de esquerda, e que colocou em xeque a hegemonia dos partidos tradicionais (Caetano & Rilla, 1987). O fato citado acima por Caldeyro-Barcia é referido também por Doris, à época parteira do hospital, formada nos cânones "alternativos" (psicoprofiláticos) dos médicos da instituição.

Já o caso do Dr. Hugo Sacchi é o mais emblemático: seu livro foi editado várias vezes, tendo sido um dos principais guias das parteiras entrevistadas, bem como de muitas mulheres. Professor de Obstetrícia, Sacchi foi várias vezes *edil* (vereador), representando o Partido Comunista, tendo se tornado adepto do PSD por conta do pertencimento ao campo da esquerda, como nos conta uma pessoa de sua família:

> Era al revés: *por una aproximación ideológica con la URSS, que eran médicos de izquierda que estaban muy al tanto con lo que pasaba allá,* y ahí la vinculación y posterior dificultades con la dictadura. Yo creo que ya tenía una cuestión ideológica más definida, que fue lo que lo llevo a pensar lo que pasaba con la salud en Unión Soviética (Susana, Uruguai, grifos nossos).

A repressão sofrida pelo regime militar é destacada por ele, em uma das derradeiras edições, feita em 1986:

> Han pasado 25 años de la primera edición de este libro. Vamos a hacer un examen retrospectivo de nuestra experiencia, a pesar de que hace diez años que no hemos actuado como partero. Sin embargo, *durante la larga noche en que estuvimos sumergidos en este tiempo, pudimos – y por experiencia propia – afirmar que se puede mitigar y hasta anular toda sensación de dolor,* en tanto somos capaces de poner en acción todas las reservas psíquicas que el hombre posé. *Decimos que nuestra experiencia como partero habría sido confinada y enriquecida durante el duro pasaje por la tortura y él cárcel.* Ante el hecho inevitable al que nos vimos enfrentados debemos actuar con la dignidad del militante político, pues [...] poseemos poderosas fuerzas y motivaciones para defendernos. Éramos torturados por nuestra forma de pensar, por luchar por un mundo mejor, por un mundo de libertad, de justicia, de paz [...]. *Lamentablemente, por los hechos ocurridos, desaparición de ficheros [de las maternidades] durante la dictadura, no podemos fornecer cifras para confirmar lo que decimos.* Nos queda como único testimonio la palabra de miles de madres que hicieran su prueba del Parto sin dolor (Sacchi, 1986, p. 3, grifos nossos).

Além de incorporar as críticas que foram feitas, também na França, a um certo malogro da ideia de eliminar as dores do parto (Caron-Leulliez, 1995), referidas por vários de nossos(as) entrevistados(as), Sacchi associa as dores do parto às dores provocadas pelos torturadores, bem como a crença na capacidade humana de resistência às adversidades.

Na Argentina, também observamos uma relação declarada entre ideologias nacionalistas de esquerda aos métodos psicoprofiláticos, motivo que explica por que as incipientes experiências institucionais nesse sentido, desenvolvidas entre as décadas de 1960 e 1970, foram sumariamente ceifadas com o golpe militar em 1976. Uma das mais organizadas delas, embora de fugaz tempo de vida, foi desenvolvida na *Maternidade de la Matanza,* na Grande Buenos Aires, no início dos anos 70:

> *El lugar físico de la psicoprofilaxis en una institución publica es toda la institución.* Es decir, no es necesario un lugar específico para llevar la paciente hacia éste. Por lo contrario, el profesional que se encuentre realizando tareas de esta índole se aproximará hacia

> donde los pacientes se encuentren: sala de partos, de internación, consultorio. *[…] La psicoprofilaxis obstétrica deberá ser un servicio gratuito otorgado por el estado a toda la población,* como un derecho inherente a la prevención y cuidado de la salud (Videla & Grieco, 1993, p. 40, grifos nossos).

A busca de assistência multiprofissional/interdisciplinar, e de acesso universal, garantida pelo Estado era uma denominador comum aos movimentos sociais naquele momento, em que se experimentavam alternativas, nos mais diversos setores, com destaque aos da área de saúde. Nesse contexto, chama atenção o vigor das experiências e discussões no campo dos métodos psicoprofiláticos, com forte penetração do discurso psicanalítico, e das ideologias de esquerda. Observamos aqui o mesmo perfil vanguardista que marca o PSD no contexto francês: a busca de práticas multidisciplinares na assistência ao parto e a luta pelo acesso público à saúde.

Um pouco antes dessas experiências *setentistas,* havia sido criada em Buenos Aires, sob inspiração de Lamaze, a Sociedade Argentina de Psicoprofilaxis, que fomentou as experiências posteriores, marcadas pelo engajamento político, o que teve consequências:

> Se llegó inclusive a un hecho insólito: la Sociedad Argentina de psicoprofilaxis obstétrica, fundada en el país en el año 1960, luego de la visita de Lamaze, fue clausurada y desaparecida, pues una integración interdisciplinária se evaluó como peligrosa en 1976 (Videla, 1993, p. 24).

Mais do que a extinção de experiências criativas e universalistas, houve ainda o "desaparecimento" da então presidente dessa sociedade, uma das 30 mil vítimas da ditadura, pois qualquer pessoa que tivesse algo que ver com "el mundo de la psicanálisis, era visto por los militares como sospechoso de subversión" (Miguel, obstetra argentino), ou, ainda, como o caso do Dr. Julio Pereira, professor da cátedra de Obstetrícia por mais de 35 anos, e "alvo de forças brutas que o desligaram compulsoriamente de seu cargo de diretor da Maternidade Nacional de Córdoba", (Sabatino; Dunn; Caldeyro-Barcia, 1994, p. 3), cidade de grande tradição em movimentos sociais e universitários.

Considerações finais

Os dados e as análises que aqui trazemos não se pretendem, em absoluto, conclusivos. Ao contrário, procuram contribuir com o refinamento do debate, como sugere Clifford Geertz, sobre o tema da assistência ao parto na América do Sul, buscando relacionar o que se passa nesse âmbito aparentemente – e apenas aparentemente – privado e familiar com os processos (bio)políticos mais amplos experimentados pelos povos – e pelas mulheres – da América do Sul. Sugerem, ainda, que muitos dos adeptos do PSD e demais críticos da obstetrícia, durante os *anos de chumbo*, estiveram envolvidos com as lutas políticas que se alimentavam de utopias transformadoras nesse sentido, replicando, com trágicas cores locais, o processo de politização do parto observado na França. A eliminação de experiências psicoprofiláticas do campo da assistência que observamos nesse contexto deveu-se aos processos políticos mais amplos que se impuseram na América Latina, e não aos supostos avanços da obstetrícia. Também não foi por acaso que desaparecem dos cursos de Medicina e da memória coletiva: foram, antes, desaparecidos por processos históricos bem precisos e por sujeitos concretos que os capitanearam. Pois como pensar sobre os partos realizados nos campos de concentração (e nos hospitais a eles ligados) durante a ditadura argentina, como relatam várias sobreviventes (Álvarez, 2000) se não como partos repletos de dor? Os relatos dessas sobreviventes não deixam dúvida alguma a respeito da singularidade de gênero (e da especificidade da violência dele decorrente) que os corpos das ativistas mulheres provocavam nos torturadores – e entre os setores sociais que sustentavam o aparato repressivo – mesmo (ou sobretudo) no momento em que davam à luz.

Apesar de seu notável desaparecimento do campo da assistência ao parto, por conta dos processos que analisamos aqui, vários elementos do PSD reaparecem em propostas contemporâneas que tentam modificar a assistência ao parto em termos de políticas públicas – e que também hoje encontram enormes resistências da categoria médica para serem aceitas. Assim, mais do que registrar esse importante capítulo da história da obstetrícia, pensamos que revisitar a história do PSD nos nossos contextos nos instiga a reinventar alternativas a partir de experiências que já alimentaram projetos de transformação – não para repeti-las, o que seria impossível e indesejável, mas para recriá-las, o que nos parece urgente e fortemente desejável.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Flávio; VASCONCELOS, Sandra Guardini T. (Org.). *Ángel Rama:* literatura e cultura na América Latina. São Paulo: Edusp, 2001.

AKRICH, Madelaine; LABORIE, Françoise. La péridurale: une choix douloureux**.** *Cahiers du Genre,* n. 25, Paris: L'Harmatann, 1999, p. 17-48.

AMADO, Janaína. A culpa nossa de cada dia: ética e história oral. *Projeto História*, São Paulo (15), abr. 1997, p. 145-155.

ALVAREZ, Victoria. El encierro en los campo de concentración. In: GIL LOZANO, Fernanda; PITA, Valeria Silvina; INI, María Gabriela (Org.) *Historia de las mujeres en Argentina – Siglo XX.* Tomo II. Buenos Aires: Taurus, 2000, p. 67-89.

ASRATIAN, E. A. I. P. *Pávlov:* su vida y su obra científica. Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1954, p. 3.

BERQUÓ, Elza. Brasil, um caso exemplar: anticoncepção e partos cirúrgicos. *Revista Estudos Feministas,* Rio de Janeiro: CIEC/ECOS/UFRJ, v. 1. n. 2, 1993, p. 366-381.

BIBLIA. A. T. *Bíblia sagrada*. Gênesis. Português. Edição pastoral. São Paulo: Paulus, 3, 1999. Cap. 1, vers.16.

BOSI, Eclea. *Lembrança de velhos:* memória e sociedade. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu.* São Paulo: Ática, 1986. Coleção Grandes Cientistas Sociais.

BRENES, Anayansi. *Histoire de l'accouchment sans douleur au Brésil.* Actes du Colloque "50ème anniversaire de l'ASD", Châteuroux, 2003, p. 105-116.

CAETANO, Gerardo; RILLA, Jose. *Breve historia de la dictadura.* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1987.

CALDEYRO-BARCIA, Roberto. Entrevista concedida a Lauro Muniz. In: MUNIZ, Lauro. *Uruguayos de memória.* Montevideo: Fin de Siglo, 1994.

CARON-LEULLIEZ, Marianne. Obstétrique et Guerre Froide: La bataille de l'accouchement sans doleur. In: MUARD, R. (Org.). *Pratiques politiques dans la France Contemporain*. Montepellier: Université Paul Valéry, 1995.

COSTA, Pedro Luis. *Aspectos da obstetrícia gaúcha.* Porto Alegre: AMRIGS, 1984.

COUTINHO, Carlos Nelson; NOGUEIRA, Marco Aurélio. *Gramsci e a América Latina.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

CRUISHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: AMADO & FERREIRA (Org.). *Usos e abusos da História Oral.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

DICK-READ, Grantly. *Introducción al parto sin dolor.* Buenos Aires: Editorial Central, 1959.

FERRAND, Michèle. O aborto, uma condição para a emancipação feminina. *Revista Estudos Feministas,* Florianópolis: CCE/CFH/UFSC, vol.16, n. 2, 2008, p. 653-660.

GAVENSKY, Ricardo. *Parto sin temor y parto sin dolor.* Buenos Aires/Córdoba: El Ateneo Editorial, 1957.

GEORGES, Jocelyne; LEULLIEZ, Marianne. Rutpture, utopie, résistence: histoire de l'accouchement sans doleur. IIIème. Colloque des recherches féministes dans la francophonie plurielle. Toulouse, sept. 2002. (mimeo).

GEORGES, Jocelyne; CARON-LEULLIEZ, Marianne. Une anti-sorcière: la sage-femme messagère des Lumières, dans la psycho-profilaxie obstétricale. *Women in french studies.* n. 10, 2002, p. 36-49.

GEORGES, Jocelyne. Les contestations de l'accouchement sans douleur. *Actes du Colloque "50ème anniversaire de l'ASD"*, Châteuroux, 2003. p. 29-34.(mimeo).

HARTMANN, Luciana. Narrativas orais: uma porta de entrada para a cultura da fronteira. In: CHIAPPINI, Ligia; MARTINS, Maria Helena (Org.). *Cone Sul.* Fluxos, representações e percepções. São Paulo: Hucitec, 2006, p. 167-189.

KNIBHIELER, Yvonne. *Histoire de la maternité en l'Occident.* Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1999.

LAMAZE, Fernand. *El parto sin dolor.* Buenos Aires: Editora Ciencia y Vida. Traducción de Floreal Mazia de la Revista "La nouvelle medicine n. 3", Mayo de 1954.

_____. *Curso práctico para el parto sin dolor.* Buenos Aires: Editorial Cartago, 1955.

LEULLIEZ, Marianne. Fernand Lamaze et l'accouchement sans douleur. In: Actes du Colloque "50 aniversaire de l'accouchement sans douleur**,** Chateuroux, 2002. p. 2-11. (mimeo).

MARTIN, Emily. *The women in the body*. Boston: Beacon Books, 2001.

MOREL, Marie-France. La pré-histoire de l'accouchem,ent sans douleur. In: *Actes du Colloque "50e aniversaire de l'accouchement sans douleur.* Chateuroux, 2002, p. 74-84. (mimeo).

NARI, Marcela Maria Alejandra. Maternidad, política y feminismo. In: LOZANO, F. PITA,V. y INI, M.G. (Org.). *História de las mujeres en la Argentina.* Buenos Aires: Siglo XXI, 2004. p. 197-222.

PACIORNIK, Moysés. *Parto de cócoras* (aprenda a nascer com os índios). São Paulo: Brasiliense, 1979.

PELLEGRINO, Adela. Vida conyugal y fecundidad en la sociedad uruguaya del siglo XX: una visión desde la demografía. In: BARRÁN, José Pedro; CAETANO, Gerardo; PORZECANSKI, Tereza (Org.). *História de la vida privada en Uruguay:* individuo y soledades (1920-1990). Montevideo: Taurus, 1998, Tomo 3, p. 105-134.

PLOTKIN, Mariano Ben. *Freud en las pampas:* orígen y desarrollo de una cultura psicoanalítica en la argentina (1919-1983). Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2001.

ROHDEN, Fabíola. *Uma ciência da diferença:* sexo e gênero na medicina da mulher. Rio de Janeiro: Fiocurz, 2001.

SACCHI, Hugo. *El parto sin dolor:* curso para madres. Montevideo: Ediciones América Nueva, 1961.

_____. *El parto sin dolor.* Montevideo: Edicciones Monte Sexto, 1986.

SALEM, Tânia. O ideário do parto sem dor: uma leitura antropológica. *Boletim do Museu Nacional,* n. 40, Rio de Janeiro: Museu Nacional, ago. 1987. p. 1-27.

SABATINO, Hugo; DUNN, Peter; CALDEYRO-BARCIA, Roberto (Org.). *Parto humanizado:* formas alternativas. Campinas: Editora da UNICAMP, 2000.

SCHOR, Hirsch. *O que é parto sem dor.* Método psicoprofilático baseado na teoria dos reflexos condicionados de Pavlov. Rio de Janeiro: Editora Científica, 1957.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

TORNQUIST, Carmen Susana. *Parto e poder:* análise do movimento pela humanização do parto no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

VELLAY, Pierre et alil. *Parto sem dor.* São Paulo: Ibrasa, 1961.

VIDELA, Mirta; GRIECO, Alberto. *Parir y nacer en el hospital.* Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

Resumo: Este artigo traz os resultados de uma pesquisa qualitativa e exploratória que buscou analisar o processo de tradução do método do parto sem dor para a América do Sul, entre os anos 1950 e 1970, tendo entrevistas como fontes prioritárias. O objetivo principal era identificar as relações dessa vanguarda obstétrica com os movimentos sociais do período, notadamente os de inspiração comunista, já que o parto sem dor esteve historicamente associado a essa ideologia, bem como a adoção do método em políticas públicas e os pontos de ligação entre esse método e os que o sucederam, no que diz respeito às representações de corpo, de família e de gênero.

Palavras-chave: maternidade; América do Sul; parto sem dor.

A Soviet way of childbirth: childbirth without pain in South American

Abstract: This article discusses the results from a qualitative and exploratory research, with interviews as major sources, that analyzed the process of translation of the method of childbirth without pain in South America from the 1950s to 1970s. The main objective was to identify the relationship of this leading edge in obstetrics with social movements of the time, notably those of communist inspiration, because in the Cold War context childbirth without pain was associated with this ideology. We also investigated the adoption of this method as a public policy, as well as its linking points with the methods that followed, in light of body representations, family and gender.

Keywords: motherhood; South America; childbirth without pain.

A dor do esquecimento: as marcas da ditadura Vargas no Oeste de Santa Catarina

Eunice Sueli Nodari*

> *Nós tínhamos que ir cada domingo, eles chamavam, nós tínhamos que ir nos apresentar no quartel ali em Linha Becker para mostrar que ainda estávamos aqui* (Dietz, 1998).

Que significado pode ter a afirmação acima para uma jovem mulher na época da ditadura Vargas? Com que olhar poderemos analisá-la, uma vez que o depoimento foi dado por ela já idosa? Durante o Estado Novo, tanto a memória como a identidade foram utilizadas para homogeneizar a memória e a identidade nacional. Os discursos do governo e as suas ações reforçaram a ideia da construção de uma "nova" identidade nacional. Nesse momento histórico em especial, tanto as identidades como as memórias são construções políticas e sociais, e devem ser tratadas como tais. E aqui se insere a história, pois segundo John Gillis (1994, p. 5) é impossível dar a ambas a posição de objetos naturais, tratando-as como "fatos" com vida fora da linguagem. Identidades e memórias não são coisas *sobre* as quais se pensa, mas sim coisas *com* as quais se pensa. Como tal, elas não existem fora da política, das relações das pessoas e de suas histórias.

* Professora do Programa de Pós-Graduação em História e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Decodificando e discutindo conceitos

Partindo da ideia de que as identidades locais, regionais e nacionais são construídas como qualquer outro fato histórico, é delegado a nós, historiadores(as), a responsabilidade de decodificá-las para descobrir as relações que as criam e as mantêm. É necessário fazermos ainda a distinção entre dois termos que, muitas vezes, acabam se entrelaçando, mas que exigem que se faça uma diferenciação entre eles: memória e história. Pierre Nora (1993, p. 9) as vê em lados opostos: enquanto a primeira é um fenômeno sempre atual e em constante evolução, aberta tanto à dialética da lembrança como à do esquecimento, e vulnerável a usos e manipulações, a segunda é uma representação do passado. Enquanto a memória se alimenta de lembranças vagas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, a história, por ser uma operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. Dessa forma, se uma instala a lembrança no sagrado, a outra a dessacraliza porque é uma operação intelectual e crítica que trabalha com cortes temporais – e, necessariamente, acaba problematizando a memória. O contraponto da memória, que se enraíza no concreto, no espaço, na imagem e no objeto, é a análise histórica, que toma o passado não como seu, mas como uma representação, não como vivência, mas como o desejo de compreendê-lo, de torná-lo inteligível (Maluf, 1995, p. 44).

Para reconstruir essas histórias, nos valemos ainda dos referenciais de Raphael Samuel, que nos alerta para a existência de verdades que são gravadas somente nas memórias de pessoas idosas, eventos do passado que só elas podem nos contar, imagens sumidas que só elas podem lembrar, ajudando a esclarecer discrepâncias aparentes na documentação existente (Samuel, 1989/1990, p. 230). Entretanto, o autor nos adverte para que estejamos atentos, pois a memória não é de forma alguma um receptáculo passivo, ou um sistema de armazenamento, um banco de imagens do passado; ela é, isto sim, uma força ativa e modeladora, ou seja, ela é dinâmica – o que ela sintomaticamente planeja esquecer é tão importante quanto o que ela lembra – e está dialeticamente relacionada ao pensamento histórico, em vez de ser apenas algum tipo de seu negativo (Samuel, 1996, p. ix-x).

Assim, ao utilizarmos a metodologia da História Oral, temos de ter consciência de que a memória é historicamente condicionada e que ela

muda de cor e forma de acordo com as emergências do momento; e, longe de ser transmitida pelo modo intemporal da "tradição", ela é alterada, progressivamente, de geração em geração. "Assim como a história, a memória é inerentemente revisionista e nunca mais camaleônica como quando parece permanecer igual" (SAMUEL, 1996, p. x). O que nos leva à citação que inicia este artigo, cujo teor irá permeá-lo.

Em busca de novos espaços socioeconômicos e culturais

O Oeste de Santa Catarina teve o auge da sua colonização na primeira metade do século XX. Isso não significa dizer que várias áreas não estivessem ocupadas por indígenas e caboclos já nos séculos anteriores. Entretanto, para o padrão previsto pelo governo federal e estadual, a ocupação efetiva se deu a partir da vinda, principalmente, de migrantes teutos e ítalos, oriundos em sua maioria do Rio Grande do Sul, além de imigrantes alemães, italianos e de outras etnias. Foi um processo conduzido por companhias colonizadoras que tentavam trazer o modelo "ideal de pessoas" para ocupar a região.

O Oeste catarinense, além de ser a última área a ser ocupada no estado, também tem características distintas das demais regiões, em vários aspectos. A região, como a conhecemos atualmente, teve a sua anexação definitiva ao estado de Santa Catarina no ano de 1916, após a solução do conflito do Contestado, que definiu os limites entre Santa Catarina e Paraná. A partir do reconhecimento do acordo em 1917, o governo de Santa Catarina cria os municípios de Mafra, Porto União, Cruzeiro/ Joaçaba e Chapecó – os dois últimos situam-se na área denominada de Oeste de Santa Catarina, o foco do nosso trabalho.

O processo de estabelecimento na região é acelerado a partir da década de 1930 com grupos de colonos atraídos por diferentes tipos de propaganda, mas que, em sua maioria, tinham entre as principais motivações a busca da manutenção de seu padrão socioeconômico e cultural, e mesmo a melhoria dele (Nodari, 2009). Era dado a entender a essas pessoas, por diferentes meios (pelos quais avaliavam as condições da região), que elas poderiam manter suas famílias unidas devido à grande oferta de terras e que teriam condições de construir comunidades de acordo com a sua cultura étnica, enquanto a renegociação dessas práticas socioculturais,

impostas no decorrer do período, não havia sido cogitada por eles. As informações que permitiam uma avaliação e uma escolha chegavam por agentes das companhias colonizadoras, por cartas de familiares e de amigos que já haviam migrado, notícias e propagandas publicadas nos jornais e anúncios nos rádios, livros, manuais, panfletos, almanaques e pregações de padres e pastores.

O processo de nacionalização em marcha

Ao se discutir o processo de nacionalização em Santa Catarina, imediatamente vêm à mente as primeiras colônias alemãs, como Blumenau e Joinville, afinal os traços étnicos ali eram bem visíveis na época. A maioria dos imigrantes desses dois municípios havia se estabelecido ainda no século XIX e se encontrava bem estruturada tanto nos aspectos econômicos como nos sociais e culturais. Enquanto o período da campanha de nacionalização, empreendida pelo Estado Novo, coincidiu com a fixação das novas colônias no Oeste.

Dessa forma, os grupos étnicos que estavam se organizando foram surpreendidos num momento de fragilidade. Esse fator exigiu das etnias no Oeste de Santa Catarina uma renegociação imediata e contínua para facilitar a sua permanência física e garantir a sua sobrevivência no local. As atitudes e ações efetivadas pelas autoridades locais, estaduais e federais não foram de forma alguma mais brandas do que no restante do estado. A diferença é que o processo foi mais moroso devido à própria localização geográfica e à distância em relação à capital do Estado, o que dificultava ações imediatas das autoridades governamentais.

A ditadura Vargas e seus efeitos nocivos sobre a população eram abafados na imprensa local e regional, que mostrava os aspectos positivos, tentando passar à população da região a imagem de que os grupos étnicos eram os únicos culpados e estavam cometendo todos os erros possíveis. Situação que muitas vezes era acentuada por moradores da própria localidade.

A imposição do uso da língua nacional sob uma rígida fiscalização do Estado foi um dos elementos capazes de afirmar uma ordem social baseada em uma nova hierarquia e acabou sendo o principal fator de controle da população de origem teuta no Oeste de Santa Catarina.

O controle atingiu não somente as cidades, mas também as vilas e comunidades rurais onde, devido ao modelo de colonização implementado à época, separando-as por etnias e/ou religião, havia a concentração desses grupos étnicos. Essas comunidades menores onde a língua falada no dia a dia era o alemão eram as mais visadas pelas autoridades, e até mesmo por membros das comunidades que acabavam delatando as pessoas sem se preocupar com possíveis injustiças.

A dualidade dos alemães e seus descendentes em todo o Sul do Brasil, manifestando de um lado o respeito à pátria de origem, a Alemanha, e a manutenção das tradições, e por outro expressando a sua lealdade política ao Brasil, inevitavelmente foi questionada na nova ordem do Estado Novo, pois a preservação dos hábitos e costumes não atendia "aqueles considerados pertinentes à conservação dos princípios de brasilidade, pois mantinham formas de comportamentos semelhantes às de suas pátrias de origem" (CAMPOS, 1992, p. 64). Essas persistências acabaram dando a motivação para o processo de nacionalização que foi desencadeado. Nessas conjunturas, as atenções do governo brasileiro voltavam-se para as áreas onde grupos suficientemente grandes de imigrantes e descendentes, considerados culturalmente estrangeiros, estavam concentrados e, então, passaram a ser vistos como uma ameaça à integridade nacional.

Para esses imigrantes alemães e descendentes, poucas vezes havia sido questionada a sua nacionalidade como identidade étnica. O que significava para eles fazer parte de uma nação e ter de se identificar com ela? O mundo deles se resumia à vida comunitária baseada na vida familiar, além da escola e da igreja que frequentavam, e onde todos eram da mesma etnia. Contatos com o mundo exterior eram raros, pois passavam o dia trabalhando na agricultura ou em outros afazeres relacionados à vida cotidiana. Notícias chegavam até eles através do rádio, quando o tinham, ou por intermédio da revista *Saint Paulusblatt*, pertencente à Igreja Católica no caso dos moradores de Itapiranga. O que significava para eles ter uma cultura de identidade nacional? Que conjunto de significados e valores os representava?

Modificando o cotidiano para se adequar

Para o presente trabalho, a nossa ênfase é dada ao então distrito de Itapiranga, pertencente ao município de Chapecó, não impedindo que se

mencionem situações ocorridas em outras localidades. Enquanto o distrito de Mondai era visado pelas autoridades do Estado Novo por ser um polo de teutos protestantes, Itapiranga se destacava mais ainda, pois além dos teutos católicos oriundos do Rio Grande do Sul, havia também grupos provenientes diretamente da Alemanha. Em 1937, Itapiranga contava com 4 mil habitantes distribuídos em 17 comunidades, de acordo com a Sociedade União Popular (*Volksverein*) (Jungblut, 2005, p. 110). Já o censo oficial apontou que, em 1940, o distrito, com uma área de 1.493 quilômetros quadrados, tinha 4.813 habitantes, sendo 2.550 homens (52,98%) e 2.263 mulheres, e 94,8% viviam na zona rural (Jungblut, 2005, p. 110).

Nas entrevistas realizadas, notamos as profundas marcas provocadas, já que muitos que haviam deixado a Alemanha com medo de outra guerra acabaram sofrendo, no Brasil, as perseguições e humilhações dos agentes policiais, como Maria nos relatou: "Nós tínhamos que ir cada domingo, eles chamavam, nós tínhamos que ir nos apresentar no quartel ali em Linha Becker para mostrar que ainda estávamos aqui" (Dietz, 1998).

Além de denúncias e controles diretos sobre a população considerada "perigosa", nem sempre as medidas necessárias eram tomadas para que houvesse a integração desejada pelo governo federal e que acabavam afetando a vida cotidiana dessas pessoas. A implementação da política de nacionalização não previa casos específicos em certas comunidades, o que gerava problemas para as crianças em idade escolar, e para os seus professores, como foi mostrado no periódico regional *A Voz de Chapecó*, no dia 23 de julho de 1939:

> De certo tempo a esta parte vem se falando, com grande insistência, em nacionalização do ensino primário, a fim de extinguirmos quistos raciais ou impedir o seu desenvolvimento. Refere-se essa expressão aos meios coloniais, que vão levando vida completamente estranha à história, tradições e finalidade brasileiras. [...] Nossa opinião imparcial e despida de paixões é que até a presente data muito pouco se tem feito para sanar o grande mal. Digamos mais claramente, neste município, tudo está por se fazer.

A notícia prossegue mostrando que a situação no município de Chapecó, do qual o distrito de Itapiranga fazia parte, era caótica no que se refere ao controle dos estrangeiros:

> Os núcleos contaminados por influência estrangeira, estrangeiros continuam em todo o seu existir. Uma população aproximada a dez mil almas, que, tal é a que ocupa a zona compreendida entre os baixos rios Chapecó e Peperi, quer se identificar com a nossa vida nacional mas não tem os meios que de direito lhe cabem e era do nosso dever lhe fornecer, isto é, boas escolas e professores competentes.

Até a emergência do Estado Novo, essas comunidades que estavam se estabelecendo não haviam sofrido censuras quanto ao uso da língua alemã. Todas as prédicas e cantos, tanto nas igrejas protestantes como nas católicas, nos meios coloniais, eram feitas em alemão, "antes da lei federal que as proibiu, e cuja execução só se efetuou, após o estado-de-guerra reconhecido pelo Brasil em relação aos países do eixo" (D'Aquino, 1942, p. 40-41). A partir do momento em que essas pregações foram proibidas, muitas pessoas iam à missa ou ao culto do domingo, especialmente as mulheres, sabendo que não entenderiam nada das pregações feitas pelo padre ou pastor. A chegada da notícia da proibição da fala da língua é assim relatada no dia 1º de fevereiro de 1942:

> Pequeno festival com teatro ensaiado pelo teólogo Luiz Heinen e Pe. Seidel, feito em português. Para atrair mais gente organizou-se a quermesse. Tudo corria bem quando em meio à festa veio o delegado com o telegrama pelo qual era proibido falar alemão. O Pe. Seidel leu o telegrama e o explicou aos presentes e pediu que os que sabiam falar português falassem e os outros por aquele dia ainda poderiam falar alemão. Tirou isso a boa disposição da festa. Muitos se retiraram (SCHWADE, 1977).

A polêmica de pregar em alemão, ou não, foi resolvida no dia 22 de fevereiro de 1942 com a visita do subdelegado e do coletor ao vigário, intimando-o a obedecer: "Que ele não pregasse mais em alemão, que eles tinham ordem de cuidar da nacionalização, e que se o vigário continuasse a pregar em outro idioma, deveria acusá-lo como principal obstáculo à nacionalização" (Schwade, 1977).

Não foram somente os rituais da missa ou culto que foram alterados. Os livros de reza e cantos, que no entender dos fiéis não representavam

perigo algum, eram algo muito caro a eles, tanto que, para defendê-los, enfrentavam as autoridades militares. É o que nos conta a entrevistada Ledvina, relembrando a invasão da igreja de Itapiranga por soldados do destacamento: "Até o Inácio Werlang, estava em cima, na parte alta dentro da igreja, gritou quando os soldados queriam tirar os livros de alemão na igreja. Até ele gritou – 'não entreguem os livros'. Levaram ele preso e os livros também" (Michels, 1998). Os livros eram queimados após a apreensão, levando assim algo de muito valor sentimental dessas pessoas. Para a população, era muito difícil entender que as diversas práticas socioculturais, como a pregação na igreja e a leitura de textos religiosos na língua alemã, agora estavam sendo criminalizadas.

A língua alemã como referencial étnico e limitador da liberdade de expressão?

A vida em família também estava sendo vigiada, e as pessoas sofrendo sanções públicas por isso. Foi o caso de dois professores demitidos por falarem a língua alemã em suas casas e, assim, não representarem um bom exemplo para as crianças: "[...] não pratica no seu lar a língua nacional, pois tem matriculado na escola que rege, uma filha que não fala e nem compreende o português" (D'Aquino, 1942, p. 125-126).

Algumas atitudes da repressão iam à beira do absurdo e eram contestadas até mesmo por algumas autoridades policiais. É o que comenta o padre Luiz Heinen: "Muito colono foi preso por falar em alemão aos bois, cavalos e animais de estimação como sempre fizera" (Heinen, 1997, p. 157). Um desses fatos é narrado pelo padre Albino Schwade em sua obra manuscrita que tem como título *Pesquisa histórica, resumo histórico sobre Itapiranga,* baseado nos Livros Tombo e Diários da Casa Canônica, onde relata que, no dia 3 de junho de 1944, "o soldado Noel prende pela 2ª. vez o senhor F., porque a senhora dele falara alemão com a vaca. Esbofeteou-o em plena rua e deixou-o 24 hs. sem cama e nem comida na cadeia...". Mais adiante relata que, após uma avaliação, o soldado sofreu sanções pelo seu ato.

A sanção nos leva a alguns questionamentos, pois quem cometeu o "delito" foi a esposa, e quem foi preso foi o esposo. O que podemos deduzir desse episódio? O alvo teria sido o homem, e a fala da mulher com

o animal teria sido usada como pretexto para atingi-lo? Ou, caso prendessem uma pessoa do sexo feminino, a repercussão seria muito grande na comunidade, afinal era uma mãe de família e os valores entre eles eram muito claros? Ou, ainda, o marido era considerado responsável pelos atos da esposa? Vale mencionar que não constatamos no decorrer das nossas entrevistas e pesquisas a prisão de nenhuma mulher na região por questões étnicas durante a Era Vargas.

O que se observou no decorrer das entrevistas é que várias mulheres, cujos maridos haviam sido presos, sofreram pressões e mesmo torturas psicológicas para que contassem aspectos que pudessem incriminá-los. Uma das nossas entrevistas mostra que houve tortura física, além da psicológica.

Uma das comunidades de Itapiranga, denominada Linha Presidente Becker, era composta de alemães emigrados para o Brasil entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, provenientes de diferentes regiões da Alemanha. Alguns se adaptaram bem, como foi o caso do pai da Sra. Maria Lucia, Josef Kuck, que junto com sua esposa, Ana Kuck, migrou da Prússia Oriental em 1934. Apesar de quererem retornar à Alemanha nos primeiros tempos, de acordo com a filha, já nascida no Brasil, eles não tiveram maiores problemas durante a Era Vargas. O pai sabia falar português, já a mãe nunca aprendeu (Goerck, 1998).

Outros desses imigrantes, caso pudessem, teriam retornado à Alemanha, pois as atrocidades das quais haviam fugido estavam acontecendo também no Brasil. O principal fator de impedimento desse retorno era financeiro, pois haviam gasto todas as economias na compra das passagens e das terras, além de se encontrarem em débito com a colonizadora.

O que esses imigrantes tinham em comum era a língua alemã, como língua materna, mesmo que fossem dialetos distintos. Era a única que conheciam e praticavam, além de ajudá-los a manter vínculos estreitos com familiares residentes na Alemanha. Eram as mulheres desses imigrantes que sofriam mais com a proibição do uso da língua, pois muitas delas não haviam frequentado a escola no Brasil no período em que as aulas eram ministradas em português e, por se dedicarem exclusivamente às lides domésticas, fossem elas dentro de casa, nas plantações e criações ou com a educação dos filhos, não haviam sentido, até então, a necessidade de aprender a língua portuguesa. Assim, elas se recolhiam cada vez mais em suas casas e se sentiam vigiadas.

Com a entrada do Brasil na Segunda Guerra Mundial, foram efetuadas diversas prisões de alemães e descendentes. No mês de agosto de 1942, "os considerados mais perigosos, ou os graúdos, como dizia o povo, foram levados à Casa de Correção em Porto Alegre. Dentre eles, 33 eram de Mondai e alguns de Itapiranga: Adão Eidt, Antonio Kliemann e Egon Berger, todos ex-dirigentes integralistas..." (Jungblut, 2005, p. 148). Já os presos considerados menos perigosos foram levados a Chapecó, a maioria deles da Linha Becker.

Nesse mesmo período, um grupo de imigrantes alemães se organizou para buscar refúgio em São Pedro, na Argentina, tendo em vista que Itapiranga faz fronteira com aquele país, fugindo assim da possibilidade de serem presos no Brasil. O grupo contava inicialmente com mais de 20 pessoas, entretanto acabou com 13 homens enfrentando a jornada, e grande parte dos que desistiram acabou presa. Após a fuga, a vigilância e as pressões aumentaram no distrito de Itapiranga pelo fato de fazer divisa com o Rio Grande do Sul e fronteira com a Argentina, o que facilitava a evasão das pessoas. Como as mulheres permaneceram no Brasil, tiveram de assumir todas as tarefas antes exercidas, em parte, pelos homens da família. Além disso, toda a pressão das autoridades policiais recaiu sobre elas, gerando sofrimentos. O relato a seguir é feito por D. Maria, que mais tarde se casou com um dos que haviam se refugiado na Argentina. O marido de Maria, o Sr. Alfons Dietz, migrou para o Brasil quando criança, com seus pais; ela é natural de Braço do Norte (SC), mas seus avós emigraram para o Brasil no século XIX, oriundos da Westfália (Alemanha). Maria e Alfons começaram a namorar quando ele voltou da Argentina: "Ele tinha uns 17, 18 anos eu acho e depois eram dois anos e meio na Argentina e daí eles voltaram. E não aconteceu nada depois, porque não tinha mais nada". As lembranças de todos os episódios de terrorismo cometido pelas autoridades policiais contra a mãe de seu futuro marido ainda estão muito nítidas para ela:

> [...] E a mãe do Alfons, eles também trataram a mãe, ela ficou aqui, Deus me livre a coitada, eles sempre falaram que ela tinha escondido, ela não, mas sim o marido e como ele escapou, que tinham escondido todas as armas aí na igreja velha, eles procuraram, quase viraram a igreja e não acharam... nunca sabiam de uma coisa destas, não tinham armas, não tinham mesmo, eles disseram

> que tinha e ela tinha que saber, ela não sabia de nada. O meu marido pode contar isto... (era a mãe dele) Mein Got! (a partir daqui a maior parte da conversa é em alemão) (Dietz, 1998).

Não obtendo a confissão desejada em relação às supostas armas que os alemães teriam escondido, os policiais apelaram para a tortura física contra a mulher, que, acima de tudo, não compreendia o que eles falavam, pois não entendia a língua portuguesa. Os fatos são lembrados novamente por D. Maria:

> Os soldados afiaram palitos e enfiaram embaixo de cada unha da minha sogra. Tinha que dizer onde estão as armas, mas ela disse: – por Deus eu digo, eu não sei de nada, mas eles disseram que tu sabes, mas ela não sabia de nada, ela quase ficou louca. Ela depois ficou escondida em nossa casa por tempo, ela não comia mais nada, só chorava, e depois o marido já tinha ido embora há quanto tempo eu não sei. [...] (Dietz, 1998).

A comunidade aprendeu a achar formas distintas de solidariedade e mesmo de sobrevivência em momentos de tensão. Vejamos um exemplo:

> Então eles já estavam do outro lado, o meu [futuro] marido, o irmão dele e o Werno, eles voltaram do Macuco até aqui, se escondendo até aqui, Linha Becker, para pegar suprimentos, os outros já estavam mais para dentro e neste meio tempo, já colocaram a guarda lá no Peperi [marco] e então os dois não puderam voltar para a Argentina ir ao encontro dos outros, tendo que ficar aqui escondidos. O Werno foi para a cidade, e como os meus irmãos eram os melhores amigos dos dois Dietz, não que nós já namorássemos, nós éramos bem jovens, eu jamais pensei isso... (Dietz, 1998).

A maioria dos membros da comunidade era solidária e se protegia como grupo, pois essa é uma das características da etnicidade, o sentimento de pertencimento, que aparece mais forte nas situações de conflito:

> Então o meu pai com pena perguntou aonde poderíamos escondê-lo, ninguém o queria... Então meu pai falou então vamos escondê-lo

> no mato por algumas semanas, e assim construímos uma cabana ele ficou morando no nosso mato por um tempo e de noite quando víamos que não tinha perigo algum ele comia na mesa conosco, mas durante o dia tínhamos que levar comida, assim lutamos por 6 semanas, e jamais pensamos que um dia se tornaria meu marido e genro do meu pai. Durante este tempo as pessoas procuraram tanto inclusive pela nossa roça para frente e para trás (Dietz, 1998).

Porém, era também um período em que havia delatores, vizinhos que, talvez para não sofrerem perseguições, se tornavam aliados dos policiais e ajudavam na busca dos três que haviam retornado. Mas, como afirma D. Maria:

> tivemos sorte e ele sempre trabalhava, mas estava sempre atento e quando notávamos alguma coisa acenávamos e ele sumia. Assim nós ficamos com ele até quando se tornou impossível, estavam procurando tanto, que até meu pai poderia ser acusado. Não era fácil ficar com um foragido (Dietz, 1998).

A falta de preparo para situações inusitadas gerava tensões, especialmente para as mães dos rapazes alemães que estavam indo em direção ao desconhecido.

> E então a minha mãe, me lembro até hoje, a Frau Wolfart e a Frau Dietz estavam juntas, e as alemãs não tinham nem ideia do que mandar junto, do tipo de comida para não morrerem de fome no mato, nós não sabíamos nada deles por um tempo, se haviam atravessado ou não. Então minha mãe disse, isso me lembro e conto até hoje, ela tinha salame, então eu ponho salame, um pouco de arroz e o terço (Dietz, 1998).

A questão da fé estava presente em todos os momentos na vida dessas mulheres. D. Maria relembra o que a sua mãe disse para Alfons: "Você também leva o terço e disse – quando nada mais dá certo, então quem sabe então vai – ela disse mais uma vez".

Nas lembranças das nossas depoentes, temos ainda aspectos que seriam cômicos se não fossem trágicos, como no relato de D. Maria:

> E o Alfons disse que não queria levar muito porque a mãe dele também estava aprontando alguma coisa em casa. O que ela aprontou? A minha mãe já tinha experiência do que levar pois já tinham trabalhado no mato. Ela tinha preparado só pão de milho como era antigamente e pesado ainda. E só chovia e eles tiveram que caminhar por 7 dias no mato até chegar até onde os outros estavam, eles não tinham nada seco com eles para trocarem, paravam nas árvores, e ele ainda era novo, mas não esquece isso, eles tinham que parar na árvore.

O que chama a atenção é a bagagem de um dos jovens que optou por se refugiar na Argentina. Em vez da preocupação com suprimentos, ele aproveitou e levou livros, que se tivessem ficado na vila seriam recolhidos e queimados pelos policiais:

> O Werno tinha com ele um pequeno pelego, aquele que se usava naquele tempo para andar a cavalo, ele se cobria com isso, levantava os bambus, tinha bastante taquaras naquele tempo, e tirava os livros para ler, ele havia levado somente um saco de livros em vez de suprimentos, de comida ele levou livros para ler, não era professor, tinha só livros para ler, de vez em quando fazia fogo com as taquaras e ficava lendo (Dietz, 1998).

A luta das mulheres em busca da libertação dos maridos acusados e presos é relatada por diversas pessoas. É o caso da esposa do Sr. Paul Raminger, de Mondai, que foi preso e torturado:

> Logo que soube do marido preso em Itapiranga, montou a cavalo, levou roupa limpa para ele, apenas falou poucos minutos com ele, rodeados por 3 policiais armados. Fez questão de trazer a roupa usada como estava, para guardar como a recebeu: manchada de sangue e furada de punhal (Heinen, 1997, p. 172).

Como não conseguiu libertá-lo, foi juntamente com as esposas de dois outros presos a Porto Alegre e depois a Florianópolis, onde obteve alguns resultados, de acordo com Heinen. Após o retorno de Florianópolis, as três senhoras foram intimadas a se apresentar na Delegacia

Regional em Chapecó, onde foram ameaçadas com oito dias de prisão pelo delegado, "se não desmentissem as 'queixas falsas e mentirosas' que alegaram. Elas protestaram, nada desmentiram e optaram pelos oito dias de prisão. Ouviram palavrões, mas ficaram em liberdade" (Heinen, 1997, p. 174).

Uma das prisões mais comentadas na comunidade de Itapiranga foi a de Antonio Kliemann, ex-líder integralista da região. Essa prisão gerou uma série de interrogatórios e torturas de outros membros da comunidade de Itapiranga e de Mondai. As atrocidades cometidas contra ele foram as piores possíveis, de acordo com diferentes relatos, e acabaram culminando no seu suicídio vários anos depois. A luta de sua esposa, Emília Morais Kliemann, é relatada, entre outros, pelo padre Luiz Heinen, que a entrevistou em 1987. Quando nós a entrevistamos em 1998, ela contou que migrou em 1928, de Montenegro (RS) para Itapiranga, onde se casou com Antonio Kliemann. Por ocasião da entrevista, as imagens da prisão do esposo ainda estavam muito presentes em sua memória – embora ela já estivesse numa fase em que as lembranças eram somente dos aspectos positivos do falecido e das injustiças a que foi submetido. Lamentou que as atuais gerações pouco conhecessem da história de vida de um dos pioneiros da comunidade. Ela era considerada pelas mulheres que entrevistei como um ícone de resistência e de defesa contra as atrocidades cometidas no período. Enfrentava sem medo as autoridades, como ela mesma relembrava: "E fazia-me valer. Quantas vezes o Ely Machado e os policiais ameaçaram bater-me, por minhas reclamações justas. Mandavam calar a boca, mas eu falava tanto mais. E ninguém pôs a mão em mim". Logo após, comenta: "Por diversas vezes me intimaram a acompanhá-los à noite para a delegacia a fim de dar depoimento ou prestar informações – Nunca fui de noite" (Heinen, 1997, p. 179-180).

Marlene de Fáveri, em seu livro *Memórias de uma (outra) guerra: cotidiano e medo durante a Segunda Guerra em Santa Catarina,* afirma que "silenciar: era o verbo para se protegerem de denúncias e problemas com a polícia local..." (Fáveri, 2004, p. 114). De uma forma bastante peculiar, muitas pessoas foram obrigadas a não se expressar verbalmente, porque o único idioma que conheciam, alemão ou italiano, não poderia ser utilizado. Era mais do que uma censura, era o que Eni Puccinelli Orlandi define como "silêncio fundador" (Orlandi, 1995, p. 23-24). Silêncio, alerta a autora, tão ambíguo quanto as palavras, já que se produz em condições específicas

que constituem o seu modo de significar. E, além disso, "impor o silêncio não é calar o interlocutor, mas impedi-lo de sustentar outro discurso" (Orlandi, 1993, p. 105).

É interessante observar que as táticas usadas para delação ou vigilância eram idênticas em todas as regiões do estado. Marlene de Fáveri observa, na fala de Maria Dallabrida, de Rio dos Cedros, como estas se davam inclusive nos espaços privados (o que é similar ao que disseram as nossas interlocutoras):

> Dava medo, porque qualquer pessoa que falasse uma palavra em alemão, italiano, pronto era preso! E tinha pessoas que espionavam de noite, escutavam na janela para ouvir a conversa. Lá na nossa região tinha o Inspetor de Quarteirão, e ele entregava todos. Tinha um vizinho que também espionava (Fáveri, 2004, p. 114).

Retornando à nossa região de pesquisa, Ledvina Michels, que migrou ainda criança junto com os pais, João Albino Finger e Verônica Rech Finger, em 1928, como uma das três primeiras famílias provenientes de Cerro Largo, no Rio Grande do Sul, a aportar em Porto Novo, recorda:

> Aqui também, na cidade, as polícias andavam de noite sempre, sempre perto das casas. Uma vez eu estava doente, você sabe como era a nossa casa, a gente tinha que ir primeiro na área, daí passava pelo corredor e só então na sala, eu estava doente, e me fiz um chá, e daí uma pessoa parou na janela, espiando. E o meu irmão veio da casa da namorada dele e viu isto, e quando ele chegou perto de casa meu irmão viu, era um policial ele queria levar o meu irmão preso. Então o meu irmão disse assim: – "Oh Pai", meu pai pulou da cama, pegou o revólver e foi para fora e então ele se ajoelhou na frente do meu pai e pediu perdão (Michels, 1998).

Outra pessoa que se lembra dessa invasão de privacidade e de imposição de censura é Elvira Clara, nascida no Brasil, cujos pais, Arnoldo e Clara Engel, emigraram da Alemanha em 1926. Durante o Estado Novo, a família residia em Joaçaba. Ela descreve a questão do controle da seguinte forma:

> Pois os filhos desses alemães que moravam aqui, ninguém mais falou alemão, não falavam porque as crianças não podiam... não abriam nem a boca para falar, porque se viesse alguém e escutava já mandava prender. Então as crianças falavam o português mesmo e se os velhos não sabiam, não falavam, ficavam mesmo quietos ou explicavam assim, através de gestos, ou escreviam, cochichavam dentro de casa... Muitas famílias tinham o porão e era escutado se eles falavam (Nering, 1996).

Competia às mulheres a vigilância sobre as crianças para que não falassem alemão. Se não soubessem a língua portuguesa, evitavam sair em locais públicos e, mesmo dentro de casa, também tinha de haver controle, como pudemos constatar nas diferentes falas das nossas interlocutoras.

Mulheres corajosas e seguras de si acabavam enfrentando a situação com firmeza e convicção, como nos mostra Diva Lambert Scheufele, que em 1924, aos 11 anos de idade, migrou com os pais do Rio Grande do Sul para o município de Joaçaba:

> A Gisela tinha sete anos e, não, a Gisela tinha cinco anos e o Günter três e só sabiam falar alemão. Daí o Opa ia passear com eles daí ele voltou, não posso mais sair, porque o Günter falava alto e queria saber tudo, né? Mas eu nunca tive medo, porque eu disse pra muitos: eu falo alemão quando eu quero, sou brasileira, nasci aqui e o nosso governo agora quer exigir que nós falemos brasileiro, ponha primeiro escola e nos ensina, depois pede. Ninguém me respondeu. Aqui ficou só ele, o velho Ristoff, e o velho Klich. Não foram presos não sei por que, mas tinham as malinhas prontas (Scheufele, 1996).

Aspectos antes considerados banais, como fazer compras usando a língua alemã ou italiana, estavam se tornando momentos de aflição para aquelas que não sabiam a língua portuguesa. Em alguns momentos dependia de negociação com as autoridades, de acordo com o grau de influência do comerciante:

> Eu trabalhava na firma Bonato, naquela época, e eu tive licença para falar o alemão, porque tinha bastante colono que vinha fazer

> compras e não sabiam o português. Então o Bonato foi na delegacia, tirou uma licença para uma das caixeiras poder falar a língua alemã e pôs em cima assim em frente da porta do escritório, que a caixeira assim, pode falar, não gritar no balcão, mas conversar com elas o que gostariam de comprar (Nering, 1996).

A cobrança por parte de diferentes autoridades, mesmo não policiais, acontecia frequentemente, em especial nas sedes dos municípios, onde havia um controle maior, como no caso comentado acima, cujo desfecho foi lembrado por Elvira Clara:

> [...] Chegou até um senhor no balcão, coletor aqui da cidade, e perguntou para mim: "menina, você não sabe que é proibido falar alemão? Digo: sei que é proibido, mas eu posso falar com o freguês aqui. Não pode não, diz ele. [...] Então o senhor vai comigo até o escritório e esclarece com o senhor Orestes Bonato [...] Aí ele se desculpou e eu continuei falando, mas só ali no balcão e bem baixinho, o que era necessário (Nering, 1996).

É interessante analisarmos aqui não somente a recriminação e a cobrança do coletor da cidade devido ao emprego da língua alemã, mas também as medidas paliativas encontradas pela sociedade, nesse caso específico, pelo comerciante, de origem italiana, que, com o apoio do poder público municipal, para não perder a sua clientela, conseguiu uma licença para o emprego da língua alemã no interior da sua loja dentro de parâmetros de discrição e sem alardes.

O controle sobre a vida privada das pessoas residentes nas áreas mencionadas era quase por completo. As horas de lazer deixaram de existir da forma que eram antes, tendo em vista que a vigilância sobre essas pessoas era de 24 horas. Ledvina recorda: "– Na cidade, eu morava naquela vez na cidade, lá de noite um rapaz não podia sair mais, nem podia mais visitar a namorada, eles pegavam..." Mas para as jovens mulheres era ainda mais complicado: "Mas aqui na cidade as meninas não podiam mais ir no baile..."

Questionamos se era porque não falavam português, e a resposta dada deixa claro o que estava acontecendo: "Não é por causa disso. Era por causa dos soldados eles pegavam elas e não soltavam mais e o namo-

rado ficava olhando..." (Michels, 1998). Restava a elas permanecerem em casa abrindo mão de seus momentos de lazer em comunidade. Já haviam abandonado canções, rezas, danças, e quem sabe amores que não se concretizaram por falta de convívio.

Mais adiante, Ledvina relembra que: "Nem podia mais falar alemão em casa..." E quando a questionamos como faziam, ela respondeu: "Não falava nada, ficavam quietos. Onde nós morávamos na cidade a estrada passava que nem aqui, nós tínhamos que ficar quietos..." (Michels, 1998).

Considerações finais

Este trabalho teve como ponto de partida os relatos de mulheres de origem alemã que vivenciaram o Estado Novo no Oeste de Santa Catarina e lembram o que esse período representou na vida delas e da sua comunidade.

A repressão psicológica, muitas vezes, pode parecer sutil e aparentemente não deixar marcas profundas. Esse não é o nosso entendimento, porque para as pessoas que viveram no período de institucionalização de uma memória pública nacional, em detrimento da memória individual e local, significou a perda de muitas coisas que lhes eram caras e que não retornam mais, a tal ponto de muitas das mulheres terem deixado essas lembranças no fundo do baú, que só vieram à tona quando provocadas a lembrar. E a exclamar: "Deus este tempo era difícil, se as pessoas hoje soubessem... como isto aconteceu..." (Dietz, 1998).

Entrevistas

DIETZ, Maria. Entrevista concedida a Eunice S. Nodari. Itapiranga, 18 de junho de 1998. Acervo do Laboratório de Imigração, Migração e História Ambiental da UFSC.

GOERCK, Maria L. Entrevista concedida a Eunice S. Nodari. Itapiranga, 18 de abril de 1998. Acervo do Laboratório de Imigração, Migração e História Ambiental da UFSC.

KLIEMANN, Emília Morais. Entrevista concedida a Eunice Sueli Nodari. Itapiranga, 18 de abril de 1998. Acervo da autora a pedido da entrevistada.

MICHELS, Ledvina. Entrevista concedida a Eunice S. Nodari. Itapiranga, 18 de junho de 1998. Acervo do Laboratório de Imigração, Migração e História Ambiental da UFSC.

NERING, Elvira Clara Engel. Entrevista concedida a Josias Ricardo Hack. Joaçaba, abril de 1996. Acervo da UNOESC de Joaçaba.

SCHEUFELE, Diva Lambert. Entrevista concedida a Flavia Mergener. Joaçaba, julho de 1996. Acervo do Laboratório de Imigração, Migração e História Ambiental da UFSC.

Referências bibliográficas

CAMPOS, Cynthia M. *Controle e normatização de condutas em Santa Catarina (1930-1945)*. 1992. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

D'AQUINO, Ivo. *Nacionalização do ensino:* aspectos políticos. Florianópolis: Imprensa Oficial do Estado, 1942.

FÁVERI, Marlene de. *Memórias de uma (outra) guerra:* cotidiano e medo durante a Segunda Guerra em Santa Catarina. Itajaí/Florianópolis: Ed. Univali/Ed. da UFSC, 2004.

GILLIS, John R. (Ed.). *Commemorations*: the politics of national identity. Princeton: Princeton University Press, 1994.

HEINEN, Luiz. *Colonização e desenvolvimento do Oeste de Santa Catarina:* aspectos sócio-políticos-econômicos e religiosos. Joaçaba: UNOESC, 1997.

JUNGBLUT, Roque. *Porto Novo:* um documentário histórico. Itapiranga: SEI-FAI, 2005.

MALUF, Marina. *Ruídos da memória.* São Paulo: Siciliano, 1995.

NODARI, Eunice Sueli. *Etnicidades renegociadas:* práticas socioculturais no Oeste de Santa Catarina. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: *Projeto História,* n. 10, dez. 1993.

ORLANDI, Eni Puccinelli. 2. ed. *As formas do silêncio:* no movimento dos sentidos. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1993.

SAMUEL, Raphael. História Local e História Oral. In: *Revista Brasileira de História*, v. 9, n. 19, set. 89/fev.90.

_____. *Theatres of memory:* past and present in contemporary culture. Londres: Verso, 1996.

SCHWADE, Albino Pe. S. J. *Pesquisa histórica***.** Resumo histórico sobre Itapiranga tendo por base os Livros Tombo e Diários da Casa Canônica. (Manuscrito, 1977).

Resumo: A criação de uma memória pública nacional durante o governo Vargas no Oeste de Santa Catarina coincidiu com o período de colonização da região por imigrantes e migrantes de origem alemã e italiana. Por meio da metodologia da História Oral, registraram-se histórias de vida de mulheres que vivenciaram o período, dando um novo enfoque ao tema. Até então, permaneciam nas lembranças e nas marcas do tempo, como é relatado por elas. Tal momento histórico dificultou que as etnias recém-instaladas estabelecessem referenciais rígidos de sua cultura étnica, levando-as muito mais a um processo de renegociação da etni cidade, deixando de lado valores sociais e culturais que lhes eram caros.

Palavras-chave: memória pública; ditadura; imigrantes alemães e descendentes; mulheres.

Pain of forgetfulness: the marks of President Vargas Dictatorship in the West of Santa Catarina

Abstract: A national public memory was constructed during the Government of President Vargas at the same period that Germans, Italians and descendants were settling in the West of the State of Santa Catarina. Through the methodology of Oral History were made interviews with women about their memories of the period, showing a new focus to this issue in history. They remember points that were only in their memories and resting on the marks of their lifetime. As a consequence of the special historical context these ethnic groups could not make visible their ethnic identity, the moment called for a renegotiation of the group's ethnicity, leaving aside important social and cultural values of their lives.

Keywords: public memory; dictatorship; German immigrants and descendants; women.

Limites de gênero, limites do mundo: memórias de mulheres agricultoras e a luta por direitos sociais

Losandro Antonio Tedeschi*

Neste estudo, analisaremos o significado da criação do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR), presente na memória de suas lideranças enquanto espaço de cidadania para as agricultoras, buscando entender a razão pela qual as ações das agricultoras, no contexto de mobilizações por direitos sociais, foram sendo construídas sobre estruturas simbólicas, ligadas a um sindicalismo agrário fortemente marcado ainda hoje pela centralização do poder nas mãos masculinas.[1] Ao usar a fonte oral como ferramenta de análise com mulheres agricultoras inseridas no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais na região Noroeste do Rio Grande do Sul, procuramos discorrer sobre vozes que, ao não serem silenciosas, pois são constantes na luta por direitos sociais e de cidadania, podem ser reveladoras de uma história específica, sendo permeadas pelas vivências carregadas de perdas, violências, permanências e conquistas.

Entre 2000 e 2007, realizamos 96 entrevistas com mulheres camponesas de 15 cidades da região Noroeste do Rio Grande do Sul, num total de 540 horas de gravação, motivados pela pesquisa de mestrado e, posteriormente, de doutorado (esta última defendida em 2007), em que buscamos entender a história da mobilização social das mulheres agricultoras

* Professor da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)

1 Esses depoimentos fazem parte de uma trajetória de pesquisa iniciada no ano de 1998, que resultou no mestrado e doutorado.

da região Noroeste do Rio Grande do Sul através do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais (MMTR), historiando as circunstâncias em que surgiu e se transformou, examinando também as influências recebidas do discurso da Igreja Católica e do Movimento Sindical Rural. Ao examinar essas relações com outros grupos sociais e instituições, evidenciamos as contradições que o Movimento enfrenta, buscando assim entender como o imaginário e as representações sociais atuaram sobre a vida das mulheres agricultoras.

No convívio de mais de 18 anos com esses grupos de mulheres camponesas[2], foi possível, através de seus relatos, descobrir momentos em que vinham à tona memórias resguardadas, tolhidas e, por vezes, silenciadas, as quais o gravador não pode apreender. Há uma seleção da memória na exposição das mulheres agricultoras, mas há ainda aquela que, involuntária sem o controle preciso, faz emergir valores que a seletividade não consegue resguardar. É por esse motivo que trabalhar com as fontes orais implica a compreensão dos silêncios, das pausas, dos risos, e também a mistura de razão e emoção, o que contribui para o delinear da memória e da história dessas agricultoras em meio a um processo de lutas e mobilização social.

O uso da categoria gênero como ferramenta de análise nos possibilita entender os contextos em que os sujeitos estão inseridos, e os consideramos como operadores de diferenças, pensado como um "através", um meio pelo qual se possa compreender como se organizam as relações sociais, sexuais, marcando experiências e trajetórias de vida. Quem narra suas lembranças recria e comunica experiências marcadas pelas diferenciações estabelecidas pelas construções de gênero. Entretanto, dizer que lembrar é recriar experiências marcadas também pelo gênero está muito distante de afirmar uma especificidade da memória feminina, ancorada na natureza, no âmbito do social ou nos papéis sexuais.

Afirmar que o gênero marca as memórias em narrativas biográficas ou em tradições orais não é o mesmo que afirmar que as mulheres têm uma lembrança específica enquanto mulheres ou os homens enquanto homens, porque a biologia assim o determina ou porque a divisão sexual de papéis assim os define. Michelle Perrot aponta que a história impôs um

2 De 1994 a 2007, acompanhei o desenvolvimento do MMTR no RS através de minha participação no Movimento enquanto colaborador/pesquisador.

estatuto de silêncio às memórias femininas. Acrescenta que "a memória das mulheres é vestida" (Perrot, 2008, p. 39) e defende que a História Oral e sua trajetória no campo dos estudos da História das Mulheres é uma revanche com relação à história tradicional, pois possibilita a reconstituição da história trazendo à tona as desigualdades de gênero.

Por meio de uma análise cuidadosa das memórias coletadas das mulheres camponesas, foi possível tecer uma colcha de significados que pudesse dar coesão e vida aos relatos, ainda muitos deles passíveis de análise minuciosa para próximas pesquisas. Para tanto, buscamos alinhavá-la tentando reconstruir os tecidos multifacetados oriundos da memória individual das mulheres agricultoras, descendentes de imigrantes que participaram desse movimento, inseridas em uma luta coletiva.

A memória tem esse duplo caráter de que fala Halbwachs (1990) exprimindo a consciência individual e coletiva do grupo, e referindo-se às experiências, às ideias, às trajetórias compartilhadas. As lembranças das mulheres trabalhadoras rurais e suas histórias pelo poder da palavra podem fazer a mediação entre a nossa geração e as passadas, sendo o intermediário formal da cultura.

A memória oral das mulheres rema contra a maré, desprovida muitas vezes de poder, resultado de práticas de dominação que Pierre Clastres registra de maneira bastante precisa, como o encontro de duas instâncias fundantes do próprio movimento da história. "Falar é antes de tudo deter o poder de falar" (Clastres, 1982, p. 106). Hoje, as mulheres camponesas mais velhas se agarram a fiapos da sua memória familiar para não deixarem morrer a memória coletiva, a história de vida e do movimento social construtor da história.

Segundo Bosi (1995), o desenraizamento é condição desagregadora da memória. Logo, os antigos ofícios na cultura popular, como o das parteiras, o das artesãs, contadoras de "causos", doceiras, as costureiras, eram sinais de status, que foram sendo desprezados com o passar do tempo. Nas entrevistas com as mulheres agricultoras envolvidas no movimento, observamos que as mesmas se entregaram às lembranças de períodos importantes em suas vidas.

Ouvindo cada depoimento, constatamos que as mulheres têm habilidades, arte própria de desenvolver a memória, não lembrando uma ou outra imagem, mas evocam, dão voz, fazem falar, dizem de novo o conteúdo de suas vivências. Enquanto evocam, elas estão vivendo atual-

mente e com uma intensidade nova a sua experiência. A memória e a conservação de sis próprias emergem nos relatos. Ao ouvir a voz das mulheres nos relatos, revivemos momentos cruciais com os mesmos, observamos conversas, histórias que produziam imagens e narrativas de um tempo passado de extrema importância em suas vidas.

Os métodos tradicionais da historiografia falham na captura das vozes silenciadas. Para isso, é preciso praticar métodos e epistemologias adequadas aos grupos sociais excluídos historicamente. É possível perceber que tanto a História Oral como a história de vida parecem orientadas a uma ciência com postura de ativismo social. Maria Izilda Matos (2005) atesta que fatores como o movimento feminista, os novos métodos de abordagem nas ciências humanas, a introdução da categoria gênero nas análises sociais começam a explicar a maior presença de mulheres em vários setores da sociedade, tais como nos estudos acadêmicos, no mercado de trabalho, nas lutas pela igualdade de direitos, pelo fim do sexismo etc.

A história das mulheres tem encontrado alguns obstáculos, principalmente com relação às fontes, que mesmo sendo as mais variadas, encontram-se incompletas e fragmentadas. A carência de um aparato teórico-metodológico, como também a resistência de setores acadêmicos conservadores nas agências de fomento em pesquisa, são fatores que não permitem que esse "fazer histórico" tenha a consistência necessária. Contudo, os(as) historiadores(as) das mulheres não buscam um modelo fixo, rígido e imutável, mas sim "modelos" que sejam adequados à necessidade das várias histórias dos vários sujeitos analisados.

Nosso objetivo como pesquisadores(as) é entender como a trajetória desses sujeitos e como essa historicidade são absorvidas por eles, seja pelo poder da cultura, das representações ou da estrutura social na determinação das identidades de gênero. Narrar a própria história implica um processo de racionalização, na medida em que projeta o passado à inevitabilidade presente. Nesse movimento, ressurgem os erros e acertos, as motivações, constituindo um inventário de descobertas e reavaliação. Narra-se como se fora para o outro, narra-se para si mesmo em última instância (Perrot, 1989, p. 9-18).

Trata-se de um presente que, ao ser narrado, reconstituído, lembrado, traz para si o passado vivido pela lembrança da participação no movimento dessas mulheres, demonstrando-se rico na exposição do cotidiano da luta, da vida em casa e na roça. Para romper com a história do silêncio,

os(as) pesquisadores(as) buscam um novo aparato de ferramentas teóricas na condução das pesquisas com e sobre os silenciados. O conhecimento pode e deve ser construído, utilizado e apropriado pelas pessoas comuns que até então foram excluídas das narrativas da história.

Nesse sentido é que, entrevistando as mulheres agricultoras a respeito de suas histórias de vida e mobilização social, procuramos entender as marcas das diversas histórias que marcaram suas vidas. Pelas suas memórias construímos um quadro histórico de percepção que essas mulheres têm de si e de suas trajetórias de luta por direitos sociais.

Através da História Oral e de sua relação com os estudos de gênero, descobre-se um processo de socialização de uma visão do passado, presente e futuro que as mulheres desenvolvem de forma consciente/inconsciente. Entretanto, a aquisição da capacidade de falar, de expor suas ideias e sentimentos é elemento determinante dessa historicidade. Uma historicidade de luta, resistência, consentimentos, violências que, evidentemente, tem suas marcas de conformismo e reprodução nas relações de gênero.

Vale destacar também que o trabalho da História Oral junto às mulheres camponesas produz um nível de historicidade que não existia e no momento em que as ações femininas no campo eram visibilizadas; comumente, eram conhecidas através da versão produzida pela historiografia oficial, androcêntrica e patriarcal (Pedro, 2005).

As narrativas históricas, que ditam um discurso de "improdutividade" às mulheres, não podem ser avaliadas sem procurar os aspectos que fundamentaram o imaginário social na história naquele período, bem como as representações que ditaram, em certos contextos históricos, que as mulheres eram seres do silêncio por sua própria natureza ou que, na divisão do trabalho, tenham ficado com as tarefas do corpo, da procriação, da casa, da agricultura, da domesticação dos animais, do servir-cuidar-nutrir, perdendo assim sua capacidade como sujeito.

Enquanto narrativa, a história constitui-se como tradição e cânone do qual as mulheres não participaram de modo visível pelos caminhos tradicionais do fazer histórico. Na medida em que os depoimentos são gravados, transcritos e publicados, torna-se possível conhecer a própria visão que as mulheres camponesas têm das suas vidas e do mundo ao redor.

Falar, reivindicar, discutir, defender ideias, fazer-se notar, ocupar um lugar entre as falas hegemônicas foram uma conquista das mulheres camponeses através dos mais diversos processos de socialização. Na

conquista desse poder está uma das chaves para se compreender por que a historiografia brasileira excluiu as mulheres de sua narrativa histórica.

A luta dessas mulheres pelo reconhecimento da profissão e o acesso aos benefícios sociais obtidos pelas trabalhadoras rurais na Constituição de 1988 significaram o passo mais importante para a consolidação do MMTR, através da consagração do termo jurídico "trabalhadoras rurais", que então passava a designar uma categoria profissional. À medida que as mulheres se organizam, passam a incorporar os discursos e práticas do Movimento Sindical Rural, não se outorgando um poder próprio, livre e autônomo, mas atuando dentro de um imaginário masculino de crenças, ideologias, conceitos, valores, identidades e verdades.

É comum ler argumentos que narram as diferenças entre memórias masculinas e femininas presentes nas sociedades multiculturais e que resultam de tarefas sociais, sexuais enquanto homens e mulheres. Dizer que as mulheres falam da família e o homem de outras coisas aparece quase como um lugar-comum nesses textos. Michelle Perrot (1989), ao discutir a possível "especificidade" da memória feminina, afirma que não se trata de ancorá-la na natureza e no biológico. Entretanto, haveria sim uma especificidade, na medida em que as práticas socioculturais presentes nas operações, que constituem a memória, estão imbricadas nas relações masculinas/femininas reais e, como elas, são produto de uma história. A memória, forma de relação com o tempo e o espaço, seria, a partir dessa constatação, profundamente sexuada.

A historiadora também considera que a memória é marcada, estruturada, por papéis sociais. Papéis masculinos desempenhados às vezes por mulheres, e femininos que podem ser desempenhados por homens. Michelle Perrot conclui que a memória é diversificada de acordo com os itinerários individuais. Em suas palavras: "A memória passa mais pelo modo de vida que pela variável sexo [...], sua sexualização seria constitutiva do debate das determinações sócio-históricas do masculino e do feminino" (Perrot, 1989, p. 11).

Em termos de gênero, essa reflexão separa "papéis femininos" de "mulheres" e "papéis masculinos" de "homens". Parece-nos, entretanto, que é possível entender a relação entre gênero e memória através da compreensão das múltiplas interpretações sobre a categoria gênero, que imprimem na memória sua marca e nela se expressam. A ideia de que a memória está estruturada pelos papéis sexuais (papéis masculinos/papéis

femininos) faz parte de um debate dos mais instigantes nos estudos de gênero. Uma perspectiva de gênero poderia, talvez, ser mais bem compreendida através da noção de experiência, da vida cotidiana, das relações interculturais do que o permite a teoria dos papéis sexuais.

Assim como no movimento feminista foi do interior da categoria mulheres que surgiu a categoria gênero, foi também entre as historiadoras que estavam escrevendo sobre história das mulheres que a categoria de análise "gênero" passou a ser utilizada. Estas foram inspiradas, em sua maioria, pelo texto, muitas vezes citado, de Joan Wallach Scott*: "*Gênero: uma categoria útil de análise histórica*"*, publicado no Brasil em 1990.

O uso da categoria de análise "gênero" na narrativa histórica passou a permitir que as pesquisadoras e os pesquisadores focalizassem as relações entre homens e mulheres, mas também as relações entre homens e entre mulheres, analisando como, em diferentes momentos do passado, as tensões, os acontecimentos foram produtores do gênero, e como esses fatos acabaram marcando a escrita da história e a validade da narrativa histórica dentro de condições de poder especificamente masculinas.

Nas memórias de muitas mulheres do campo que participaram do MMTR, são comuns as referências à dependência econômica do marido, à vontade do marido, demonstrando um sentimento de indignação e revolta. São histórias de mulheres que "sentiram na pele", como elas mesmas dizem, o peso do arado de bois e da enxada. Quando questionadas sobre a conquista do direito à aposentadoria, não havia hesitação nas respostas:

> Nunca tive escolha, trabalhava na roça até quando estava doente e porque tinha de trabalhar, senão, não tinha o que comer. Era magra e tão judiada, eu não sei como conseguia... trabalhava no arado quando estava grávida e tudo em casa eu fazia de noite... por tudo o que fiz tinha muitos problemas de saúde. Cortava pasto para as vacas e carregava nas costas, tirava leite já de noite e ele tomando chimarrão na cozinha. No domingo eu fazia lavagem para os porcos e ele ia para a sociedade jogar. Não gosto nem de lembrar, mas hoje eu tenho o meu dinheiro da aposentadoria (D.B., 2000).

> Foi uma coisa muito boa, se não fosse essa aposentadoria ia ter mulheres até sem roupa, porque, se depender de certos maridos...

> sem comida também; e isso não é nada mais que uma recompensa pelo nosso serviço sofrido. Eu me sinto feliz por poder comprar comida, comprar os remédios... Fiquei muito feliz, muito alegre mesmo, me sinto realizada (V.T., 2000).

As palavras confirmam a importância atribuída à conquista de tal benefício, mas, mesmo com os direitos sociais, elas não pararam de reproduzir os tradicionais papéis. Assim, as relações de trabalho e poder não sofreram modificações substanciais. O direito das trabalhadoras rurais à aposentadoria entrou somente em vigor em 1991, três anos após sua regulamentação. No entanto, quando, em 1992, ainda não havia sido concedido nenhum benefício, as lideranças do Movimento decidiram mobilizar as mulheres, concentrando-as diante do Instituto de Seguridade Social (INSS) nos respectivos municípios. O início da concessão do benefício ocorreu a partir de maio de 1992, no valor de um salário mínimo.

Para Maira Bottega[3],

> [...] esse ato deu credibilidade (ao Movimento) porque muitos sindicatos diziam que ia dar em nada. Depois, muitos sindicatos "foram de carona" e os homens conseguiram a aposentadoria de um salário mínimo também. Mas quem conseguiu a aposentadoria primeiro fomos nós.

Vejamos que a liderança do MMTR reforça a mobilização em torno da aposentadoria, e, além disso, a revitalização do sindicalismo rural se dá no momento da efetivação do direito à aposentadoria das mulheres camponesas, que passa a entender que a luta do MMTR poderia suprir não só a carência de associados, mas também a própria crise econômica das instituições sindicais, ao contar com as contribuições sindicais das novas associadas.

De acordo com as cartilhas de formação[4], a vida das mulheres "mudaria com a sindicalização". Cruzando as fontes impressas e as fontes orais, podemos compreender que esses discursos refletiam um desejo ou

---

3 Líder do MMTR e atual presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais do Município de Catuípe/RS, 2002.

4 Ver: cartilhas de formação. Federação dos trabalhadores na agricultura – FETAG/RS 1985.

o sonho de quem o escreveu: o movimento sindical. Na realidade, o que podemos ver é que, no processo de mobilização das agricultoras, foi se construindo uma identidade a partir de representações e práticas do sindicalismo patriarcal, numa dimensão política e numa ordem simbólica através de referências masculinas. Se é pelo imaginário social que as sociedades se percebem, elaboram uma imagem de si próprias e atribuem identidades sociais a seus membros, as mulheres agricultoras construíram, por sua vez, práticas sociais vinculadas a esse poder simbólico (Tedeschi, 2008).

Nesse sentido, observamos que as "mudanças significativas" que o Movimento almejava ficaram em torno dos benefícios sociais, que uma vez conquistados, passam a gerar a desmobilização da categoria. Na obra *Arqueologia do saber*, Foucault adverte sobre a provável objeção de que, ao serem ativados, libertos da sujeição, os saberes dominados possam vir a ser "domesticados pela discursividade", reproduzindo efeitos de saber e poder. Segundo o autor, o discurso é compreendido como determinado por uma regularidade que permite que algo apareça como verdadeiro, buscando compreendê-lo pela análise do saber, pois "[...] não há saber sem uma prática discursiva definida, e toda prática discursiva pode definir-se pelo saber que ela forma" (Foucault, 1986, p. 205).

O discurso é instrumento de poder quando possibilita seu exercício e é seu efeito quando é produzido por ele. Enfim, para o pensador francês, o discurso é o espaço onde vão se alojar o saber e o poder. A teoria do discurso explica a questão da constituição do sujeito social. Se o social é significado, os indivíduos envolvidos no processo de significação também o são e isto resulta em uma consideração fundamental: "os sujeitos sociais não são causas, não são origem do discurso, mas são efeitos discursivos" (Pinto, 1989, p. 25).

Ao analisar um discurso, mesmo que o documento considerado seja a reprodução de um simples ato de fala individual expresso em fontes impressas do Movimento, nas suas pautas de mobilização, uma das reivindicações mais comuns na década de 1980-1990: "nomear a mulher no bloco de produtor", entendemos não como uma manifestação de um sujeito, mas sim nos defrontamos com um lugar de sua dispersão e de sua descontinuidade, já que "o sujeito da linguagem não é um sujeito em si, idealizado, essencial: ele é ao mesmo tempo falante e falado, porque através dele outros ditos se dizem" (Foucault, 1986, p. 84).

A conquista de benefícios sociais, como a aposentadoria, marcou profundamente as histórias de vida dessas mulheres e levou lideranças do MMTR a moverem intensas campanhas no sentido de mobilizar as mulheres para a obtenção de documentos legais, estes, por sua vez, necessários para a comprovação de sua atividade agrícola.

O que podemos observar em editoriais do jornal do Movimento[5] é que as mulheres atribuem à falta de documentação uma "violência silenciosa", pois, sem os documentos, as mulheres agricultoras não teriam condições de usufruir da aposentadoria, e assim estariam excluídas da cidadania.

A teoria foucaultiana nos ajuda a refletir sobre os discursos, afirmando que é preciso trabalhar arduamente com o próprio discurso, deixando-o aparecer na complexidade que lhe é peculiar. E a primeira tarefa para chegar a isso é tentar desprender-se de um longo e eficaz aprendizado que historicamente criou um modo de perpetuar o "silêncio das mulheres" através da "linguagem dos homens", fazendo com que cada vez mais se legitime aquilo que notavelmente Virginia Woolf chamou "viver a quatro paredes de um quarto" (Woolf, 1980). É como se, no interior de cada discurso, ou num tempo anterior a ele, se pudesse encontrar, intocada, as representações sobre o feminino.

Também cabe indagar sobre o lugar de onde as mulheres rurais falam, o lugar específico no interior da instituição, a fonte do discurso daquele falante, e sobre a sua efetiva posição de sujeito, suas ações concretas, basicamente como sujeito produtor de saberes. É assim que, segundo Foucault (1986), destrói-se a ideia de discurso como expressão de algo, tradução de alguma coisa que estaria em outro lugar, talvez em um sujeito, algo que preexiste à própria palavra.[6]

Analisar os textos de formação do MMTR, nessa perspectiva, significará, antes de tudo, tentar escapar da fácil interpretação daquilo que estaria "por trás" dos documentos, procurando explorar ao máximo os materiais, à medida que eles são uma produção histórica, política, que as

5 Ver: Nossa luta, nossa conquista. *Jornal da Federação dos Trabalhadores na Agricultura* – FETAG, Porto Alegre. 1990.

6 Em vez de identificar poder com opressão, Foucault vê como criador de significados, valores, saberes e práticas.

palavras são também construções, que a linguagem também é constitutiva de práticas permeadas pelo imaginário social.

Em outras palavras, os textos, as fontes escritas que descrevem e narram a trajetória de mobilização social das mulheres camponesas, produzem a representação de sua própria identidade, ou seja, a condição de poder falar como mulher depende do reconhecimento, da tradução da linguagem masculina presente hegemonicamente em espaços de poder nos movimentos sociais.

A suposta visibilidade no espaço público, obtida através dos documentos e das conquistas dos direitos sociais, não abrirá as portas para a reflexão das origens dessa invisibilidade nas relações de gênero no campo. Uma vez assegurada a conquista dos direitos sociais, as relações de poder e trabalho no espaço privado foram pouco afetadas; prova disso são os relatos orais das mulheres camponesas (Tedeschi, 2007).

A conquista do salário-maternidade, por exemplo, pertence à memória coletiva do Movimento: "nós mulheres fizemos visível nossa presença e conseguimos aprovar, apesar da fome e cansaço" (M.B., 2004). Com esse tipo de pressão, as mulheres agricultoras começaram a entrar no campo do poder político. A presença física nos atos públicos possui um valor simbólico, representando, para o coletivo do Movimento, a conquista da cidadania.

Afirmam também que houve uma "certa mudança" no relacionamento com o marido, como consequência desse processo de mobilização em prol de direitos e da conquista da cidadania. Questionamos como essa cidadania conquistada se expressava e como ficou a autonomia financeira em relação ao marido, sobre o que elas assim se expressaram:

> [...] Sim, agora eu falo, eu compro, eu mesma pago, não dependo mais de pedir para ninguém. Dá para comprar um pouco mais, algumas coisas, desde o mercado... consegui comprar coisas para a minha cozinha, para a sala. Agora eu até pago a luz, pago faxineira, tenho dinheiro para cortar o cabelo, comprei até um jogo de quarto novo (I.G., 1999).

> Aí é que nós podemos comprar, temos o dinheirinho da gente, agora eu posso aproveitar a vida, posso sair, fazer compras. Compro esmalte, sapatos, perfumes, roupas, tudo o que eu gostava e

> nunca pude comprar, também coisas para a casa eu comprei (E.B., 2000).

> Mudou pouco, mas mudou, porque eu sempre comprava coisas que eu queria, não tudo, mas o principal (E.B., 2000).

Nesses depoimentos, observamos que elas alimentavam pequenas ilusões de consumo na compra de determinados objetos: roupas, perfumes, bijuterias... possíveis agora com a aposentadoria. A dependência do marido para o consumo dessas pequenas coisas, segundo as depoentes, havia terminado. Conforme elas, esse benefício foi de suma importância para as suas vidas, usando seu próprio dinheiro para complementar as despesas da unidade familiar.

> É tudo o que eu sonhei na vida: ganhar o meu dinheirinho, eu me sinto bem, feliz, até me reconhecem agora (C.B., 1999).

> Se não fosse essa aposentadoria, eu não sei o que íamos fazer, (...) é bom, eu sou outra mulher como aposentada (E.A.,1999).

> É um dinheirinho que vem limpo. Eu fico contente em poder ir para a cidade receber o que eu mereço, eu me sinto uma pessoa mais tranqüila (M.Q., 2004).

Esse "estar feliz" é a garantia delas de que têm o salário para sustentar a família, de sentirem-se seguras, que em muitos casos propiciou uma autonomia no gerir o privado, o que não foi pouco para quem nem sequer era reconhecida como cidadã; entretanto, em outros aspectos, reforçou os tradicionais papéis femininos.

Analisando os depoimentos, podemos ver como as representações sociais continuam manifestando-se sobre o imaginário feminino. O sentido da linguagem e o significado que os depoimentos carregam explicitam as intenções e as práticas das mulheres agricultoras em torno das relações de gênero e poder na esfera familiar, refletindo as condições socioculturais da produção e reprodução dos discursos.

Nos depoimentos, constatamos que existem várias formas de entender o poder, manifestando-se no imaginário social das mulheres no meio

rural: o poder de compra, de ter seu próprio "dinheirinho", o poder de afirmar sua cidadania através da sua documentação etc. Entretanto, a própria construção do conceito de poder[7] está vinculada diretamente a uma representação masculina, quando as mulheres não conseguem usufruir de espaços tradicionais na esfera pública sindical, cultural, social, política e religiosa.

As mulheres são representadas como portadoras de "poderes" no campo da vida privada, cujos significados estão associados aos atributos naturais e biológicos, legitimados pelos discursos masculinos de poder.[8] A possibilidade de autonomia de decisão na esfera doméstica com a conquista de direitos sociais, obtida pela luta do Movimento, reafirma, em muitos aspectos, esse imaginário historicamente construído e atribuído pelo masculino ao espaço doméstico, justificando um poder "portas adentro", que não pertence às mulheres:

> Eu acho um negócio normal. Eu acho que fiz minha parte [...] construímos a mobilização e conquistamos muitas coisas. Só que... sei lá... A mulher ficando em casa cuidando dos filhos e o marido vai para a roça... eu não sei bem se tem diferença... só que... é o homem, por ser mais forte, aguentar mais... E o homem está habituado a outros serviços mais pesados do que a mulher, né? Ele lida mais com os negócios. Fiz minha parte, temos que pensar em nossas coisas (D.B., 2002).

> [...] A mulher avançou bastante na sua luta. E muitas mulheres têm se destacado, desde o dia em que despertaram [...] também sei que muitas companheiras foram e continuam sendo discriminadas e usadas na política partidária, o que é muito ruim para o Movimento. Mas a mulher que tem fibra, vai em frente e, se os homens estão dando espaços, é simplesmente porque elas conquistaram esse direito e estão se organizando. É claro que existe

7 Para Foucault, as instituições sociais acabam por exemplificar tipos específicos de poder que o filósofo denominou de poder disciplinar. Isto significa a elaboração de uma tecnologia do poder possuindo métodos próprios que permitem o controle minucioso das operações sobre o corpo, assegurando a sujeição constante de suas forças e impondo-lhes uma relação de docilidade-utilidade. (Motta, 2003).

8 Um importante texto sobre as estratégias do patriarcado em contextos de pós-modernidade é escrito por Célia Amorós (2007).

> pressão para desmantelar esse trabalho, mas a mulher não quer tomar o poder e nem o controle da situação. Ela só quer trabalhar ao lado do homem (A.T., 2002).

O caráter "invisível" de suas atividades produtivas e a subordinação da sua individualidade à família fazem com que, a princípio, se julgue que o período pós-mobilização seja lugar onde as mulheres se "re-domestiquem", ou seja, voltem para o espaço doméstico.

As mulheres construíram um significado sobre suas conquistas dentro de um espaço masculino de poder. O que queremos dizer com isso é que a relação de poder que o MMTR construiu com o sindicalismo rural contaminou, distorceu, falsificou o significado de poder, levando as mulheres agricultoras a fazerem concessões do ponto de vista da equidade das relações de trabalho e poder no espaço doméstico. Os significados que as mulheres alimentam acerca de sua "cidadania" são resultados de posições específicas de poder, são "efeitos de verdade".

"Eu ajudo meu marido na roça e o serviço de casa eu faço depois." Ou seja, a divisão social do trabalho da casa não entrou na pauta do MMTR, nem questões sobre a desvalorização do "universo" feminino. Acreditamos que essa é uma questão ética muito pouco enfrentada sobre uma das grandes matrizes do ensinamento das feministas sobre o privado ser político. Politizar a esfera privada desde o trabalho da manutenção dos cuidados com todas as pessoas da família, dos animais domésticos e dos espaços/ambientes é desafio a ser buscado pelos movimentos sociais como um todo.

A racionalidade androcêntrica outorga e define os espaços femininos, territorializam os seus mundos, para não pensarem em si mesmas, territorializam os seus ombros, para que não vejam a si mesmas com seus corpos, seus desejos e, ao não se ver, não se rebelam para dizer "eu sou eu mesma"[9] .

Todo o discurso de celebração de igualdade e a anunciada mudança na condição feminina, presente nas bandeiras do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais, que levou às mobilizações pelos direitos sociais

9 Uma importante obra que tece uma critica à ideia essencialista de que as identidades de gênero são imutáveis encontramos em: Butler, 2007.

no campo, não atingiram um nível que se traduza em um cenário de oportunidades e divisão de poderes equivalentes entre mulheres e homens, pois elas, dividindo seus afazeres domésticos, estariam diminuindo a esfera de poder e intervenção na família.

A falsa equidade de gênero presente no discurso do Movimento, gerada no contexto das lutas por direitos sociais, não criou um questionamento, uma ruptura do significado entre o papel da mulher militante do Movimento com os papéis de mãe e esposa, já que não foi objetivo modificar a identidade das agricultoras, baseada nos seus tradicionais papéis.

Para o protagonismo das mulheres trabalhadoras rurais no espaço público existem, além dos obstáculos econômicos, sólidas barreiras culturais e sociais. As limitações que as agricultoras enfrentam no seu cotidiano expressam-se na atividade produtiva, como também no acesso ao financiamento agrícola, aos serviços de assistência técnica e capacitação da produção, bem como às decisões sobre as políticas agrícolas implementadas no campo.

Nas comunidades rurais da região Noroeste do Rio Grande do Sul, base geográfica deste estudo, verificamos que a manifestação dessa limitação opera em várias dimensões. Em primeiro lugar, o trabalho produtivo feminino não é reconhecido pela sociedade como mão de obra produtiva, e sim como "ajuda" ao trabalhador principal, o homem. A segunda questão é que o trabalho reprodutivo não é considerado trabalho e os serviços prestados pelas mulheres aos membros das suas famílias, no espaço privado do lar, não passam de papéis "naturais" do feminino, delegados pela história.

Partindo dessa desvalorização do universo feminino, as próprias mulheres alimentaram o equívoco, aceitando como definição de um mundo igualitário aquele em que teriam "apenas" que continuar a ser as mesmas de sempre, acrescentando em suas vidas vivências até então próprias do masculino. A sociedade como um todo e as próprias mulheres não atribuem nenhuma importância social ao que fazem na vida privada, não lhes passou pela cabeça, durante os processos de mobilização por direitos sociais, colocar esse seu lado da existência no outro prato da balança.

De fato, o tempo e a energia que as mulheres empregam para o cuidado e a atenção às tarefas domésticas no decorrer da história foram desvalorizados. Uma das origens dessa desvalorização histórica do trabalho feminino está naquilo que Carole Pateman chama de contrato sexual:

> As mulheres se tornam trabalhadoras, mas o contrato de casamento estabelece a dona de casa como uma trabalhadora no lar conjugal [...]. Uma dona de casa não é como um trabalhador, e as mulheres não podem se tornar "trabalhadores" no mesmo sentido que os homens. O contrato de casamento não é como o contrato de trabalho, pelo contrário, o contrato de trabalho pressupõe o do casamento. A construção do "trabalhador" pressupõe que ele seja um homem que tem uma mulher, uma dona de casa para cuidar das necessidades cotidianas. A esfera civil e pública da sociedade é inseparável, reflete a ordem natural da diferença sexual (Pateman, 1993, p. 195).

Mediante as relações conjugais-familiares, observamos que o trabalho doméstico ficou representado como o confinamento da mulher e o depositário de toda a desvalorização da condição feminina. A desvalorização do trabalho doméstico elege-a como "bode expiatório" de uma construção social que desvalorizou elementos do universo cultural, do qual todos nós participamos, e a mulher teve uma atuação especial, deixando intactas as formações ideológicas que ocultam essa atuação em nossa realidade social, ao desvalorizar tudo aquilo que diz respeito ao mundo privado, o que significou que as tarefas são "naturalmente" realizadas pelas mulheres, como o trabalho na roça, não havendo o reconhecimento como valor produtivo, como testemunham as falas das trabalhadoras entrevistadas:

> Pegar a enxada? Lógico. Se você vai ficar esperando por ele nunca vai para frente, só ele que vai ficar pensando que você fica lá esperando sem fazer nada, acaba seu serviço da casa, e vai lá pegar a sua enxadinha, um pouquinho já ajuda (J.M., 2001).

> Eu sempre trabalhei aqui na região junto com meu marido. Eu organizava a vida em casa e cuidava dos filhos, mas sempre tirava um tempo para ajudar na roça. Tinha que ser assim (I.F., 2002).

O que podemos notar é que essa desvalorização não é sentida por elas, pois, além de cumprirem todas as atribuições e papéis tradicionais no espaço doméstico, elas ainda têm de contribuir com o trabalho do marido na

roça. Essa "ajuda" que se coloca é uma afirmação de poder. Isso não quer dizer que a divisão do trabalho não exista, e também não quer dizer que sua força de trabalho seja inferior.

O uso do dinheiro da Previdência Social é um exemplo ilustrativo das diferenças de poder: as mulheres usam-no para comprar comida, por exemplo, e a contribuição do marido se destina aos gastos fixos, como luz, combustível e outras despesas.

> Agora é pegar e pagar, não tem que pedir para ninguém. Comprei muitas coisas, como o fogão a gás, que eu sempre quis, balcão com a pia, geladeira, o que eu queria; eu já consegui até viajar para visitar os filhos que moram longe, eu consegui pagar com meu dinheiro (L.F.,1999).

> Com a conquista do Movimento, agora eu falo, eu compro, eu mesma pago, não depende mais de pedir para ninguém. Dá para comprar um pouco mais algumas coisas desde o mercado... Consegui comprar coisas para minha cozinha, para a sala (A.V., 2001).

É no espaço doméstico que as mulheres rurais usam sua aposentadoria para a manutenção das representações dos papéis de gênero e – por que não? – alimentam nesse espaço uma certa autonomia de poder.

A quase totalidade das agricultoras entrevistadas declarou serem os seus companheiros os principais responsáveis pelo dinheiro da família. Salvo no caso das mulheres solteiras e viúvas, são os homens que possuem todo o controle sobre o dinheiro e o custeio da unidade produtiva; porém, isso não quer dizer que elas estejam inertes, não sabendo o que ocorre na produção ou nas relações econômicas do espaço público.

As memórias das depoentes mais velhas expressam um conformismo de que "sempre foi assim" e de que "não mudará" esse "cansaço" oriundo do trabalho da lavoura. Isso revela que essas agricultoras não foram capazes ou não quiseram interrogar-se e pensar uma outra lógica e linguagem de desconstrução desse imaginário, refletindo-se nas práticas sociais e levando a uma adesão incondicional ao sistema de poderes estabelecidos.

Ademais, apesar de responder por uma parcela significativa da produção para o autoconsumo – criação, hortaliças e frutas –, esta é pouco

valorizada devido à escassa participação na geração da renda familiar. O confinamento na esfera doméstica que afeta as mulheres agricultoras, somado ao fato de só os homens terem acesso ao mundo público, faz com que, na prática, o discurso de igualdade e cidadania não passe de retórica, justificando as discriminações como naturais, até em relação à mulher sair de casa:

> Eu acho que mulheres iguais a mim não tem muitas na comunidade, que saiam da casa, vão à luta... os maridos não deixam, a maioria não deixa. Para reunir as mulheres mesmo, você tem que chegar e implorar, pois a maioria acha que já conseguiram tudo o que quiseram. Tem maridos que brigam mesmo, e não tem conversa (E.P., 2002).

O depoimento revela que o "sair" de casa não é necessário, pois os direitos já estão garantidos. O discurso da equidade entre homens e mulheres é pautado no Movimento; porém, o que vemos são mulheres agricultoras acreditando que certas tarefas cabem "naturalmente" às mulheres porque elas levam "mais jeito", da mesma forma que determinadas atitudes correspondem a um determinado gênero, como no depoimento a seguir:

> Alguns acham que é o homem que tem que ir atrás dos negócios. Está certo que a esposa também pode ir atrás, mas às vezes não tem tempo por causa dos afazeres do lar, pela criança, então ela não vai. Se eu tenho que ir à cidade vou mais despreocupado, porque sei que ela está cuidando da criança e de algum plantio próximo. Eu não deixo ela entrar numa roça, isso é muito pesado, é serviço de homem. Outras coisas mais leves, um pão, cuidar uma horta, ela pode fazer (A.A.S., 2000).

Nas entrevistas, traduz-se o modo como as mulheres assumem essas responsabilidades, tornando-as naturais, sem sentirem-se oprimidas. E as representações estereotipadas sobre os gêneros contribuem para afirmações de que os homens são incapazes de ocupar-se das crianças, diante de outras tarefas de maior importância. A desigualdade no acesso ao poder e a tomada de decisões nas comunidades rurais entre agricultores e

agricultoras tornam o "empoderamento e o protagonismo feminino" algo distante e estéril.

> En definitiva, desde una perspectiva macro tanto para el empoderamiento masculino como para el femenino, se necesita de procesos que generen capacidades económicas, sociales y políticas. Ahora bien para las mujeres desde una perspectiva micro además se necesita que estas capacidades sean permeables y activas dentro de las familias y los hogares y, en consecuencia, dentro de la estructura cultural. En esta línea, diríamos que el empoderamiento es todo aquel proceso que permita a hombres y mujeres acceder al poder económico de modo que se les garantice un poder social y político, y que, además, en las mujeres, les otorgue la autonomía necesaria como para que puedan ejercer dichos poderes y/o capacidades. Luego la dotación de poder y la autonomía para ejercerlos son factores indispensables para el empoderamiento femenino (Sanchez, 2003, p. 23).

As mulheres agricultoras, mesmo tendo a carga de trabalho maior do que a dos homens, sabem que sem o seu trabalho privado a força de trabalho do marido na roça não se manteria, por isso ela, como co-proprietária, tem o direito ao exercício legal da posse da propriedade.

Portanto, o que está em evidência não é a força física necessária para executá-lo, e sim quem o realiza: trabalhos realizados por mulheres e crianças são considerados "leves"; trabalhos realizados por homens são considerados "pesados". A essa classificação estão associadas diferentes remunerações, sendo maiores para o trabalho "pesado". Uma consequência imediata dessa designação é a sobrecarga de atividades sobre as mulheres, implicando a realização de dupla jornada de trabalho.

Ao verbalizarem sobre a importância do seu trabalho e os bens adquiridos com ele, demonstram a importância que dão aos recursos de alimentação, manutenção do patrimônio familiar e do gado, que são providos, majoritária e culturalmente, no domínio do trabalho masculino. No entanto, ponderam que a despesa da casa é diversa, o trabalho com o leite e seus subprodutos, de responsabilidade feminina – valorizando, assim, o seu trabalho e a geração de renda:

> Já mais tarimbada, ela resolveu assumir meio sozinha toda a lida da lavoura. Desde esse dia, levanta ao clarear do dia, toma seu chimarrão, prepara o filho mais velho para ir à escola, ajeita a casa e se toca para a lavoura. Perto do meio-dia, arruma o almoço, limpa a cozinha e quando precisa, pega o carro e vai até a cidade, resolver problemas no banco, na cooperativa ou fazer as compras necessárias para a casa. O seu dia só termina pelas 11 horas da noite, depois que a roupa está lavada e passada (J.H., 2000).

> É uma coisa muito boa, a gente passou a viver melhor, com mais tranquilidade, deito na cama e durmo feliz porque sei que tenho esse dinheirinho garantido (M.A.R., 2000).

As mulheres relatam histórias de vida marcadas pelas emoções, com lembranças de um tempo anterior à aposentadoria, quando não possuíam dinheiro nem para comprar uma roupa nova, ou algum objeto para enfeitar a cozinha. Em seus depoimentos, é comum que não saibam ou não explicitem, por exemplo, os motivos dos vários períodos difíceis por que passaram, seja pela subordinação à família ou pela submissão à autoridade masculina.

Algumas mulheres saíram de seus locais de origem ainda solteiras, por isso expressam sua coragem e também solidão quando afirmam que foram "criadas pelo mundo", refletindo uma espécie de autoelogio e reconhecimento de sua própria capacidade. Nas atividades agrícolas, realizavam qualquer tipo de serviço e comparam sua capacidade de trabalho à masculina:

> Trabalhava sempre na roça, e na casa, sem descanso, e sofrido era no verão que na hora do meio-dia ele descansava, e eu corria para fazer tudo, quando achava que poderia descansar ele levantava e tinha que ir para a roça de novo... Pela noite eu é que fazia quase todo o serviço com as vacas (C.D.C.S., 1999).

> Nunca tive nada, nem opinião, ele só comprava o mais necessário, do resto ele dava conta de gastar, [...] e quando eu falava em comprar algo, daí ele dizia que compraria: mas só quando eu morresse, porque mulher não tinha que falar em dinheiro, e em comprar, era o homem que tinha esse direito, e esse dever... (M.Q., 2004).

A atenção nas falas das mulheres permite compreender que elas valorizam as mudanças que ocorreram em suas vidas, a partir das mobilizações e conquistas do Movimento, ao afirmarem que "já sofreram muito", em contraposição ao "não sofrimento" depois das conquistas sociais. O "sofrimento" diz respeito às incertezas quanto ao trabalho, à moradia e à falta de perspectiva para o futuro, devido à crise financeira que a agricultura vive. A "tranquilidade" na família traz alguns indicadores da melhoria de qualidade de vida: casa, local para plantio, acesso à escola, assistência à saúde. Ao ressaltarem que "não sofrem mais", referem-se à situação de extrema necessidade por que passaram, estando agora em melhores condições, em decorrência da conquista de benefícios sociais. Isso é a justificativa dos motivos do esvaziamento do MMTR, pois, não querendo outra coisa, o que foi conquistado lhes bastou.

A imagem que constroem sobre si mesmas (como cidadãs, sujeitos de direitos, poder de decisão na compra de objetos para a casa...) não modifica o fosso das relações de gênero e trabalho na vida familiar rural. O exercício do poder na agricultura familiar continua (con)centrado na figura do pai de família, aquele que reúne todas as condições para participar de todo o processo de trabalho, sendo a força definidora das relações de poder.

> Comida em cima do fogão à lenha, e eu ia para a roça, tinha que ir; lavar louça e roupa, fazer pão, e ia na roça de novo, quando voltava além da lida com os animais, ainda tinha que recolher a roupa porque o homem não podia ajudar a mulher, era uma vergonha, mas a mulher podia e tinha que ajudar o homem na roça, [...] depois que fiquei viúva é que piorou, eu tinha ainda crianças pequenas, daí sim, tudo ficou para mim: casa, roupa, comida, roça e filhos, foi difícil, mas passou (H.R., 2004).

O depoimento alimenta um autorreconhecimento pela capacidade de gerir a família e a propriedade, valores esses que reforçam a identidade da mulher de "ser para os outros". Essa racionalidade é que outorga e define os espaços femininos, territorializam os seus mundos, para não pensarem em si mesmas.

A utilização dos recursos financeiros oriundos dos direitos sociais conquistados pelas mulheres não é suficiente para melhorar sua posição e valorizar seu trabalho. Contudo, no imaginário das agricultoras, a

concessão desses benefícios (aposentadoria, salário-maternidade, auxílio-doença...) funciona como uma afirmação importante de serem consideradas cidadãs legítimas, com direito de participar do espaço público, cujo valor psicológico e econômico é muito grande, alimentando assim uma autonomia que não existia anterior à conquista de direitos.

Os depoimentos expressaram que a sua participação no Movimento significou emancipação econômica através do direito à aposentadoria. No Movimento, elas discutiram questões envolvendo o seu cotidiano, o que lhes permitiu fazer amizades e criar uma esfera de intimidade com outras mulheres fora de seu âmbito familiar. Elas aproveitaram para desenvolver atitudes e formas de convivência, rompendo aos poucos com a fragmentação do privado e passando a gestar ações voltadas à conquista de direitos sociais:

> Participar dos Movimentos sociais significa uma abertura para o marido e a possibilidade de crescer, estudar, mudar de vida, sair da rotina doméstica (J.M., 2004).

> Eu acho que foi muito bom. Embora não seja muito dinheiro, foi ótimo... eu vejo as mulheres comprando, vão para a cidade todas arrumadinhas, acho que passei a me valorizar mais como mulher depois da luta do Movimento (S.C., 2000).

> Não mudou muita coisa; tenho que trabalhar igual, mas não tanto quanto eu trabalhava, vou para a roça só de vez em quando, especialmente no tempo da colheita. Continuo trabalhando com o maior prazer, eu ainda tenho força (I.S., 2005).

A desigualdade de gênero passa, então, a ser colocada como pauta secundária e a linguagem dos direitos sociais ganha um caráter essencial e principal. No relato das depoentes, a função do Movimento e o papel das mobilizações estavam claramente definidos:

> O Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais ajuda orientar as leis de como a mulher agricultora deve se organizar para adquirir a sua aposentadoria por idade e por auxílio-doença, salário-maternidade e outras coisas mais, e de ter toda a sua documentação...,

> é isto que o MMTR, está "esperando aprendendo e transmitindo para as companheiras" (C.M., 2005).
>
> Hoje já estamos substituindo o "doméstico" por agricultora. É uma conquista que já existe na prática, mas o reconhecimento legal vai depender da nossa força (M.B. 2000).

Essa constatação torna-se mais forte na análise das fontes impressas, como os boletins de orientação sindical produzidos pelos sindicatos de trabalhadores rurais, que passam a orientar a mobilização.

Nas falas de muitas depoentes, está presente a ênfase ao discurso da luta de classe[10], incorporado pelo Movimento como "o discurso libertador". A igualdade de gênero que as mulheres expressam é, então, produzida sob o ponto de vista de uma cultura androcêntrica, não discutindo quão desigual é essa igualdade de classe, na medida em que a cultura rural cobra das mulheres um comportamento masculinizado e elas acabam por incorporá-lo, sentindo-se culpadas quando não conseguem segui-lo à risca.

Exemplo disso são os materiais "educativos" que o Movimento usava nas reflexões principalmente nas comemorações do 8 de março – Dia Internacional da Mulher:

> O Movimento sindical dos trabalhadores rurais passa por grandes desafios e a necessidade de fortalecer a sua estrutura aumenta casa vez mais [...] temos que reativar nossas comissões ou departamentos dentro dos sindicatos, regionais e FETAG para repensar e fortalecer nossa organização [...] somente com a consciência de classe, dos homens e mulheres, dos jovens e aposentados é que poderemos atingir mais conquistas, o que levará ao fortalecimento da organização dos trabalhadores rurais de todo o país. Consciência de classe, significa saber de que lado

10 O interessante, nesse discurso, é que a luta de classe (no sentido marxista) deixa de lado as questões da família e do sexo por se tratar de assuntos ligados ao mundo privado sem relação com a produção. O marxismo explica as relações sociais com referência aos arranjos econômicos nos quais o trabalho é vendido por salário e um produto manufaturado é vendido por lucro. Não só as mulheres vivem foram desses arranjos, como também as mulheres trabalhadoras são definidas fora desse espaço público pelas funções domésticas de mãe e esposa.

> estamos: do lado opressor, ou do lado oprimido. Quem não tem ideologia de classe trabalhadora, acaba fazendo a ideologia da classe opressora, mesmo sendo oprimido. (Boletim Informativo do MMTR do dia 8 de março: Dia Internacional da Mulher. Impresso na FETAG/RS, fevereiro de 1995. Porto Alegre-RS, p. 1. Distribuído às mulheres por meio dos sindicatos de trabalhadores rurais).

Pelos depoimentos, percebemos que elas consideram sem importância a pergunta sobre quantos homens e quantas mulheres participam nos cargos de direção dos sindicatos ou nas comunidades rurais e, muitas vezes, preferem não respondê-la. Quando participam como palestrantes ou coordenadoras de reuniões femininas, ressaltam sempre a ligação da luta do Movimento como uma luta de toda a classe trabalhadora rural. Ainda assim, a grande campanha de sindicalização desencadeada pelo Movimento de Mulheres e pelo Movimento Sindical Rural resultou na eleição de mulheres presidentes de sindicatos. Entretanto, mesmo as mulheres ocupando cargos de chefia em instituições sindicais, isto não significou a mudança das práticas discriminatórias.

O que as mulheres almejavam não era ocupar o espaço público, daí não apoiarem as condutas de mulheres que "quebravam" um padrão de comportamento estabelecido pelo *habitus*, que tende a produzir nas pessoas aspirações e ações compatíveis com a prescrição cultural e com os requisitos objetivos de suas circunstâncias sociais, como, por exemplo, as lutas feministas no período.

> Debemos tener mucho cuidado de los análisis triunfalistas de avance, de los lugares conquistados, del espejismo de retirada de la vieja estructura patriarcal. El concepto de patriarca pode estar sujeto a discusión, a remodelación, sin embargo, lo que no se há cuestionado es la cultura de la masculinidad, que se sigue leyendo como la única macrocultura posible, la única creada por la humanidad, he allí su triunfo (Pizano, 2004, p. 37).

As mulheres agricultoras têm necessidade de legitimidade moral para exercer o papel de liderança e atuar no Movimento, mas, no imaginário rural, só terão lugar se não negligenciarem o trabalho doméstico.

Para manter a situação em que o "benefício" supera o "custo" da participação, tentam contrabalançar atividades que envolvem o desenvolvimento pessoal, referentes às suas obrigações familiares, buscando um tempo livre no trabalho doméstico para poderem participar das reuniões do Movimento.

> O trabalho da mulher rural é muito forçado e ela nem tem tempo para perceber certas coisas. Esses encontros têm seu valor por ajudar a mulher enxergar certas coisas, que o trabalho não deixa. Mulher que só fica da casa para a lavoura, da lavoura para a casa, está perdendo tempo. Ela tem que sair, ter participação, colocar em prática suas ideias, dar a sua opinião, o serviço de casa se faz depois (A. T., 2005).

Esse processo acaba reforçando os papéis de dona de casa e do trabalho doméstico inerente à situação de "dona", em troca de "momentos de participação" no Movimento ou no sindicato, levando-as a crer que esses encontros afirmarão sua cidadania, justificando-a perante as demais mulheres, perante a família e perante o entrevistador, sua participação no Movimento.

Quando os dominados nas relações de forças simbólicas entraram na luta em estado isolado, como é o caso das interações na vida cotidiana, não tem outra escolha a não ser o da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante de sua identidade ou da busca da assimilação a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc.) e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de dissimulação ou de embuste, a imagem de si o menos afastado possível da identidade legítima (Bourdieu, 2000, p. 124).

As agricultoras tendem a criar oportunidade de participação "driblando" o tempo; assim, elas fazem muitas atividades em casa (mais do que já o faziam), ou em outros horários para não "sacrificar" o momento dedicado à família com atividades no Movimento, conotando, assim, uma clara expressão de poder.

> Mas se tenho que participar de alguma reunião do movimento ou do sindicato, não penso duas vezes em ter que adiantar o serviço

> da casa por mais algumas horas. Sempre prefiro deixar a roupa lavada ou passada, do que não comparecer em alguma reunião. Basta boa vontade que a mulher sempre encontra jeito para fazer todo o serviço da casa, da lavoura e participar de reuniões, que só fazem a mulher crescer.[11]

A falsa equidade de gênero presente no discurso do Movimento, gerada no contexto das lutas por direitos sociais, não criou um questionamento, uma ruptura do significado entre o papel da mulher militante do Movimento com os papéis de mãe e esposa, já que não foi objetivo modificar a identidade das agricultoras, baseada nos seus tradicionais papéis. A totalidade dos relatos não vai além da participação nos encontros do Movimento que acontecem fora do âmbito privado, porque a mulher agricultora está convencida de que já "tem tudo o que queria na sua vida na roça" (J.M).

Acreditamos que o próprio contexto histórico do período (décadas de 70-80-90) não foi suficientemente fértil no campo da promoção da diferença sexual para as mulheres camponesas, restando assim uma força conservadora que limita e opera contra a vontade de pensar novas representações.

Entretanto, há de se reconhecer que a memória coletiva das mulheres envolvidas no MMTR tem uma dimensão individual ou mesmo singular, resultante de suas próprias elaborações subjetivas. A memória coletiva desses grupos representa determinados fatos, acontecimentos, situações; no entanto, reelabora-os constantemente.

O material produzido nessas pesquisas é constituidor de fontes que possibilitarão novas abordagens pelo(a) historiador(a). Entretanto, à medida que começamos a trabalhar no resgate dessa memória coletiva e individual, projeta-se uma possibilidade de trazer para o plano do(a) pesquisador(a) na área de gênero o registro da própria reação vivida dos acontecimentos e fatos históricos e, com isso, possibilitar que a memória dos sujeitos ocupe o seu lugar de direito.

Entre a vida cotidiana das depoentes e a proposta do Movimento, há uma enorme distância e certas limitações. A primeira refere-se à ênfase nos aspectos de atuação do Movimento no âmbito público, descon-

---

11 Depoimento de Jurema Junges, Augusto Pestana. In: Cotrijornal, setembro de 1985, p./Fl.: 12-13-14. Título do Documento: Abrindo Espaços.

siderando as questões de gênero no mundo privado, ou seja, o Movimento não consegue traduzir os anseios e desafios específicos das mulheres agricultoras fora da estrutura sindical; ao contrário, incorpora bandeiras e ações de reivindicação de cunho masculino ofuscado com a ideia de classe. É por isso que as mulheres agricultoras esvaziaram o Movimento pós-conquista dos benefícios sociais.

A segunda limitação está na impossibilidade de se colocar na discussão a identidade masculina rural. Como essa identidade foi construída e por que se encontra hoje fortemente acentuada. A questão de gênero levanta a discussão sobre a categoria do masculino, que era dada como universal pelos discursos filosófico, religioso, científico etc., e hoje passa por um processo profundo de questionamento, de desconstrução, aquilo que Derrida (2005) chamou de "leitura desconstrutora". Pensar e refletir sobre novas relações de gênero, poder e trabalho no meio rural é, antes de tudo, desarmar as velhas identidades construídas sobre o que é o masculino e o que é o feminino.

O que podemos concluir, enfim, é que nada autoriza a afirmar que a mulher agricultora é uma categoria definida por uma série de atributos; e o mesmo vale para os homens. As mobilizações sociais em que as mulheres desempenham um papel central não visam substituir a dominação masculina por uma dominação feminina, mas tampouco fazer triunfar o espírito de consumo no qual todas as relações de dominação se dissolveriam.

As mulheres rurais, embora enfraquecidas por uma situação de dependência, são as principais agentes da manutenção da vida na comunidade rural. Existe uma realidade evidente que ninguém contesta: sim, os homens têm o poder e o dinheiro, mas as mulheres já têm o sentido das situações vividas e a capacidade de formulá-las. Já é muito mais fácil fazer as mulheres falarem das mulheres do que os homens falarem dos homens. As mulheres rurais, constituídas e definidas por sua "inferioridade", procuram não inverter as relações de poder no mundo rural, mas "ultrapassá-las", de maneira a fazer desaparecer a lógica que determinava sua "inferiorização".

As mulheres rurais de hoje pensam cada vez menos em termos históricos, sobretudo após o processo de mobilização que as levou aos direitos sociais. A superação da polarização as leva não a rejeitar, mas a interpretar seu confinamento no âmbito "privado". Sem dúvida, elas trabalham e, salvo casos particulares, com o recurso do salário-maternidade,

conservam e querem conservar a superioridade que lhes é conferida pelo poder de dar à luz. A família, para a mulher rural, é uma fonte de poder, e é muito raro que o pai tenha uma relação tão profícua com ela.

São as mulheres rurais que conduzem e sustentam as transformações culturais atuais no mundo rural. Já as mulheres, quando se tornam dominantes, afirmam a própria "superioridade" por sua complexidade, por sua capacidade de resolver diversas tarefas ao mesmo tempo. As evidências caminham no sentido do estabelecimento da construção de um poder compartilhado de papéis sociais diferentes no meio rural. Esperamos que esta reflexão possa trazer alguma contribuição para todos aqueles que realmente desejam a transformação das relações de gênero e poder em vista de uma valorização da diferença com igualdade de direitos.

Entrevistas

D.B. Agricultora, 60 anos. Comunidade de Colônia Santo Antônio, Ijuí (RS), entrevista concedida em março de 2000.

V.T. 62 anos, Comunidade da Picada Conceição, Augusto Pestana, março de 2000.

M.B. Agricultora, Catuípe (RS), março de 2004.

I.G., 62 anos, Augusto Pestana, março de 2000.

É.B. Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais da Regional de Ijuí (RS), março de 2000.

C.B., Comunidade de Engenho Velho, Catuípe (RS), setembro de 1999.

E.A., Comunidade de Engenho Velho, Catuípe (RS), março de 1999.

M.Q., Comunidade de Lagoa dos Patos, Catuípe (RS), março de 2004.

A.T, 65 anos, Comunidade de Três Vendas, Catuípe (RS), setembro de 2002.

J.M., 65 anos. Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Augusto Pestana, março de 2001.

I.F., 63 anos, Linha 10 Leste: Ijuí (RS), agosto de 2002.

L.F., 57 anos, Comunidade de Colônia das Almas: Catuípe (RS), setembro de 1999.

A.V., 57 anos. Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Catuípe (RS), 2001.

E.P., 56 anos, Grupo de Mulheres de Augusto Pestana (RS), setembro de 2002.

A.A.S. Comunidade do Salto, Ijuí (RS), maio de 2000.

J.H., Augusto Pestana, junho de 2000.

M.A.R., 69 anos. Comunidade da Linha 07 Leste: Ijuí (RS), 2000.

C.D.C.S., Comunidade de Rincão dos Dambrós: Catuípe (RS), julho de 1999.

M.Q., Comunidade de Lagoa dos Patos: Catuípe (RS), agosto de 2004.

H.R., comunidade da linha 7: Ijuí (RS), agosto de 2004.

J.M., líder do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais de Augusto Pestana, maio de 2004.

S.C., 49 anos, Comunidade de São Luis, Catuípe (RS), agosto de 2000.

I.S., 41 anos, Comunidade de Vila Chorão, Ijuí, agosto de 2005.

C.M. Movimento das Mulheres Trabalhadoras Rurais de Augusto Pestana, 2005.

A.T, 60 anos, Comunidade de Passo Burmann, Catuípe (RS), 2005.

E.B. Comunidade de Rincão Bonito, Augusto Pestana, 2005.

Todas as entrevistas gravadas, transcritas e organizadas por Losandro Antonio Tedeschi.

Referências bibliograficas

AMORÓS, Célia. La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para la lucha de las mujeres. Madrid: Feminismo, 3. ed., 2007.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico.* 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade:* lembranças de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BUTLER, Judith. *El género em disputa.* El femenismo y la subversión de la identidad. Barcelona: Paidós, 2007.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

DERRIDA, Jacques. *A estrutura e a diferença.* São Paulo: Perspectivas, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber.* Rio de Janeiro: Forense, 1986.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva.* 2. ed. São Paulo: Vértice, 1990.

MATOS, Maria Izilda. *Terceiro setor e gênero* – Trajetórias e perspectivas. São Paulo: Mack pesquisa, 2005.

MOTTA, Barros Manoel. *Foucault: estratégias, poder – saber.* Coleção Ditos e Escritos (IV). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual.* São Paulo: Paz e Terra, 1993.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de História,* São Paulo, n. 18, p. 9-18, 1989.

_____. *As mulheres e os silêncios da história.* São Paulo: EDUSC, 2008.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *Revista de História*, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005.

PINTO, Regina Célia. *Com a palavra o senhor Presidente Sarney*: ou como entender os meandros da linguagem do poder. São Paulo: Hucitec, 1989.

PIZANO, Margarita. *El triunfo de la masculinidad. 2004*. Disponível em: <www.mpisano.clFemelibros/creatividad feminista>. Acesso em: jan. 2010.

SANCHEZ, Carlos. El empoderamiento femenino como estratégia en desarollo local. *Cuardernos Fodepal*, Chile, 2003.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Educação e realidade,* Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, 1990.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *Mulheres camponesas na região Noroeste do Rio Grande do Sul*: Identidades e representações sociais. Tese (doutorado) – Unisinos, São Leopoldo, 2007.

_____. *História das mulheres e as representações sobre o feminino*. Campinas: Ed. Curt Nimuendaju, 2008.

WOOLF, Virgínia. *Um teto todo seu*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

Resumo: As mulheres trabalhadoras rurais, que guardam a história, que a contam a seus filhos e filhas, mostram uma longa vida em que, para não falarem de outras dicotomias, tiveram de enfrentar permanentemente a desigualdade, embora nunca tenham se submetido completamente a isso. Submissão e resistência sempre fizeram parte da vida das mulheres agricultoras na construção do seu movimento no Sul do Brasil. Embora tenham conquistado direitos sociais, seguem desempenhando seus tradicionais papéis. Através da metodologia da História Oral, foi possível analisar as funções e os papéis sociais das mulheres agricultoras, assim como os processos de reprodução e as transformações socioculturais pelas quais estão passando, levando-nos a afirmar que as identidades humanas são construídas ao longo da vida, pelos significados que os grupos sociais alimentam em seus contextos culturais.

Palavras-chave: história; gênero; memória; mulheres trabalhadoras rurais.

Limits gender, limits in the world: memoirs of women farmers and the struggle for social rights

Abstract: The rural women workers who keep the story that counts to their sons and daughters, show a long life in which they, not to speak of other dichotomies, have had to face constantly inequality, but never have submitted completely to that. Submission and resistance have always been part of the life of women farmers, the construction of its movement in southern Brazil though, have won social rights, after playing their traditional roles. For the methodology of Oral History, it was possible to examine the roles and social roles of women farmers, the processes of reproduction and socio-cultural transformation by which they are passing, leading us to say that the human identities are built over a lifetime, the meanings that groups social feed in their cultural contexts.

Keywords: history; gender; memory; rural women workers.

Questões de gênero e geração na produção discursiva sobre envelhecimento nas três últimas décadas do século XX

Ana Maria Marques*

Um dos objetivos da minha pesquisa de doutorado era perceber como se construíam relações de gênero entre sujeitos envelhecidos ou em processo de envelhecimento nas últimas três décadas do século XX e como os discursos iam se construindo ao mesmo tempo. Os depoimentos colhidos compuseram um diálogo entre as fontes (jornais, revistas, monografias, leis e livros) e deram uma dimensão a essa construção discursiva por mim investigada, impossível de atingir o resultado final se dispensasse a História Oral.

As fontes orais, embora não fossem o objeto central de investigação, foram de fundamental importância para entender as redes, as relações e como se operavam os discursos naquele momento pesquisado. A análise dos depoimentos não deixou de considerar a subjetividade das fontes, assunto que tão bem aborda Alessandro Portelli (1996 e 2006). É importante levar em conta que os depoentes falaram de suas vivências passadas sem se despir de seus juízos de valores e de suas reflexões presentes sobre as posições que ocupam agora e as consequências das repercussões sobre seus depoimentos. Por isso, mesmo adotando um método de entrevista o resultado final era sempre diferente, porque o uso da fonte sempre passava pela "revisão" do depoente, que, por sua vez, limitava a utilização do depoimento por razões pessoais e, obviamente, subjetivas.

* Professora do Departamento de História da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

É como sugere Danièle Voldman (2006): o historiador precisa "inventar as fontes" no sentido de sempre se perguntar como e a quem deve dirigir, como utilizar o que ouviu e, sobretudo, questionar para que servirá tais fontes constituídas sobre determinados processos.

O estudo dessas três décadas foi motivado pelas problematizações decorrentes, sobretudo, do crescimento da população idosa, no Brasil e no mundo, e também da incidência da questão de gênero, pois, afinal, as mulheres passaram a viver mais que os homens – logo, envelhecem mais do que eles. Em 1980, a expectativa de vida das mulheres era, em média, de 65 anos, enquanto a dos homens era de 57 a 58 anos de idade. Em 2000, as mulheres aumentaram para 8,7 anos a diferença de expectativa de vida em relação aos homens. O fato de a Constituição de 1988 ter garantido aposentadoria compulsória aos idosos a partir dos 70 anos de idade, mesmo que não tivessem contribuído para a Seguridade Social, privilegiou as mulheres. Essas, segundo dados do IBGE de 2000, vivem em média nove anos a mais que os homens e se aposentam cinco anos antes por conta dos mecanismos de compensação, garantidos por lei, justificados em parte pelo custo da ausência no mercado de trabalho que as mulheres têm de arcar em seu período reprodutivo, mesmo que muitas não tenham filhos ou tenham tido menos filhos que as mulheres contabilizadas em 1980, segundo a demógrafa Ana Amélia Camarano (2003).

Nesse trabalho, o gênero é entendido conforme a definição de Joan Scott (1995, p. 86), como "um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos". Destaco, então, uma percepção sobre as relações de gênero entre idosos(as) motivadas pelo crescimento populacional dessa faixa etária, propiciado em parte pela melhoria nas condições de trabalho e os avanços científicos, sobretudo, da medicina. No Brasil, a partir da década de 1970, essa população sai da invisibilidade, passa pelo processo da cidadania, e chega a um discursivo do sujeito idoso "autônomo". Essa mudança do "velho", com toda carga pejorativa, passando para a "terceira idade" até chegar ao idoso, envolveu um investimento de alterações discursivas que deslocou e enredou poderes numa teia constituída por profissionais que falavam em nome da ciência do envelhecimento (geriatras e gerontólogos), das ciências para a "velhice sadia" (direito, áreas biológicas e do corpo) e dos próprios sujeitos que envelheciam, tomavam e transformavam os discursos conforme suas conveniências e contextos.

As mulheres idosas passaram a constituir maioria arrasadora dos participantes de grupos de "terceira idade", herdeiras, de certa maneira, das redes de filantropia, assistencialismo e caridade religiosas. Os homens idosos ainda têm uma dinâmica política, voltados a associações de pensionistas, por exemplo. Mesmo fora do mercado de trabalho, eles ocupam espaços públicos nas reuniões de praça ou de bares. Suas histórias de vida constroem experiências divisórias nas relações de gênero e nas identidades geracionais. Nas palavras de Joan Scott (1999, p. 40, 48): a "identidade está amarrada a noções de experiência" e "não está confinada a uma ordem fixa de significados".

Marcelo Salgado foi, no Brasil, uma das vozes autorizadas a falar sobre o envelhecimento. Na década de 1970, ele trabalhou como assistente social do Serviço Social do Comércio de São Paulo (SESC-SP) e seus estudos gerontológicos foram reconhecidos por ampla comunidade intelectual brasileira. Em Santa Catarina mesmo, foi um dos primeiros intelectuais a discutir na academia as questões emergentes da gerontologia na década seguinte. Salgado, traçando um diagnóstico da situação do idoso no Brasil da década de 1970, escreveu que até então só existiam políticas assistenciais destinadas a instituições asilares, que por sua vez não davam conta da gama de problemas relacionados ao grupo etário envelhecido. Dentro desse contexto, ele denunciava:

> [...] apesar dos permanentes esforços para redimensionar as formas de assistência ao idoso, no Brasil, ainda preponderam as instituições fechadas. Inspiradas no atendimento de urgência aos idosos dependentes, acolhem e prestam assistência a nível das necessidades mais diretas da subsistência. Este modelo, mais ou menos comum nas grandes cidades, reproduzido também para outras populações carentes, teve sempre grande apoio das instituições religiosas que, na grande maioria dos casos, foram as responsáveis pela sua implantação. A expansão rápida e nem sempre adequada desse tipo de recurso, se deve à gravidade da situação de um grande número de idosos abandonados a si mesmos, sem condições de por si só subsistir. O problema adquire novos aspectos porque, possivelmente à falta de outro meio, os idosos independentes têm buscado acolhida nas instituições fechadas (Salgado, 1982, p. 106-107).

Marcelo Antônio Salgado representa uma geração que iniciou um movimento que objetivava dar visibilidade ao envelhecimento. Como ele, muitos envelheceram no curso das últimas três décadas. Ele mesmo, numa conferência proferida em 1999 (publicada na sessão de conferências do *site* do SESC-SP, acessada em julho de 2005), falando para participantes de grupos de terceira idade, evocava sua trajetória:

> Costumo dizer, de um tempo para cá, que agora estou vivendo a minha problemática de DNA – Data de Nascimento Antiga. Quando comecei esse trabalho, há 30 anos, chegava nos ambientes da Terceira Idade e ouvia aquela referência: "Ah, Doutor Marcelo, um garoto". O tempo foi passando e de vez em quando eu ouvia outro tipo de observação: "Ah, o Marcelo ainda é jovem!" Agora já vão me perguntando: "Qual é mesmo o grupo a que o senhor pertence?" Ao longo desses 30 anos minha história também foi se formando e com ela a minha maturidade. Hoje, talvez eu esteja vivendo o tempo mais extraordinário da minha existência, que enfrento com naturalidade porque os senhores me ensinaram o significado do envelhecimento. Começo a viver a adolescência da minha envelhescência, porque também estou entrando na Terceira Idade. Espero entrar nela com um pouco mais de segurança, com maiores objetivos existenciais, que foram incorporados ao longo de 30 anos, observando o envelhecimento de cada um dos senhores; e as atitudes que cada um teve sempre em relação aos problemas, às dificuldades, e a nobreza com a qual cada um tem vivido o seu próprio envelhecimento.

A reflexão sobre as reivindicações, das quais muitas foram transformadas em políticas públicas, não só colocou o envelhecimento populacional na pauta das preocupações mundiais, como provocou uma mudança de posturas. Problemático envelhecer? Sim, sempre foi de certa forma pelos fatores do desgaste físico, afinal, parafraseando Minois (1999), desde a Pré-História envelhecer não era tarefa fácil, pois poucos são os fragmentos de esqueletos encontrados de pessoas que ultrapassavam os 30 anos.

Quando iniciei meus contatos com as várias pessoas que são fontes e referências nesta minha pesquisa, algumas citaram Marcelo Salgado.

Neusa Guedes, a primeira pessoa a mobilizar a criação do Núcleo de Estudos da Terceira Idade (NETI), na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), quando me concedeu entrevista, contou-me que ele fora convidado a presidir um debate pioneiro para a época dentro da universidade. Selma Junkes, coordenadora de grupos no SESC-SC, também, ao me indicar vários nomes de pessoas "interessantes" para conversar sobre minha pesquisa – que representavam referências para as organizações dos grupos que se formavam, passou-me o endereço de correio eletrônico de Marcelo Salgado. Ele me respondeu prontamente e, através do SESC-SP, foi—me enviado um volume da biblioteca de lá: uma obra de sua autoria, editada inicialmente em 1980 (recebi a segunda edição, de 1982). Nessa obra, que considero também um documento de época, entre os 16 autores elencados na bibliografia há predominância de referências francesas e de clássicos, como: Freud, Simone de Beauvoir e Claudine Attias-Donfut. Entre os dois autores nacionais referenciados, um deles é o próprio Salgado. O que nos faz pensar que não existia uma literatura nacional significativa que discutisse o tema do envelhecimento, suas questões subjetivas e das gerações.

Não existiam inventários quantitativos, muitos idosos não sabiam de seus direitos. Na área rural, por exemplo, profissionais colocados em contato com essa população, ou políticos interessados no voto, faziam um trabalho de facilitação aos acessos beneficiários (aposentadorias, pensões e atendimento médico, principalmente). A Prof.ª Neusa Guedes conta (em entrevista concedida em 7 de março de 2003) sua experiência nessa época:

> Chegou 75, surgiu um programa dentro do INPS que se chamou de assistência direta e indireta a pessoas mais velhas, idosas [...] A assistência direta seria feita através de grupos de pessoas idosas, que se reuniam uma vez por semana, e o INPS dava uma ajuda supletiva para se comprar lanches, para se comprar material para se fazer artesanato, ou seja, se subentendia que o idoso era alguém carente economicamente. Assim nasceu o programa, lá dentro do INPS. A assistência indireta era feita através de convênios com asilos, casas de repouso que precisariam ser classificadas. Então ia lá uma assistente social, um médico e uma funcionária administrativa ver as condições desses lares, desses asilos, porque

> se queria ou se estimava ou era meta não se fazer convênio com depósito de velhos e sim com instituições que dessem realmente uma assistência digna a pessoas idosas. Assim era previsto que o asilo tivesse uma equipe de fisioterapeuta, terapeuta ocupacional, enfermeiro, etc. – tudo aquilo que o idoso precisasse no seu envelhecimento biológico, psicológico e social. Só que naquela época, não existia, aqui na nossa realidade nem em quase todo Brasil, fisioterapeuta e terapeuta ocupacional – isso era coisa que ninguém imaginava que viesse a se tornar real. Então impediu de a gente fazer convênio – isso enquanto eu era assistente social do INPS.

A professora, no seu depoimento, denunciava um tipo de concepção assistencialista da época, cuja mentalidade era suprir as necessidades básicas (saúde e alimentação) e de ocupação (com o artesanato). Ao mesmo tempo, foi esse trabalho assistencialista que permitiu a faceta de seus reveses: as denúncias, as reivindicações – a visibilidade.

Os "velhinhos" comemoraram a Semana do Idoso saindo das instituições, foram festejar no recém-inaugurado calçadão da Rua Felipe Schmidt, no Centro de Florianópolis, que se tornou o "palco da saudade" – era o que dizia o jornal catarinense *O Estado,* de 24/09/1977, em manchete de primeira página. Uma foto estampava a primeira página do referido jornal. No interior dele, uma página inteira tratava do evento promovido pelo Centro de Serviço Social do INPS junto das entidades que exerciam atividades ligadas aos idosos. Vale destacar a participação de um grupo, novo naquele momento, o "Continuação da Vida".

Em entrevista, Neusa Guedes contou-me que muitos na época acharam graça e até acusaram as assistentes sociais e voluntárias de ridicularizarem as velhinhas, fazendo-as passar por papéis de criança. Se o calçadão virou um palco e ali todas estavam encenando, vale lembrar que "a vida imita a arte". Dona Neusa, dizia-me, como que em tom de defesa, que se tinha sido a dança "o teatro", era porque ao serem perguntadas sobre o que queriam escolher para se divertir, elas escolheram fazer um baile, pois era o divertimento delas quando moças. E algumas pelo menos, capricharam na produção, com colares de pérolas (tudo aqui se torna verdadeiro) e chapéu. As bolsas não tiveram onde colocar, e dançaram com elas a tiracolo. Dançavam entre elas formando pares, não importava a falta de homens. Uma multidão não dançava, mas lhes assistia.

Durante a década de 1970 houve, em Florianópolis, uma mobilização para construir o Lar São Francisco. A Ordem Terceira de São Francisco, com sua fraternidade há mais de dois séculos na capital catarinense, estava preocupada com seus integrantes em idade avançada e conseguiu mobilizar forte campanha entre a comunidade objetivando a construção de um lar para idosos que pretendia ser modelar à época. Dona Helena Borba[1] foi uma das pessoas que tomaram a frente nesse projeto. Ela conta que, na época, existiam "irmãos idosos" em outras instituições não católicas e havia uma preocupação a respeito do acompanhamento espiritual direcionado a esses e outros que futuramente precisassem ser asilados, pois a orientação de outras religiões não católicas nem sempre era aceita. Levantado esse "problema" inicial, a ideia foi levada ao então assistente espiritual, Frei Junípero: "Nós poderíamos fazer uma casa para nós, o senhor aceitaria?", teria dito Dona Helena, que relata incluindo-se na primeira pessoa do plural (os irmãos da Ordem Franciscana). O frei teria respondido positivamente, em 1974, e titubeou dois anos depois, após muitas atividades para angariar fundos, quando a construção começou: "Se soubesse que era assim tão grande, não teria me metido". Ao que Dona Helena rebateu: "Agora já se meteu".

Dona Helena conta que seu marido acompanhou as obras de perto e que se propôs a fazê-lo se fosse para construir algo que pudesse proporcionar uma velhice como ele gostaria para si. Defendia que o projeto deveria contemplar suítes individuais integradas a um espaço comum (refeitório, biblioteca, capela). Essa concepção foi discutida com o engenheiro que elaborou o projeto: um eslavo, cujo nome não foi possível transcrever da entrevista, que trouxera seus conhecimentos arquitetônicos adquiridos com sua experiência em visita a "casas de idosos" na Alemanha. "Então, ele fez a nossa casa naqueles moldes que ele havia visto, foi toda feita para idosos, não tem degraus, tem corrimãos, tudo como ele

1 Conheci Dona Helena em setembro de 2005. Visitei-a em sua casa, no Centro da cidade, onde ela vive com nora, netos e agregados da família (seu marido e filhos são falecidos). Ela me recebeu muito gentilmente e disse que já teria contado "tudo" para as acadêmicas que a entrevistaram em 1997. Então, emprestou-me um exemplar da monografia que publicou a entrevista que me serve de fonte de citação e, de certa forma, confirmação e correção de algumas falas possibilitadas através desse contato direto. Segue a referência: HELDWEIN, Amélia Maria Lobo; VILAIN, Veraldina. *Diagnóstico e proposta de capacitação de cuidadores de idosos institucionalizados na área do relacionamento interpessoal*. Monografia (Especialização em Gerontologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997. p. 67-74.

viu". A planta teria sido discutida também considerando sugestões de Terezinha Rovaris, citada por Dona Helena como alguém "do INPS". Os vários personagens envolvidos na história da construção do Lar São Francisco mostram a diversidade de forças e a complexidade de interesses que agregam concepções de época, interesses individuais e de grupos.

A primeira iniciativa de Dona Helena para alavancar a construção do Lar foi rifar uma almofada confeccionada por ela, em 1974. Daquele momento em diante, segundo ela, muitas outras mulheres se mobilizaram fazendo pequenas doações, trabalhando voluntariamente em festas e vendas de produtos, ou mesmo influenciando maridos e parentes a fazerem as "grandes" doações em dinheiro ou em posses. O então governador Antônio Carlos Konder Reis fez um repasse de 100 mil cruzeiros para a aquisição do terreno, dinheiro que foi utilizado na compra de material de construção, pois o terreno no Alto Ribeirão da Ilha foi doado por Francelino Cordeiro, esposo de Maurina Vieira Cordeiro, que muito ajudou trabalhando voluntariamente. Francelino administrava uma granja e doou muitas galinhas para a Feira do Amor ao Próximo. Essa feira era organizada todos os anos na Baía Sul, no Centro de Florianópolis, por incentivo do governo estadual. A então irmã do governador, Maria Pompeia Konder Reis Malburg, era quem fazia a coordenação. As instituições eram convidadas a participar montando sua barraca, e o que vendessem e arrecadassem revertia em benefício das instituições que representavam. A barraca da galinha, organizada pelas irmãs da Ordem Terceira, era naquele ano de 1975 em prol do projeto do Lar São Francisco. No depoimento de Dona Helena, aos 90 anos completados em 2005, ela dizia que o que importava era o reconhecimento divino. Muitas mulheres, como Dona Helena, nem faziam questão de reconhecimento, como se a invisibilidade fosse natural a elas; outras ganhavam reconhecimento depois de falecidas, com seus nomes nas fachadas de prédios públicos, tabuletas de ruas etc.

A inauguração do Lar São Francisco aconteceu em 25 de novembro de 1980, dia de Santa Catarina. Era para ser no dia de São Francisco, 4 de outubro, mas Dona Helena estava de luto pelo seu único filho morto em um acidente de avião. Nota-se o respeito e a importância dessa mulher nessa empreitada, tanto que a inauguração foi adiada. A edificação foi erigida em formato de "U", com 46 quartos individuais com banheiro, refeitório comum, sala de estar, salinha de televisão e outra de atividades manuais, cozinha e copa, dependências administrativas e a enfermaria,

que foi construída depois da inauguração do Lar, bem como a Casa de Orações. Foi para a época, um projeto arrojado e inovador, diferente dos projetos tradicionais dos asilos antigos que seguiam a mesma lógica das instituições disciplinares, prisões e colégios, cuja arquitetura separava homens de mulheres em alas (compostas por grandes quartos ou salas coletivas), todas as portas voltadas para o interior e somente a porta da recepção abria-se ao "mundo externo". O modelo das instituições disciplinares vem do final do século XIX, como diz Foucault (2003), quando a própria arquitetura revelava um tipo de poder que permitia a substituição da punição pelo controle.

Contemporâneo à construção do Lar São Francisco, no Ribeirão da Ilha de Santa Catarina, foi o Centro Vivencial para pessoas idosas, no Itacorubi, sob o empenho da Igreja Metodista. O Pastor Willian Schisler Filho dirigiu a empreitada a convite do seu então bispo de província que por sua vez havia recebido proposta da Sra. Gama D'Eça (representando um grupo de mulheres que se confraternizavam frequentemente em torno de um lanche em sua casa) para construir em Florianópolis uma casa para idosos. O referido bispo fez contato com o Pastor Schisler, gaúcho de Uruguaiana que vivenciara nos Estados Unidos uma experiência com lares para idosos[2] .

Não que eu queira dizer que a velhice não assombra o imaginário das pessoas, homens (pelo medo da impotência, da perda da virilidade que tanto marca a cultura da masculinidade) e mulheres (pela perda de um referencial de beleza jovem e fértil que está presente no estereótipo da feminilidade), mas eu diria que as várias mobilizações que ocorreram a partir da década de 1970 conferiram positividades à velhice, que antes não eram visibilizadas ou não tinham força discursiva. Envelhecer, a partir daí, simbolizava romper com um rótulo criado historicamente e que havia conferido invisibilidade a idosos(as).

O NETI foi implantado junto à comunidade acadêmica em 1982, como um programa de extensão da UFSC. Segundo depoimento da Profª Neusa Guedes, o NETI surgiu da necessidade premente percebida através

2 Esta história me foi contada informalmente, pela viúva do pastor, Sra. Edith Long Schisler, no dia 1º de setembro de 2005. Dona Edith recebeu-me gentilmente em sua casa para um chá. Ela é americana de nascimento, sua mãe é brasileira, conheceu o pastor nos EUA. Ela acompanhou toda a trajetória da implantação do Centro Vivencial até o falecimento do pastor há dez anos. Depois, ela mesma assumiu a diretoria da casa até 2003.

de um questionário lançado a funcionários aposentados da universidade, sobre suas demandas, e com o passar dos anos tornou-se uma referência em nível nacional para outras universidades que, por sua vez, adotaram programas similares. O jornal *O Estado*, de 28/09/1983, confirmava que a criação do NETI era uma "iniciativa pioneira a nível universitário e partiu da coordenação das professoras Neusa Guedes, do Departamento de Serviço Social e Lúcia Takase Gonçalves, de Enfermagem". Os encontros desse Núcleo aconteciam todas as quartas-feiras à tarde, na antiga igrejinha da Trindade (que, atualmente, compõe o patrimônio da UFSC e é um espaço cultural: Teatro da Igrejinha). Completava o artigo do mesmo jornal:

> [...] os debates são coordenados pelos próprios idosos, que sugerem o tema que querem abordar. Do núcleo participam duas professoras e quatro estagiárias do Serviço Social. As reuniões semanais do grupo de idosos [...] são abertas a todos que se interessam no debate e discussões sobre alternativas e participação comunitária do idoso.

No entanto, o NETI enfrentou uma série de entraves para se estabelecer e ser reconhecido como algo importante. Foi o trabalho insistente destas "agentes sociais" que resultou nesta "participação comunitária". A Profª Neusa Guedes (1997, p. 27-28) recorda o que para ela foram "fatos pitorescos" no decorrer dos primeiros anos de instalação do núcleo, e entre estes cita uma pesquisa realizada entre familiares e técnicos da comunidade universitária que se declararam contrários a uma "Escola para Idosos" e a negativa dos próprios funcionários e professores universitários em participar de reuniões, cujo tema versasse sobre questões da aposentadoria. A velhice estava definitivamente sendo colocada como problema.

Em Santa Catarina, a cidade de Joinville sempre se destacou na dança e também na modalidade sênior. Quando entrevistei Marília Fragoso (aos 17/05/2005), ela confirmou esse pioneirismo da dança sênior de Joinville e contou sua experiência de trazer a modalidade para os idosos agregados por ela, a partir do trabalho iniciado com aposentados (a empresa para a qual ela trabalhava como assistente social, a CELESC, de Capoeiras-Florianópolis, na época, teria pedido que ela se dedicasse a um trabalho voltado para aquilo que fosse mais preocupante na comunidade – hoje em dia se fala em "responsabilidade social". Marília conta sua

experiência de ter trazido a dança sênior para Florianópolis e seu engajamento com as entidades emergentes:

> Fiz uma visita a Joinville enquanto presidente do Conselho Estadual do Idoso, e conheci a dança sênior. Quem me apresentou foi a Matilde, que era uma assistente social. Vim pra Florianópolis e resolvi organizar um grupo de dança sênior. Através da ANG trouxemos a Matilde como professora, algumas colegas minhas da Secretaria da Saúde e professores de Educação Física. Resgatei pessoal conhecido que se interessou e fizemos o primeiro grupo de dança sênior. Dali eu comecei a trabalhar a dança sênior com as esposas dos aposentados. Não foi simples inicialmente, porque eu só tinha a fita de vídeo, o livrinho e um curso. Foi com muito sacrifício. Eu tentando dar os passos em casa, porque no dia seguinte ia aplicar. Mas consegui trabalhar a dança sênior com eles. Aí resolvi fazer um segundo curso. Mais algumas colegas fizeram e eu já levei o grupo dessas senhoras que estava aplicando. Aí eu filmei. Sendo filmado ficou mais fácil. A dança sênior trabalha um monte de coisas: o afeto, o toque, o carinho, a auto-estima, questão da saúde. Tínhamos esposas de aposentados que diziam: "Marília, estou parando de tomar remédio, me sinto tão bem e espero segunda-feira com ansiedade". Porque era uma dança alegre e todas as segundas-feiras a gente dançava. Tentei levar os homens também para participarem, mas não aceitavam. Blumenau, Joinville, os homens dançam com mais naturalidade.

Sobre a "naturalidade" de aderirem à dança entre os teuto-brasileiros, podemos inferir que incide aí o fator cultural que diferencia teutos de luso-brasileiros. Não que um seja mais afeito à música que o outro, mas o tipo de música e os estilos é que diferem os gostos e as práticas. Na entrevista que realizei com Olga Schmitt[3] , ela contara sua experiência como

3 Entrevista com a Sra. Olga Schmitt, aos 21/8/2003. Na data, ela tinha 83 anos de idade. Dona Olga é avó materna de Cristina Scheibe Wolff, minha orientadora de doutorado. Entrevistei-a porque consideramos interessante a experiência dela como elemento nesse entorno cultural e contextual que a pesquisa aborda. A depoente é herdeira de especial erudição, pois seu pai foi escrivão e oficial de justiça, teve uma prole de oito filhos, dos quais só um homem. O pai, então, teve a preocupação de que ela estudasse, até mesmo para ajudá-lo no tabelionato. Dona Olga, assim, diferente da maioria das moças de sua época, teve oportunidade de estudar, frequentou colégio evangélico e grupo escolar, onde pôde se aperfeiçoar no conhecimento da língua alemã e portuguesa.

participante de um grupo de idosos marcado pela cultura teuto-brasileira de Panambi, no Rio Grande do Sul:

> Nós formamos um grupo partindo de uma sociedade que tem lá. Nós temos ali umas oitenta a cem. Mas não são só idosos, tem gente de sessenta, menos até algumas, principalmente que estão sozinhas: viúvas, separadas ou solteiras. Tem mais ou menos uns vinte casais que participam do nosso grupo. Nós somos um grupo fechado, pagamos nossa anuidade e fazemos nossos programas: passeios, viagens, excursões, jantar, essas coisas. Temos reuniões de quinze em quinze dias, às vezes também temos convite pra outros lugares. O principal, o que todo mundo quer, é baile, dançar, dançar mesmo, e como não tem muito homem, é mulher com mulher, não tem problema nenhum, dançam, conversam, brincam. Eu gosto muito de dançar. Meu marido não era muito dançarino, mas eu de casa sou de família que gostava, meu pai dançava muito bem. Meu marido era forçado que ele fazia. Nesse ponto eu recupero. Tem um que outro senhor que é amigo de infância, que às vezes vem dançar com a gente, mas tudo assim na melhor brincadeira, não representa que há nenhuma traição entre os casais ou nenhuma malícia. No nosso grupo não tem solteiro, nem viúvo. Na nossa cidade, uma cidade pequena ainda, se conhece quase tudo, me lembro assim, dois, três viúvos, quando tem. Não tem. E solteirão, também, difícil.

A experiência de Dona Olga confirma os dados do crescimento demográfico que indica o aumento da proporção de mulheres envelhecidas em relação aos homens. A questão do gênero é preocupante no sentido quantitativo, mas também o fator comportamental que, presente na mesma fala, revela o recato, o cuidado e as limitações que atingiram a vida conjugal de mulheres dessa geração. Dona Olga pode ser vista também como representante de uma cultura de ascendência alemã e confirma o gosto pelas danças de salão.

Nas monografias do curso de Gerontologia que pesquisei no acervo do NETI, era recorrente a inferência às proposições à "velhice bem - sucedida". Esse perfil de velhice, no entanto, não incluía o fato de que os idosos, especialmente septuagenários ou octogenários, dificilmente o

alcançariam, haja vista as diversas doenças que atingem essa faixa etária. Por isso, muitos desses trabalhos recaem na problemática que, especialmente, a gerontologia criou, ao valorizar uma certa juventude (saúde física, bem-estar, etc.), nas suas propostas de combate à deteriorização e àdemência – um risco, como foi apontado por Guita Debert (2004, p. 15):

> A nova imagem do idoso não oferece instrumentos capazes de enfrentar a decadência de habilidades cognitivas e controles físicos e emocionais que são fundamentais, na nossa sociedade, para que o indivíduo seja reconhecido como um ser autônomo, capaz de um exercício pleno dos direitos de cidadania. A dissolução desses problemas nas representações gratificantes da terceira idade é um elemento ativo na reprivatização do envelhecimento, na medida em que a visibilidade conquistada pelas experiências inovadoras e bem-sucedidas fecha o espaço para as situações de abandono e dependência.

No que diz respeito às políticas públicas, a Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS – Lei 8.742/93) estabelece que cabe ao governo federal a prerrogativa de elaboração de normas gerais da política de assistência social, garantindo seu financiamento e a execução de programas, projetos e serviços de enfrentamento à pobreza. A lei prevê formas de articulação entre Estado e sociedade civil através dos Conselhos.

O Sr. Marcos Wandresen (entrevistado dia 10 de maio de 2005), que já foi membro do Conselho Estadual do Idoso, em Santa Catarina, contou do papel desses Conselhos:

> O Conselho deve formular as políticas, deve acolher e fazer o registro das instituições legalmente constituídas para atender o idoso e dirimir as dúvidas neste processo todo, pois não é apenas um conselho consultivo, mas é um conselho formador das políticas e é o que vai ajudar e apoiar todo o desenvolvimento da organização de programas, segundo o regime de atendimento. Veja que o registro da entidade é uma condição para o seu funcionamento. Hoje se tem um princípio de municipalização do atendimento e uma política de coordenação estadual e tem a coordenação nacional, através do Conselho Nacional.

Os Conselhos, nos diferentes níveis (municipal, estadual e nacional) funcionam como representantes dessa sociedade civil, que pode encontrar neles um apoio à efetivação do que está colocado no texto da lei. Nos grupos, nas associações, as pessoas escutam os ecos do que elas têm direito, descobrem que têm direitos, por vezes, ou são envolvidas numa rede discursiva que as coloca nesse entorno reivindicatório. As leis, ao mesmo tempo que garantem a integração dos sujeitos no grande projeto de cidadania que inclui "todos", revelam os dilemas de uma sociedade de desigualdades constituída pelas exclusões de gênero, classe e geração.

As políticas, com seus aparatos legais, e a gerontologia com toda a produção acadêmica que mobiliza a formação de profissões (novas, inclusive), trazem à tona uma rede discursiva que cria a noção de sujeito autônomo – aquele que não precisa (ou só em casos extremos precisará) das instituições asilares (fechadas). A rede discursiva que constitui os sujeitos coloca o poder no plural. Como diz Foucault (1995, p. 247):

> As relações de poder se enraízam no conjunto da rede social. Isto não significa, contudo, que haja um princípio de poder, primeiro e fundamental, que domina o menor elemento da sociedade; mas que há, a partir desta possibilidade de ação sobre a ação dos outros (que é co-extensiva a toda relação social), múltiplas formas de disparidade individual, de objetivos, de determinada aplicação de poder sobre nós mesmos e sobre os outros [..]. As formas e os lugares de "governo" dos homens uns pelos outros são múltiplos numa sociedade: superpõem-se, entrecruzam-se, limitam-se e anulam-se, em certos casos, e reforçam-se em outros.

Os espaços dos grupos de "terceira idade" muito contribuíram para questionar os próprios espaços convencionados às pessoas envelhecidas. Mulheres romperam o estereótipo da "vovó" – aquela que continuaria sua responsabilidade doméstica na função de cuidar dos netos. Elas foram para os grupos de idosos(as), lugares de encorajamento também, e de lá para os bailes, as viagens, os estudos, os cuidados com a aparência física, etc. Homens se inquietaram – os espaços públicos deixaram de ser deles por excelência.

Esse estereótipo do homem – do público, viril e que detém o poder – vem sendo desconstruído. Segundo Sócrates Nolasco (1995, p. 19): "[...]

não se acredita mais que exista *o masculino* como único conceito norteador e gerador de referências para o comportamento dos indivíduos". Ele acrescenta:

> As exigências viris, de posse e poder, bem como ser assertivo e competitivo sexualmente, mantêm os homens presos à questão do desempenho. Os padrões de comportamento que os qualificam como homens se aproximam dos exigidos para máquinas. Enquanto identificados como *homem máquina*, estes indivíduos ficam impossibilitados de problematizar a maneira como socialmente tornaram-se homens (Nolasco, 1995, p. 21).

Os homens envelhecidos foram confrontados com esse estereótipo. É difícil para eles, na maquinaria que os produziu, darem-se conta de que a idade pode abalar a virilidade e que o poder, advindo em parte da força produtiva do trabalho, está enfraquecido, muitos já não são mais provedores. Esse é o momento de problematizar sua masculinidade, e é na relação com o feminino que as reações em defesa do homem estereotipado emergem. Não querer participar dos grupos de "terceira idade", ou concordar que as mulheres que frequentam esses grupos são "velhas assanhadas" são formas de defesa e de conformação ao padrão estereotipado do macho. Raquel Soihet (2005, p. 609) já dissera que a zombaria, o deboche, a ridicularização de movimentos em prol de mudanças com relação aos papéis de gênero, configuram-se como representações com vistas à conservação do *status quo*. Entretanto, a partir do momento em que as esposas ou mulheres de seu convívio saem do espaço doméstico, mesmo com as resistências, e voltam transformadas pelo efeito que o baile e a convivência no grupo estimulam, também modificam outros comportamento e modos de pensar. Se não são seduzidos, são induzidos a assumir posturas, dividir tarefas domésticas ou do próprio cuidado de si, pois as mulheres estão, geralmente à frente, operando mudanças.

Essa chamada "liberdade geracional" foi muito bem questionada por Alda Motta (2000), no que diz respeito à importância de estarmos atentos para a ambiguidade do sentido dessa liberação que estaria escamoteando a percepção de toda uma gama de preconceitos sociais ainda vigentes em relação aos velhos e às mulheres. De um lado as mulheres tornam-se livres na velhice porque estão desresponsabilizadas do cuida-

do da prole e, por outro, estão liberadas porque as convenções que lhes atribuíram um "lugar da mulher" (eminentemente o espaço doméstico) foram criadas levando em consideração a vida reprodutiva. De certa forma, as mulheres envelhecidas podem sair de casa porque estão fora do "mercado" competitivo das relações amorosas heterossexuais, que colocou o comportamento da mulher como depositário da honra do homem. Levando em conta o pressuposto apresentado por Miguel Vale de Almeida, que considera a masculinidade como continuamente construída, enquanto a feminilidade é essencializada e "naturalmente" reafirmada nas gravidezes e partos, podemos inferir que exista um entendimento de que na velhice aconteça uma perda de feminilidade. Talvez nas relações sociais, as mulheres idosas tenham essa liberação das obrigações colocadas às mulheres mais jovens: o recato que protege a si, a prole e a família lhes confere uma reputação, diferente dos homens, que na contrapartida têm sua fama fortemente marcada no público. Numa concepção de "masculinidade hegemônica"[4] , os homens podem sair mais e podem se relacionar sexualmente com mais mulheres, porque isso é uma marca da referência à virilidade, por exemplo. Essa concepção é, no entanto, também opressora, pois não admite que homens possam ser sensíveis e afetuosos sem serem afeminados, e cobra um perfil de garanhões prontos para o ato sexual como se fosse algo meramente instintivo ao homem (animal macho).

Em boa parte dos bailes organizados nos espaços de reunião de grupos de "terceira idade", as mulheres dançam entre si e a sedução não é a tônica dessa atividade e sim a alegria, o reviver os tempos de juventude, que obviamente, também remetem às expressões do corpo. Se existia uma idade para a sedução e para expressão da sexualidade, essa geração de homens e mulheres idosos(as) das últimas décadas a questionaram e provaram nos seus comportamentos que não, mesmo que estejamos ainda sob um suposto paradigma de comportamentos de gênero e geração.

---

4 Almeida assim conceitua: "A masculinidade hegemônica é um modelo cultural ideal que, não sendo atingível por praticamente nenhum homem, exerce sobre todos os homens um efeito controlador, através da incorporação, da ritualização das práticas da sociabilidade quotidiana e de uma discursividade que exclui todo um campo emotivo considerado feminino; e que a masculinidade não é simétrica da feminilidade, na medida em que as duas se relacionam de forma assimétrica, por vezes hierárquica e desigual. A masculinidade é um processo construído, frágil, vigiado, como forma de ascendência social que pretende ser" (ALMEIDA, 1995. p. 17).

As senhoras Neusa, Olga, Helena, Marilia e Edith, e o Sr. Marcos foram pessoas e fontes imprescindíveis para a realização deste artigo. Cada um com sua subjetividade, a sua maneira de reagir e resistir a falar de suas próprias experiências. A narrativa de fatos vividos na década de 1970, 1980 ou 1990 vinham em suas memórias recheadas de emoções do passado e reelaboradas com as reflexões do tempo que passou. As fontes orais são, como diz Alessandro Portelli (1996, p. 70), "campo de possibilidades expressivas". Portanto, não foi com a intenção de capturar um fato vivido, objetivamente, que os entrevistei, mas sim para realçar a subjetividade dos fatos e das fontes capazes de tornar valorosos os acontecimentos e, em especial aqui, as redes discursivas sobre envelhecimento.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si:* Uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Ed. Fim de Século, 1995.

CAMARANO, Ana Amélia. Mulher idosa: suporte familiar ou agente de mudança? *Revista Estudos Avançados.* São Paulo, v. 17, n. 49, set./dez. 2003.

DEBERT, Guita G. *A reinvenção da velhice.* São Paulo: Edusp/Fapesp, 2004.

FOUCAULT, Michel. O Sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault:* uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *A verdade e as formas jurídicas.* 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

GUEDES, Neusa. "A construção de um caminho (Resgate histórico: tropeços e passos a caminho de acertos)". In: GRÜNEWALD, Virgínia (org.). *NETI:* A construção de um caminho na Gerontologia. Florianópolis: Editora Copyflo, 1997.

MINOIS, Georges. *História da velhice no Ocidente*: da Antiguidade ao Renascimento. Lisboa: Teorema, 1999.

MOTTA, Alda Britto da. Gênero e geração: de articulação fundante a "mistura indigesta". Trabalho apresentado no VI Simpósio Baiano de Pesquisadoras sobre Mulheres e Relações de Gênero, 2000.

NOLASCO, Sócrates. A desconstrução do masculino: uma contribuição crítica à análise de gênero. In: NOLASCO, Sócrates (org.). *A desconstrução do masculino*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos. *Revista Tempo.* Rio de Janeiro, v. 1. n. 2, dez. 1996.

_____. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína (org.). *Usos & abusos da História Oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SALGADO, Marcelo. *Velhice, uma nova questão social*. 2. ed. São Paulo: SESC-CETI, 1982. Biblioteca Científica. Série Terceira Idade.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul/dez. 1995.

_____. Experiência. In: SILVA, A.; LAGO, Mara C. de S.; Ramos, T. (org.) *Falas de gênero*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999.

SOIHET, Raquel. Zombaria como arma antifeminista: instrumento conservador entre libertários. *Revista de Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 13. n. 3, 2005.

VOLDMAN, Danièle. A invenção do depoimento oral. In: FERREIRA, Marieta de M.; AMADO, Janaína (org). *Usos & abusos da História Oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

Resumo: O presente artigo mostra, através de fontes orais e escritas, como se criaram redes discursivas sobre envelhecimento nas três últimas décadas do século XX. O movimento de três décadas, que retira velhos(as) da invisibilidade, passando pelos vários eufemismos da velhice, até chegar ao idoso ativo e saudável, passou por uma série de construções envolvendo políticas públicas, associações, legalizações, produções acadêmicas e interesses econômicos, bem como o próprio envelhecimento populacional. Ainda, mulheres vivem mais que os homens e as experiências revelam diferentes relações que constituem os gêneros na velhice.

Palavras-chave: envelhecimento; gênero; fontes orais.

Problems of gender and generation in the production of discourse on aging in the last three decades of the twentieth century

Abstract: This article shows, through oral and written sources, but also by networks discourse on aging in the last three decades of the twentieth century. The movement of three decades of invisibility removes old, through the various euphemisms for old age until the elderly healthy and active, went through a series of buildings involving public policy, associations, legalization, academic productions and economic interests as well as the aging population. Also, women live longer than men and experience show different relationships that are the genres in old age.

Keywords: aging; gender; oral sources.

Narrativas de uma imigração esquecida: imagens, escolhas e percursos da imigração de mulheres brasileiras na Itália

Luís Fernando Beneduzi*

A figura da mulher brasileira tem ocupado o lugar do exótico e tem vivido um processo crescente de sexualização no imaginário europeu contemporâneo, como relata Pontes (2004) referindo-se à imagem das brasileiras na mídia portuguesa. Em um importante percentual, os trabalhos hodiernos que discutem as experiências de vida e/ou estruturam uma análise de pesquisa qualitativa, enfatizando narrativas sobre o quotidiano, têm relatado casos e situações de fronteira, envolvendo a prostituição, a criminalidade, os jogos de afetividade, ou seja, o sexo como instrumento de ascensão social e/ou integração na comunidade de acolhida (Machado, 2004; Piscitelli, 2008; Leonini, 2004). Segundo Piscitelli (2007), a década de 1990, na Itália, será caracterizada por um forte crescimento na circulação de mulheres estrangeiras que ofereciam prestações sexuais, sendo que as brasileiras ocupavam predominantemente os espaços fechados, em um nível social intermediário da prostituição.

O fenômeno imigratório brasileiro, na Europa, considerando as temáticas de pesquisa, está marcado pela ilegalidade, pelo desvio. De uma certa maneira, os estudos de caso não deixam de seguir um filão temático que se sedimentou no senso comum europeu e acabou pouco a pouco ocupando o lugar da complexidade do real, a partir de um conjunto de representações estereotipadas e simplificadoras da experiência de

* Professor de História e Instituições da América Latina da Università Ca' Foscari di Venezia, Itália.

expatriação. Efetivamente, pensando no caso específico da Itália, quando se fala em Brasil – e os noticiários atuais reforçam essa imagem – salta à mente o efeito da prostituição, sendo atualmente enfatizada aquela de transexuais. O caso clamoroso que chamou a atenção da mídia para esse submundo, ocupado em grande parte por imigrantes provenientes do Brasil, está vinculado a um misto de drogas e de encontros com transexuais que envolveu o hoje ex-presidente da Região Lazio, Piero Marrazzo.

Percebe-se que essa representação sobre a brasilidade está vinculada objetivamente a fragmentos do real, que são montados e agrupados em um processo de elaboração de um determinado olhar lançado à experiência vivida. Como afirma Baczko (1991), as representações da realidade social partem de um caudal simbólico que funciona como o núcleo duro de seu processo de sedimentação, habitando os recantos mais profundos de sua existência concreta e, finalmente, sendo parte viva e criativa na construção do próprio real, tal como ele é percebido social e individualmente:

> Estas representações da realidade social [...] inventadas e elaboradas com materiais tomados do caudal simbólico, têm uma realidade específica que reside em sua própria existência, em seu impacto variado sobre as mentalidades e os comportamentos coletivos, nas múltiplas funções que exercem na vida social. [...] todo poder se acerca de representações, símbolos, emblemas etc., que o legitimam, o engrandecem e que necessita para assegurar sua proteção (Baczko, 1991, p. 8).

Essa ênfase nos estudos relacionados ao desvio que caracteriza as pesquisas sobre a imigração brasileira contemporânea na Europa está permitindo justamente a discussão desses estereótipos sedimentados e enraizados no imaginário europeu. Todavia, abre pouco espaço para trazer à luz a complexidade do próprio fenômeno imigratório, o qual também é constituído por grupos que decidem emigrar como uma escolha de ascensão social ou como a concretização de um sonho: pessoas que não partem empurrados por uma situação desesperadora, mas que analisam e projetam o próprio ato de emigrar.

Diferentemente dos estudos sobre a imigração europeia que chegou ao Brasil entre o final do século XIX e o início do XX – que se caracterizou por análises que faziam emergir narrativas sobre a vida dos imigrantes que

deram certo, tendo sofrido somente nas últimas décadas uma mudança no eixo de discussão – as pesquisas sobre a imigração brasileira contam as trajetórias daqueles indivíduos caracterizados pela singularidade do mundo da ilegalidade. Mesmo as imigrantes nordestinas estudadas por Piscitelli (2007), que se casaram com homens italianos, trazem consigo a marca do mundo da prostituição, ambiente – no Nordeste brasileiro – onde conheceram seus maridos. Essas mulheres já trazem em seus corpos as marcas do estigma que deverá ser afrontado em âmbito doméstico, com os membros da família alargada, e na esfera social, entre amigos e conhecidos.

Procurando complexificar a realidade de análise sobre a imigração hodierna na Europa, que se caracteriza por diversas perspectivas econômicas, mas também sociais e culturais, busca-se perceber quais são os elementos detonadores, entre mulheres da classe média brasileira, do "desejo de emigrar", que tipos de representações elas tinham construído sobre a Itália no momento anterior à imigração e como essas imagens vão se reelaborando em um confronto com a realidade da "chegada". É importante ter presente que a decisão de emigrar das entrevistadas foi fruto de uma escolha pessoal e que a partida específica para a Itália esteve marcada por uma análise de diferentes espaços de imigração, sendo a preferência determinada por estratégias individuais que significavam aprimoramento profissional e apoio logístico.

Antes de continuar, deve-se fazer uma breve apresentação das duas informantes que servirão de cicerones nesse caminho pelos meandros de uma imigração "comum", a qual retrata os anseios de uma camada média da população brasileira. Inês (AHE) e Helena (VBK) – nomes que utilizaremos para denominar as depoentes – são naturais do Sul do Brasil, a primeira de Santa Catarina e a segunda do Rio Grande do Sul, e ambas possuíam instrução superior e um emprego estável quando decidiram emigrar. Poder-se-ia dizer que a situação econômica das duas era boa e estável, melhor no caso de Inês, que poderia ser qualificada como uma mulher de classe média alta. Não foi uma necessidade econômica que as empurrou para a emigração, mas a busca de uma transformação na vida – em um caso, como fruto de uma experiência anterior de emigração, na esteira de uma paixão, em outro, como a ação do acaso em uma elaboração involuntária da partida.

O leitor pode se perguntar sobre quais são as possibilidades de elaboração de uma cartografia do real considerando apenas duas histórias de

vida, como elas podem dar conta da complexidade das relações sociais e como elas podem trazer à luz elementos que norteiam um fenômeno amplo como os processos imigratórios internacionais. Nesse sentido, é importante perceber que a narrativa de cada trajetória do vivido transcende à esfera individual/pessoal e constitui-se em uma janela para molduras de referência que clarificam uma realidade mais extensa, na qual o entrevistado está inserido. Os fragmentos narrativos que serão apresentados no texto, como se poderá notar, oferecerão – no bojo dos processos individuais de imigração – o reflexo de ideias-imagens que iluminam uma experiência coletiva dos sentimentos e das expectativas que norteiam as migrações internacionais: Inês e Helena, ao falarem de si, falam, também, de seus grupos sociais e de seus círculos culturais e afetivos. O elemento narrativo é forjado por unidades indivisíveis que se presentificam no ato da comunicação da vivência do informante (ALBERTI, 2004). Com efeito, a extrapolação da pessoalidade se realiza a partir desses componentes narrativo-imagéticos que demarcam um sentido de pertencimento geracional, profissional, social, de instrução. Certamente, essas molduras que são utilizadas como expressão da experiência individual evidenciam elementos que inundam o espaço das subjetividades: sensações, representações, percepções, sentimentos.

Por outro lado, como premissa nesta leitura de percursos imigratórios, e no trabalho com os *History Tellers*, entende-se que a experiência do imigrante se constitui em um espaço-tempo de transformação e de reconstrução mnemônica da história de vida pessoal, sendo o presente do sujeito entrevistado um componente fundamental para a estruturação de sua leitura do passado. Como afirma Grele (2007), a fala do entrevistado é direcionada para o presente e, ao mesmo tempo, na medida em que narra o passado, revela-o a partir da realidade que o circunda. Dessa forma, as falas das imigrantes brasileiras estarão marcadas por duas realidades que se entrecruzam e se contrapõem.

No que se refere ao contexto social, o momento em que as entrevistas foram feitas coincide com o início de um processo de crescimento de uma ideia negativa da figura do extracomunitário[1], a representação

1 Para uma discussão sobre o processo de negativização do conceito de "extracomunitário", remete-se a Beneduzi, 2009.

negativa do estrangeiro, do outro: o imigrante. Desde os anos noventa do século XX, a sociedade italiana é assediada televisivamente com os desembarques de imigrantes, primeiro de albaneses nas praias da Puglia (região que se encontra na parte sudeste da península) e, sucessivamente, de norte-africanos no sul da Sicília, eventos que são continuamente associados ao aumento da criminalidade e da falta de segurança pública. Diferentemente, com relação à esfera privada, a vida pessoal das entrevistadas se apresenta em um período muito positivo e elas se sentem, em graus diferentes, em um momento de serenidade e realização.

Um outro elemento importante, que caracteriza as entrevistas como um todo, é a forma como o grupo de entrevistadas, que não é composto unicamente por brasileiras, foi sendo construído. Não se organizou uma seleção anterior de indivíduos passíveis de serem entrevistados, mas se tomou a decisão de caminhar ao longo de uma rede composta pelas amizades construídas pelas próprias informantes. Cada uma das mulheres que participava da pesquisa indicava uma ou duas outras mulheres que estivessem dispostas a participar. Com esse procedimento, pôde-se ter acesso a uma rede de relações que extrapolava a clássica versão de entreajuda entre imigrantes de uma mesma localidade ou Estado Nacional.

O grupo que pouco a pouco se delineou era caracterizado por diferentes interesses, muitos deles vinculados ao lazer, local por excelência dos encontros e espaço-tempo onde essas mulheres travavam conhecimento. Por exemplo, Inês foi a pessoa que inseriu Helena na pesquisa e as duas tiveram o primeiro contato em um curso de florais de Bach. Dentro de suas dessemelhanças, essas mulheres apresentavam um perfil bastante homogêneo, inerente aos interesses que circundavam a rede e que as ligavam, mesmo que em maneira transversal. Todas elas chegaram de seus países (na América Latina) depois de terem concluído seus estudos universitários, eram provenientes de famílias de classe média ou classe média alta, viviam legalmente no país, não participavam de associações ou grupos de imigrantes e gozavam de uma boa integração social, mesmo que todas, de maneiras diferentes, analisassem criticamente a relação entre a sociedade italiana e os imigrantes.

Repercorrendo a experiência imigratória: entre férias e partidas, a chegada

O percurso imigratório de Inês e de Helena tem início com um sentido de deslocamento transitório, de uma viagem, não de uma transferência definitiva para o exterior. Seja o caso de Inês, que tinha um sonho acalentado desde a adolescência de morar fora do Brasil, seja o caso de Helena, que embarca como acompanhante na viagem de estudos de uma amiga, a ideia era partir e retornar. De fato, vai ser a própria dinâmica da viagem que irá produzir a ampliação da permanência, a qual – mesmo tendo presente que Inês não a concebe ainda como definitiva – estrutura-se em um enraizamento na sociedade de acolhida.

Não é por acaso que o processo de transformação acontece no transcorrer da viagem, visto que essa vivência, como afirma Leed (1992), compõe um amplo território de metáforas que apresenta uma diversidade de signos vinculados à mudança, à transição e à transformação. As representações da viagem – desde aquela última, a morte, passando pelas descobertas, pelo encontro dos mais diferentes ambientes desconhecidos, pelo espaço, pela peregrinação – trazem consigo uma perspectiva de renovação. Está-se diante de um encontro com o diferente, o novo, talvez o inusitado, e isso vai provocar repensamentos, reflexões – muitas vezes, a vivência produz uma revisão do próprio curso da vida pessoal. Na narrativa das entrevistadas, a experiência da viagem constituir-se-á no momento de construção de uma ideia de imigração possivelmente por um tempo indefinido, ou ao menos de prolongamento da estadia.

Na construção desse ato de deslocamento, o viajante acaba se deparando ao menos com três ações consequenciais: partir, transitar, chegar. O primeiro passo constitui-se no ato de partir, o que significa abandonar – em definitivo ou temporariamente – um ambiente conhecido, pessoas que estão próximas, relações afetivas, seguranças. Viver e/ou reviver esse momento requer uma reflexão sobre as coisas que ficam (ficaram) para trás, é necessário fazer um balanço sobre a situação circundante para poder tomar a decisão de seguir adiante ou para justificar o fato consumado. O sentido hodierno da partida está intrinsecamente vinculado às coisas/pessoas/situações das quais o viajante se despe, mergulhando em um confronto psicológico que percorrerá com ele toda a viagem e, às vezes, permanecerá mesmo depois da chegada: "A partida

contemporânea traz uma grande parte do próprio significado daquilo que é deixado para trás quando o viajor entra em uma situação moral e psíquica contrastante. A concepção da partida como 'fuga' da civilização" (LEED, 1992, p. 59).

Em um certo sentido, a partida pode estar vinculada a uma fuga, seja de uma situação desastrosa economicamente seja de uma realidade psicologicamente sufocante, sendo possível relativizar a noção de civilização, saindo de um confronto clássico com um de seus contrários, a natureza, e relacionando-a em uma dimensão de experiências culturais diferentes. Se a maior parte dos estudos sobre as "partidas" imigratórias constrói-se a partir da esfera econômica – o antigo ditado de *fare l'America* –, o caso específico das mulheres estudadas traz à luz outras motivações, marcadas pela dimensão psicológica e que conduzem a um deslocamento inserido em um contexto de elaboração de imagens e representações sobre a experiência presente, em contraposição com as expectativas de futuro. Partir não é apenas um ato obrigatório que envolve a sobrevivência, mas é uma ação acalentada e desejada, como princípio de um processo de realização pessoal.

Para Inês, a partida apresentou-se como algo inusitado e – ao mesmo tempo – como realização de um sonho que ela trazia consigo desde a adolescência. Nascida em Santa Catarina, de uma família bem colocada econômica e socialmente, vivia havia muitos anos em São Paulo, antes da imigração, onde era sócia em um escritório de advocacia. Ela traz à tona, durante a entrevista, esse ressentimento acumulado entre um casamento precoce, aos 18 anos, seguido do nascimento de duas filhas e de um divórcio aos 30 anos:

> Bom, essa decisão minha, ela nasceu praticamente de um sonho que eu tinha – desde adolescente – de morar fora do Brasil. É um sonho que eu achava que seria o máximo fazer essa experiência e por escolha – entre parênteses – erradas e precipitadas que eu tive, porque acabei casando com 18 anos – eu praticamente impossibilitei de realizar, para mim mesmo, esse sonho. E, depois de um casamento de 12 anos, no Brasil, do que resultam duas filhas, eu me separei e me divorciei, porque eu cheguei à conclusão que eu tava extremamente infeliz e aí eu comecei a me questionar: de ver o que eu queria fazer de minha vida, né,

> efetivamente, para ser feliz, o que eu achava que era importante (AHE, 2004).

Como parte de uma experiência comum ao seu grupo social, Inês ansiava por esse rito de passagem à vida adulta: a liberdade, um período de tempo fora do Brasil. No entanto, a não concretização desse desejo marcou-a profundamente, tanto que – terminado o casamento – ela não teve que pensar muito para concluir que retomar o seu sonho poderia ser um caminho "para ser feliz". A decisão da viagem está marcada por um presente caracterizado pela decadência, o final de um relacionamento de doze anos e um vazio existencial que impediam a entrevistada de perceber uma direção para sua vida. O seu drama pessoal acaba se constituindo no elemento movente ou propulsor para a saída do Brasil.

De qualquer forma, não é apenas a dimensão da perda que conduz Inês à Europa: a sua primeira partida e a escolha de seu primeiro destino estão entrelaçados com a descoberta de uma nova paixão. Logo depois do final de seu casamento, ela conhece – ainda no Brasil – um alemão e inicia uma relação. Quando ele retorna para a Alemanha, ela decide deixar tudo e seguir com ele, é a chance de estar com a pessoa que ela quer e – ao mesmo tempo – concretizar o seu sonho de morar no exterior:

> E aí, eu resolvi retomar essa ideia de ter uma experiência, de viver fora do país. Isso foi impulsionado, obviamente, por uma paixão que eu tive – de um alemão que foi pro Brasil [riso] que foi pra mim um encontro, né, assim muito forte – próprio logo depois da separação – um tempo depois, esse cara, ele acabou, eu vim atrás dele na Alemanha, fiquei com ele aqui [uh] – em Berlim (AHE, 2004).

Na primeira escolha de um destino no exterior, Inês leva em conta o coração, mas pode-se dizer que o fato de estar deixando o país acompanhada, tendo alguém que pode ajudá-la a construir os primeiros relacionamento na terra de chegada, cria uma sensação de segurança que permite mais facilmente tomar a decisão de partir. Contudo, essa relação dura pouco, porque logo os dois chegam à conclusão de que "não iria dar certo", e ela se encontra novamente em uma encruzilhada: continuar essa experiência fora do Brasil ou voltar para casa. Vai ser nesse momento que

a vinda para a Itália, sempre como uma experiência temporária, entra em seu horizonte de expectativas. De fato, ela conta que tinha duas possibilidades: uma prima que morava na Inglaterra e uma outra que vivia na Itália, em Florença. Mais uma vez o acaso – a primeira parente não estava em casa quando ela telefonou – faz com que Inês venha para a Toscana.

Chegando a Florença, em maio de 1999, Inês percebe que esse é efetivamente o lugar onde ela quer ficar. Ela fez, desde sua saída de Berlim, uma série de reflexões sobre o motivo de ter encontrado o rapaz alemão e ter deixado tudo para ir com ele para a Alemanha, e concluiu que o sentido de tudo o que acontecera era que ela devia, efetivamente, viver a sua experiência no exterior. Dentre as suas possibilidades de destino – pensando em um suporte familiar –, ela destaca que tinha Nova York, Londres e Florença, pois em cada uma dessas cidades tinha uma prima. Ao fim e ao cabo, a Itália acaba sendo escolhida por uma relação de empatia que se constrói desde o momento de seu desembarque.

No entanto, está-se diante de uma situação transitória, pois a entrevistada ainda está construindo uma ideia de emigração, considerando os prós e os contras de deixar o país e as consequências em âmbito familiar. Poder-se-ia dizer que essa é uma outra característica desse tipo de imigração: a construção de um processo efetivo de deslocamento, com reflexões que levam em conta, inclusive, uma experiência anterior no lugar que depois se escolhe como destino. Não se constitui em um fluxo migratório de grupo, pois são deslocamentos individuais, nem participa de uma rede de migrações internacionais, marcada pelas comunidades de entreajuda que vão se formando entre a terra de chegada e aquela de partida. Inês considera a presença de um parente, que pode servir de suporte e porta de entrada na nova sociedade, e a empatia construída desde sua chegada à Itália, pois a representação que ela tem do país está marcada por um estereótipo internacional que percebe os italianos como alegres, comunicativos, artistas:

> quando eu cheguei aqui na Itália, eu tive certeza que era pra cá que eu tinha que vir, que era o lugar, assim, que me encantava, que tinha... que era muito poético. Depois, eu me identificava com os italianos pela alegria deles, pela... […] pela disponibilidade, que... que são pessoas assim que eu de uma certa maneira achava que tinha ver com nossa característica de brasileiro, né, mais aberto (AHE, 2004).

No mesmo ano, em 1999, ela volta para o Brasil e começa a tentar construir a sua partida "definitiva", considerando o que essa decisão poderia comportar em termos afetivos e econômicos, tendo em vista as suas filhas e o seu escritório de advocacia. Aliás, o componente materno vai ser aquele que mais pesará na decisão, ou na demora de uma tomada de decisão, pois ela não concebia a ideia de deixar suas filhas no Brasil e ir viver sozinha na Europa. Em um determinado momento, ela quase aceita o pensamento de que não poderia emigrar, pois, afinal de contas, tinha duas filhas. Porém, logo em seguida, resolve que tudo é apenas uma questão de organização:

> obviamente, sair do Brasil, eu teria de trazer as minhas filhas, eu não ia deixar elas, entendeu... porque não tinha sentido, aliás, aliás, o fato de ter filhas foi um fato que eu adiei muito essa minha decisão, porque eu falava, bom, agora já não é mais o momento, porque eu já tenho filha, não é mais o momento, mas depois de vários questionamentos, eu falei: "Não, porque não é o momento", basta que eu me organize melhor, dá pra fazer também, né (AHE, 2004).

Tomada a decisão, a partida entra em uma nova fase, aquela do planejamento, pois como afirma a própria Inês, uma vez que estaria trazendo suas duas filhas, seria necessário que se organizasse tudo. Não querendo contar nada para ninguém, pois já se sentia muito pressionada pela família, ela começou a juntar dinheiro, colocou as filhas em uma escola italiana, em São Paulo, para que elas se acostumassem com a língua, com o ritmo, e para que entrassem no novo calendário escolar. E organizou um sistema de pagamentos de pró-labore com a sociedade da qual participava, que permitiria um rendimento depois da chegada na Itália.

Entretanto, nem todos os elementos da organização dependiam de sua ação pessoal, alguns estavam vinculados à boa vontade de instituições e de parentes. Não querendo emigrar ilegalmente, Inês tentou diferentes possibilidades junto ao consulado italiano para obter o visto de estudante, mas não obteve nenhuma solução. Diziam que ela não tinha idade ou que a sua formação não era compatível a uma continuidade de estudos no setor artístico, que era o que ela pretendia fazer.

Buscando estruturar sua chegada à Itália, entrou em contato com uma prima, aquela que a tinha recebido muito bem na outra estadia,

temporária. Quando falou em partir de fato para morar na Itália, as coisas mudaram e sua prima elencou uma série de problemas que inviabilizariam a sua viagem: visto, dificuldade para arrumar uma casa, sustento. Inês não se deixou abater, fechou a casa e partiu com as meninas para Florença: "Tranquei a porta praticamente da casa, com tudo dentro, e peguei um avião e vim pra cá, com as meninas" (AHE, 2004).

Esse relato sobre a sua partida, sobretudo nos momentos mais fortes de tomada de decisão, permite perceber, pelos constantes usos de reforçativos como "entendeu" e "né", o ato de rememoração que vai progressivamente se decodificando na fala do entrevistado, seguindo um processo de transformação da experiência em linguagem, como destacado por Alberti (2004). O uso desses elementos confirmativos apresenta, por um lado, como que uma espera de ratificação da lógica da narrativa por parte do entrevistador, uma demonstração de que ele está compreendendo a trama do raconto, por outro, pede o assenso diante das decisões tomadas. É importante destacar sobretudo essa segunda questão, tendo em vista que a quantidade dos usos de "né" aumentava diante de problemáticas que envolviam um conflito moral. Os reforçativos colocam frente a frente emissor e receptor, sendo ao segundo solicitado o assenso diante das escolhas feitas pelo primeiro: da viagem para a Alemanha, da decisão de abandonar tudo e emigrar, de levar as filhas consigo, de manter-se ilegalmente na Itália.

A necessidade de reforço na fala é muito menos presente na narrativa de Helena e, quando acontece, frui mais em uma busca de diálogo explicativo, de uma confirmação sobre a compreensão do processo que está sendo relatado. Na análise dessa diferença na estruturação dos intercalares da narração, podem ser observados alguns elementos que indicam uma explicação para essa diversidade, marcados pela idade e pela vivência familiar, por um grau de maturidade emocional e afetiva diferenciados. Enquanto Inês tinha 37 anos no momento da entrevista e uma adolescência interrompida por um casamento prematuro, Helena já tinha 53 anos e, quando chegou pela primeira vez à Itália, em 1986, era solteira. Percebe-se também, na vida da catarinense, uma forte influência familiar, a qual é destacada em todos os momentos de decisão; diferentemente, a imigrante gaúcha não menciona em momento algum a busca de um conselho familiar ou a intromissão de parentes no período em que maturava sua decisão de viver na Toscana.

Em um certo sentido, a partida de Helena coincide com aquela de Inês, tanto no que se refere à casualidade da primeira partida quanto no que se relaciona ao planejamento da emigração definitiva. A segunda entrevistada chegou à Itália em um momento muito diferente, no que tange, sobretudo, aos preconceitos com relação aos imigrantes, em 1986, e teve uma experiência muito mais tranquila nesse sentido. Natural de Passo Fundo, Helena era professora pública de Educação Artística, em Porto Alegre, e oferecia cursos relacionados com a sua área na Casa de Cultura Mário Quintana. Ela também tinha seu apartamento, onde morava sozinha, mas não forneceu informações sobre a sua vida afetiva e/ou familiar antes do deslocamento para a Itália.

A gaúcha não havia planejado uma viagem para o exterior, tampouco para a Península Itálica; efetivamente, essa ideia não estava presente em seu horizonte de expectativas, o seu destino parecia ser a rotina de seu dia a dia porto-alegrense. O elemento propulsor está em um convite feito por uma amiga, que estava organizando uma viagem de estudos para a Itália. Em uma conversa entre as duas, a amiga pergunta se ela não gostaria de ir junto, e em uma resposta irrefletida, Helena diz que sim:

> Tudo começou mais ou menos assim, de brincadeira. Eu trabalhava com uma guria que estava terminando a escola de artes e queria continuar seus estudos, queria fazer um curso de aprofundamento no exterior. Procurou alguma coisa e achou a Itália como aquilo que lhe agradava naquele momento. Enquanto estava preparando tudo, me disse assim: "Tu vens também"? Eu disse: "sim", mas sem nenhuma convicção, não me passava pela cabeça a ideia de fazer uma viagem a um lugar tão distante, por nada. Eu disse de brincadeira (VBK, 2004)[2].

O tempo foi passando, Helena foi fazer o passaporte, sempre a convite da amiga, mas tudo ainda estava muito nebuloso, ela não se imaginava deixando tudo e partindo para a Itália. Somente na fase posterior,

2 Helena preferiu conceder a entrevista em italiano, pois afirmava que conseguia se expressar melhor na nova língua, tendo perdido um pouco a fluência em português. Dessa forma, os fragmentos apresentados são uma tradução feita pelo autor, partindo do texto original.

quando sua amiga disse que deveriam comprar a passagem, é que ela percebe que a viagem é algo concreto e que está se encaminhando para uma experiência no exterior. Também nesse caso, torna-se necessário um planejamento e uma organização da vida profissional, tendo em vista que a entrevistada era funcionária pública e sócia em uma confecção.

Como relata a depoente, todo o processo aconteceu por acaso, como se fosse um jogo, como se tudo fosse fruto da projeção de um período hipotético de férias. No entanto, o momento da compra de uma passagem anual desconstrói a imagem de fábula que circunda a história e coloca-a no plano do real: a viagem tem início de fato. Helena pede um período de licença na Secretaria de Educação do estado do Rio Grande do Sul, termina a sociedade que tinha na confecção de vestidos e aluga o seu apartamento. Nesse momento, dá-se o início de seu trânsito, ou de seu primeiro deslocamento, já que sua partida não termina nesse momento.

A primeira viagem de Helena estrutura-se como uma grande epopeia, no melhor estilo das narrativas gregas, pois qual Ulisses que se encaminha com dificuldade para Ítaca, enfrentando uma travessia que parece não ter fim, ela dá início a um trânsito que dá a impressão de ser infinito. Como ela mesma raconta, devido às dificuldades de *overbooking*, muito comuns naquele período, ela vai passar diversos dias em viagem, desembarcando em diferentes cidades:

> Para partir e para chegar aqui, tivemos que passar por Portugal, onde eu tinha um amigo, que tinha vindo antes e que estava ali. Então, tivemos um pouco de férias. Ficamos ali por um período, até que tivéssemos um voo para chegar aqui, em Florença. Depois, tivemos que ir para Madri e, depois de Madri, viemos para Florença. Então, passando por esses dois lugares, onde ficamos por uma semana, eu observei um pouquinho como eram as coisas em, assim, muito *en passant*. Quando cheguei em Florença, aahh, me sentia como se tivesse chegado em casa, um lugar maravilhoso. Fiquei tão emocionada com essa coisa. Mas por muito tempo! Todos os dias – ai ai – era quase como se eu tivesse retornado em um lugar maravilhosos e vivia então aquela alegria, assim, que estava presente em mim, que eu não conseguia entender de onde provinha. Era de fato uma coisa interior, assim, muito grande (VBK, 2004).

A narrativa da primeira partida de Helena ilumina alguns elementos que funcionam como tropos de uma literatura de viagem, a qual apresenta o momento de trânsito como ampliação dos conhecimentos do viajor, tendo em vista o contato com a diferença e, ao mesmo tempo, como transformação de suas qualidades intelectuais. Nesse processo, como vai acontecendo na medida em que a entrevistada percorre e/ou repercorre sua trajetória, o deslocamento assume pouco a pouco o espaço de mudança, a travessia constitui-se na sedimentação e na construção/concretização da viagem:

> A viagem altera a relação do viajante com o lugar, e o que se deve compreender é como essa transformação da relação com o mundo, operada pela viagem, influencia a mentalidade, a personalidade, as relações do próprio viajor (Leed, 1992, p. 77).

Assim como Inês, também Helena vai construir uma perspectiva de emigração ao longo da sua primeira viagem. A interação entre as diferentes fases dos seus deslocamentos permite perceber o fermento de mudança que a experiência da travessia e as experiências na travessia trazem consigo. Retornando à discussão sobre as vivências do presente do entrevistado, percebe-se que o movimento físico e o contato com outras realidades culturais exercem um grande poder no processo de leitura que o viajante elabora sobre o seu próprio percurso; no caso das entrevistadas, construiu o seu desejo de emigrar:

> Este exame dos momentos fundamentais da viagem – a partida, o trânsito e a chegada – busca construir uma imagem aceitável da força e do poder exercidos pela mobilidade territorial sobre a psique humana, sobre as concepções do eu, do outro e das relações humanas (Leed, 1992, p. 77).

Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o processo de transformação que irá conduzir à chegada, para Inês, inicia-se quando de seu primeiro contato com Florença, mas realiza-se, efetivamente, em sua segunda vinda, no momento em que começa um relacionamento com um jovem italiano, compra casa e conclui (ao menos temporariamente) o seu trânsito. Para Helena, a chegada também comportará uma nova partida, pois tem

início com o primeiro contato, quando também conhece um italiano, mas termina – depois de uma tentativa de viverem juntos no Brasil – com um casamento e uma estabilização em San Giovanni Valdarno, província de Arezzo.

Entre o sonho e a experiência: algumas leituras sobre a terra de chegada

O processo de imigração constrói, inexoravelmente, ao menos duas leituras possíveis sobre a terra de chegada: uma marcada pela experiência indireta de imagens e narrativas que chegam aos sujeitos através de diferentes expedientes (amigos, meios de comunicação), mesmo antes que eles maturem uma ideia de partida, e outra assinalada pelo contato físico, pela vivência direta com o país de imigração. Nas duas situações está-se lidando com representações que vão se construindo através de fragmentos do real, sejam eles relativos a informações de segunda mão ou a experiências efetivas do espaço. No primeiro caso, levando em consideração a relação que se estabelece entre o presente e a memória, o indivíduo, na medida em que se encontra desestimulado com relação ao seu entorno, percebe o novo lugar com uma lente de encantamento, com os óculos que usa o viajante para observar a sua viagem, que enxerga em um contraste com a representação produzida mentalmente (Brilli, 2006). No segundo caso, percebe-se um processo de alteração, o qual, mesmo não criando o desencanto, progressivamente conduz a uma leitura crítica da realidade: o viajante passa a ser imigrante.

No momento da partida, como relatado tanto por Inês quanto por Helena, a ideia de viajar para a Itália traz consigo a dimensão de uma busca de descanso, de um período de férias. Procura-se romper com a rotina e com um quotidiano marcado pelo desencanto, pela mesmice, pelos sonhos irrealizados, para viver, dessa forma, novas experiências, concretizar novos desejos. Nesse sentido, a Itália – considerando as representações que circulam internacionalmente – parece o lugar ideal para a busca da felicidade e da serenidade, como já diziam os peregrinos do famoso "*viaggio in Italia*", percurso formativo obrigatório para todo jovem de boa família, entre os séculos XVI e XIX.

Inês oferece alguns indícios dessa percepção extremamente positiva da península quando comenta os sentimentos que a fizeram se sentir

tão bem em uma primeira estada na Itália e, ao mesmo tempo, as possibilidades que se apresentariam, no momento em que ela estivesse vivendo naquele país. Por um lado, como relata, a população italiana se assemelha muito àquela brasileira, porque as pessoas são abertas, expansivas, disponíveis; por outro, viver na Itália ofereceria uma ocasião ímpar para um aprofundamento da história da arte, outra ideia-imagem relacionada à terra de Raffaello e Michelangelo:

> a ideia da dona Inês era chegar aqui e fazer um curso de história da arte, fazer um curso assim, já que eu vinha pro berço do renascimento. Eu falei: "Bom, vou fazer um curso, vou mergulhar numa coisa do renascimento, de arte, de etc. (AHE, 2004).

Também para Helena, com a primeira viagem, esse maravilhamento não se desfaz, pelo contrário, como ela diz, tudo era emocionante, fascinante, produzia uma sensação de viver efetivamente um sonho. Está-se ainda diante da rememoração de um viajante, mesmo tendo claro que em toda a narrativa das imigrantes é constante a construção de uma justificativa para as escolhas feitas, e a leitura da experiência vivida na nova terra ainda apresenta a força das representações construídas no momento anterior à saída do Brasil. Como dizia o viajante Creuzé de Lesser, relatando sua viagem pela Itália no início do século XIX, o viajor enxerga com dinâmicas mentais que estão presentes enquanto representações apriorísticas ao fato concreto da partida e do trânsito:

> Os viajantes que descreveram a Itália, que vieram neste país para contar uma viagem e com a determinação de encontrar e pintar todo tipo de beleza, normalmente começaram a prefigurá-la na imaginação, depois a admirá-la; trata-se de pessoas que colocaram um par de óculos verdes e, dessa maneira, viram tudo verde (Brilli, 2006, p. 371).

Junto a esse olhar, um outro elemento bastante relevante na construção desse deslumbramento dos primeiros tempos é caracterizado pela sensação de liberdade e renovação que a nova situação permite. De uma certa maneira, o imigrante – deixando suas relações na terra de partida, assim como os seus problemas – contempla esperançoso uma nova vida e um novo "eu" que se descortinam em sua frente. Existe uma grande

sensação de aprendizagem, de transformação, de movimento, que impede, inclusive, de construir apreciações objetivas, como, por exemplo, no que se refere à esfera laboral, sobre o tipo de trabalho que deixa na terra de partida e aquele que se começa a fazer no país de destino. Em Florença, Helena se sente feliz trabalhando vinte e quatro horas por dia e recebendo somente casa e comida, como não se sentia quando trabalhava como professora pública em Porto Alegre.

Analisando a situação de uma maneira mais "objetiva", surge de maneira espontânea a pergunta: como ela podia se sentir realizada com uma situação profissional e de status social tão piorada? Um indício possível para se vislumbrar uma resposta pode ser encontrado nessa sensação de liberdade, fortemente descrita por Helena, no fato de não se existir burocraticamente:

> Quando cheguei aqui, a possibilidade de ser invisível era uma coisa maravilhosa, ou seja, não tendo um número, nenhum número, não tendo necessidade de uma conta corrente, de correr para lá, de pagar isso, o cartão e todas essas coisas. Esta liberdade de não ser é tão maravilhosa, depois de um pouco todas essas coisas são necessárias e então começa a pesar (VBK, 2004).

A Itália estava se construindo como o mundo das brincadeiras, o trabalho não deixava de ser um jogo necessário para a subsistência, mas não estava marcado pela burocracia que envolve as relações trabalhistas. De fato, não existiam relações formais, ela vivia uma troca, oferecia aquilo que possuía, a força de trabalho, e ganhava como compensação os meios para a sua subsistência e a possibilidade de manter o contato com o lugar mágico que havia descoberto. Enquanto o Brasil era o lugar da falta de tempo, da opressão de um ritmo acelerado de atividades que não faziam parte de suas escolhas pessoais, mas de obrigações, a Itália era o espaço do lazer, onde se podia fazer as coisas que se tinha vontade. A nova experiência produz, também, um olhar crítico sobre a vivência anterior, as relações se tornam ainda mais opressivas, não se consegue compreender como se conseguia suportar uma existência tão escravizada por uma repetição monótona de atividades e pelas regras:

> Esta coisa me oprimia tanto antes e, então, essa liberdade aqui era uma coisa maravilhosa, tudo era maravilhoso… isto é, eu era eu e

> tinha o meu nome e basta... não tinha números, não tinha nenhum compromisso, não... com uma liberdade muito grande. Internamente, eu sentia muita falta disso, como eu tinha chegado em um ponto assim, de ter todos aqueles compromissos [sic] como eu me libertei. Ter a jornada disponível para fazer aquilo que se tem vontade, eu não tinha no Brasil. Eu tinha um ritmo tão estressante, nem mesmo nas férias me acontecia uma coisa igual (VBK, 2004).

Inês, mesmo não apresentando uma reflexão sobre a sua vida antes e depois da partida, apresenta um quadro de contraste entre o seu dia a dia em São Paulo e a nova experiência de vida no campo. Na sua descrição do lugar que sua prima encontrou para que ela ficasse hospedada, próximo à cidade de Florença, ela constrói a imagem de um espaço bucólico, rural, também a representação de um tropos de liberdade:

> um apartamento num agroturismo, num lugar lindíssimo que tem ali, perto de *Comeana*, praticamente é *Comeana*, onde tem *Artiminio*, próprio ali pertinho de Firenze, que é na campanha, mesmo, assim, no campo, de uma... se chama *Villa Vittoria*, onde eles têm plantação de oliva e de vinho, etc... E eles tinham feito esses apartamentos pra estrangeiros mesmo, pra ficar pouco tempo, pra contratos que venciam a cada 6 meses, que eram interessantes pra eles, né, e pra mim também (AHE, 2004).

Pela descrição da paisagem e com um pouco de conhecimento da Toscana, pode-se imaginar um espaço no alto de uma colina, circundado por oliveiras e vinhedos, em um retrato de paz e tranquilidade, em harmonia com a natureza. Obviamente, isso se constituía no extremo oposto de São Paulo, metrópole frenética, representada pelo movimento de pessoas, de carros, de máquinas, senhora de um vai-e-vem constante. Nesse novo espaço, certamente muito custoso, ela inicia sua nova rotina, em um novo ritmo, na terra de acolhida. Parece que tudo está se ajustando, pois mesmo as filhas, que no início se sentiam perdidas no novo ambiente, com saudades do Brasil, começam a se adaptar e a construir novos relacionamentos.

Esse momento de trânsito é ainda marcado por uma outra experiência positiva, que aumenta a sensação de satisfação com relação à nova

realidade, o encontro de um companheiro. As duas entrevistadas, logo depois de sua chegada em Florença, conhecem a pessoa com a qual passam a viver. No caso de Helena, será o seu professor de ioga, conhecido quando ela começa a organizar o seu dia a dia em Florença, retomando as atividades agradáveis que estava habituada a realizar em Porto Alegre. Já Inês encontrará seu companheiro em uma danceteria, quando ela decide sair para dançar, rompendo com a sua rotina de dona de casa. Esses encontros serão muito importantes para ambas, pois conduzirão a um processo de mudança na condição das duas mulheres, encaminhando sua estadia transitória em direção a uma efetiva chegada.

Depois desse encontro, Inês retorna ao Brasil apenas para apresentar o seu futuro marido aos familiares, pois em pouco tempo eles tomaram a decisão de contrair matrimônio, uma vez que logo depois que se conheceram, por causa do término do contrato de locação do apartamento de Inês, foram viver juntos, na casa do companheiro. Diferentemente, Helena ainda retornou ao Brasil, pois sua situação profissional não tinha sido resolvida e a sua licença havia terminado. Em um primeiro momento, tentam viver juntos em Porto Alegre, mas por questões financeiras e por uma forte não-adaptação, ele retorna para a Itália. Acabam se casando por procuração, pois uma informação errada faz Helena pensar que com o casamento ela poderia se transferir para a Itália sem perder o emprego. O mal-entendido acaba se resolvendo, o casamento a distância não serve para a manutenção do cargo e ela larga tudo no Brasil, viajando definitivamente para Florença.

Nessa segunda fase, quando terminam "as férias" e tem início a vida real, quando elas tomam consciência de que a viagem de fato terminou e que elas chegaram ao destino final, percebe-se um processo de transformação nas representações que elas constroem sobre a Itália e nas próprias comparações entre a terra de partida e aquela de chegada. Inês expressa abertamente essa mudança em sua percepção do italiano, quando, falando de seu marido, afirma que ele é uma pessoa muito querida, é um italiano diferente:

> porque ele é realmente, ele é muito querido, ele é, ele é, eu digo até que é um italiano diferente. Porque eu tinha essa ideia do italiano ser aberto, etc... Morando aqui, eu vi que não é nada disso. Que é muito diferente, entendeu. E... mas ele é assim, ele realmente é

> assim. Então, ele tem muito de brasileiro, assim, nessa abertura e nesse carinho, de ser chegado, assim, nas pessoas (AHE, 2004).

A vivência quotidiana foi rompendo algumas ideias-imagens que estruturavam uma representação da terra de chegada, na fase anterior ao contato direto como morador, não apenas como turista. Na realidade específica de Inês, a situação se apresenta em uma maneira muito mais dramática, pois ela convive com uma aceitação apenas formal de seu relacionamento por parte da família do marido, que, no caso da cunhada, acabou se transformando em um afastamento total. Em parte, isso está vinculado, segundo a sua percepção, ao fato de ela ser brasileira – muito embora as coisas tenham melhorado depois que o marido foi conhecer a sua família, mostrando, através das fotos, uma situação de bem-estar em que esta vivia. Certamente, nesse comportamento se evidencia uma representação muito negativa vinculada à mulher brasileira, a qual diminui com a tomada de conhecimento da boa situação econômica que goza a família da entrevistada. Além da questão da nacionalidade, a diferença etária – Inês é sete anos mais velha que o marido – e o fato de ela ser separada e com filhos têm um peso importante na avaliação negativa que é feita sobre ela.

Mais uma vez a experiência – neste caso vinculada ao vivido presente – afeta as expectativas e as percepções. A Itália começa a perder o seu encanto e o lugar de sonho começa a ser identificado com o Brasil. Ela, no momento da entrevista, estava chateada porque não conseguiria, por um erro da agência de viagens, passar as festas de final de ano no Brasil e comentava a sua vontade de retornar, para ir morar em Florianópolis. Todavia, entendia as dificuldades para a realização desse seu desejo, pois – por causa do tipo de trabalho que fazia seu marido – eles nunca conseguiriam ter um nível de vida igual àquele vivido na Itália. De qualquer forma, ela se lamentava da falta de eventos culturais, que absolutamente não imaginava quando estava no Brasil, de lugares de divertimento, que em São Paulo existiam em abundância, e do fato de os lugares não ficarem abertos até tarde, ao passo que no Brasil existiam lugares que nunca fechavam. Os fragmentos que compõem o seu novo quebra-cabeças com a imagem da Itália começam a apresentar algumas peças com uma coloração mais negativa sobre a terra de chegada.

Helena, de uma maneira menos acentuada e sem fazer explicitamente comparações, também apresenta um processo de alteração em seu modo de ver a sociedade italiana, sobretudo no que se refere à relação

com os imigrantes e à percepção da mulher brasileira. Como se comentou anteriormente, ela viveu um processo diferenciado, porque a imigração não era ainda um fenômeno importante, na Itália, nos anos 80, mas – mesmo assim – ela acusou essa diferença de percepção.

Uma questão destacada por ela, que se assemelha aos elementos que contribuem para a mudança na atitude mental de Inês com relação à terra de acolhida, refere-se aos estereótipos da brasilidade. O preconceito e as generalizações vinculados à representação construída na Itália sobre a mulher brasileira foram experimentados e observados pela entrevistada. Helena comenta as transformações que aconteciam em um diálogo corriqueiro, nos mais diferentes locais, quando o interlocutor tomava conhecimento de que falava com uma brasileira:

> depois de um pouco de tempo, este compreende que tu és estrangeira e pergunta: "de onde és? – "do Brasil" – a conversa muda completamente, muda completamente – é uma coisa que acontece com muita, muita frequência. Se tornam indiscretos, mal-educados, algumas vezes... é uma pessoa assim, educada, um minuto depois, mal-educada (VBK, 2004).

A entrevistada destaca, também, a relação de exploração que se constrói no bojo da sociedade da terra de chegada. Em sua fala, que diferencia os imigrantes temporários, que não fazem outra coisa senão pensar na terra que deixaram, e aqueles "definitivos", que buscam, como ela, construir uma nova vida, Helena apresenta como inquestionável o caráter exploratório da população autóctone, recordando que aqueles que decidem viver apenas para acumular dinheiro para retornar para seus países partilham de um mesmo raciocínio de exploração: "se tu vens para ficar por um período e acumular dinheiro. Ou seja, tu fazes a mesma coisa que eles, uma exploração, então, a relação é equilibrada nesta regra: eu te exploro e tu me exploras" (VBK, 2004).

Observa-se que a experiência marcada pela vivência quotidiana na terra de chegada provoca um processo de mudança no que se refere à percepção dessa terra. Se em um primeiro momento o imigrante está envolvido por um conjunto de representações, que participam de estereótipos internacionais, que classificam e dão a conhecer a sociedade de acolhida, posteriormente ele começa a adentrar nas vicissitudes mais profundas da

nova realidade e a perceber outros fragmentos do real, que conduzem a uma complexificação de sua análise e à relativização daquele seu pleno encantamento vivido nos primeiros tempos.

Considerações finais

No contexto das migrações internacionais contemporâneas, tem-se observado um progressivo aumento da participação brasileira, com um crescimento maior a partir da virada do milênio, e uma tendência a transformar a Europa em um importante centro receptor de imigrantes provenientes do Brasil. Dentro dessa realidade, são muito poucos os estudos que buscam dar conta de uma imigração "comum", não marcada pela ilegalidade ou pela criminalidade, uma imigração marcada por indivíduos de classe média que buscam a realização de aspirações pessoais, muitas vezes não pautadas explicitamente pelo elemento econômico. Certamente, mesmo quando a questão econômica se apresenta, ela não se constrói a partir de uma necessidade imperativa de partir para sobreviver.

A partida, fruto de uma escolha pessoal, de um planejamento, não se constitui especificamente em um momento de perda, mas a mente está já voltada para o destino final da viagem, analisando os benefícios que a experiência, pensada em um primeiro momento como transitória, pode comportar. Diferentemente dos processos imigratórios que implicam uma partida "obrigatória", por razões de sobrevivência, a separação da terra natal não é uma punição, pelo contrário, o deslocamento é concebido como um prêmio e a terra de chegada se apresenta como a imagem do espaço ideal para a realização dos sonhos.

Pouco a pouco, o trânsito se transforma efetivamente em imigração e a experiência que nasce como temporária assume uma dimensão, em teoria, definitiva, sendo que essa nova situação produz uma progressiva transformação na percepção que o ex-viajante tem sobre a terra de chegada. O lugar dos sonhos, imagem que contribui para a construção de sua decisão de partir, começa a ser corrompido por experiências diretas ou indiretas que promovem o encontro com uma alteridade negativa. Em alguns casos, essa "piora" no modo como o imigrante enxerga a sociedade que o acolhe promove um deslocamento espacial do seu lugar encantado, o qual acaba sendo encarnado pela terra de partida.

O fenômeno imigratório é um processo complexo, no qual se entrecruzam diferentes fatores econômicos, sociais e culturais, relacionados com os diversos grupos que se inserem no grande movimento das migrações internacionais. Nesse sentido, é importante dar voz, também, a uma imigração que não ocupa os meios de comunicação, pois não é composta por indivíduos que vivem à margem da sociedade, criando notícia, mas que – muitas vezes – se encontram "invisíveis" no seu interior. Contudo, também vivem a experiência do deslocamento, da xenofobia, da perda, mesmo que em formas menos midiáticas, mas não menos dolorosas, nas relações interpessoais que marcam a vida quotidiana. Descortinar essas facetas da imigração, retirando-as da sobra do esquecimento, é abrir um espaço mais plural nas discussões internacionais, permitindo a construção de um quadro mais representativo desse processo.

Entrevistas

AHE. Entrevista realizada por Luís Fernando Beneduzi em 8 de novembro de 2004, em Loro Ciufenna (Arezzo). Conservada no audioarquivo sobre as migrações entre a Europa e a América Latina (AREIA), Gênova.

VBK. Entrevista realizada por Luís Fernando Beneduzi em 16 de novembro de 2004, em Terranuova Bracciolini (Arezzo). Conservada no audioarquivo sobre as migrações entre a Europa e a América Latina, Gênova.

Referências bibliográficas

ALBERTI, Verena. *Ouvir contar:* textos em História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BACZKO, Bronislaw. *Los imaginarios sociales:* memorias y esperanzas colectivas. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1991.

BENEDUZI, Luis Fernando. Alguns lugares de memória do processo diaspórico: narrativas de mulheres brasileiras e argentinas na Itália contemporânea. *Revista Tempo e Argumento,* n. 2, v. 1, Florianópolis, 2009.

BRILLI, Attilio. *Il viaggio in Italia.* Storia di una grande tradizione culturale. Bologna: Il Mulino, 2006.

GRELE, Ronald. Introduzione. In: PORTELLI, Alessandro. *Storie Orali.* Racconto, immigrazione, dialogo. Roma: Donzelli Editore, 2007. p. VII-XV.

LEED, Eric. *La mente del viaggiatore.* Dall'Odissea al turismo globale. Bologna: Il Mulino, 1992.

LEONINI, Luisa. Sesso in Acquisto. Os clientes das prostitutas. Algumas reflexões a respeito de uma pesquisa sobre a prostituição em Milão. In: SCHPUN, Monica. *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 70-107.

MACHADO, Igor José de Renó. Afetividade e poder entre os imigrantes brasileiros no Porto. *Cadernos Pagu* [online] n. 23, 2004, p. 257-278.

PISCITELLI, Adriana G. Industria del sexo y mercado matrimonial: la migración brasileña hacia Italia en el marco del turismo sexual internacional. In: HERRERA, Gioconda; RAMIREZ, Jacques. (Org.). *América Latina migrante:* Estado, família, identidades. Quito: FLACSO, 2008. p. 231-257.

_____. Sexo tropical em um país europeu: migração de brasileiras para a Itália no marco do "turismo sexual" internacional. *Estudos Feministas,* 15(3), set./dez. 2007, p. 717-744.

PONTES, Luciana. Mulheres brasileiras na mídia portuguesa. *Cadernos Pagu* [online] n. 23, 2004. p. 229-256.

Resumo: A grande maioria das pesquisas que buscam discutir o processo imigratório feminino brasileiro na Europa tem dado ênfase a uma dinâmica caracterizada pela ilegalidade e pela "criminalidade". O objetivo deste artigo, parte de um percurso mais amplo de pesquisa que busca analisar as imagens de nação e as narrativas sobre a expatriação construídas por imigrantes argentinas e brasileiras, é discutir a experiência do processo imigratório vivida por mulheres de classe média, com um nível universitário de instrução, que decidem deixar o Brasil e procurar uma realização profissional, pessoal e/ou existencial no exterior. Neste caso específico, trabalhar-se-á com imigrantes brasileiras que vivem atualmente na Itália e que imigraram entre a década de 1980 e o início do novo milênio.

Palavras-chave: emigração brasileira; imigração latino-americana na Europa; memória; representação; identidade.

Narratives of a forgotten immigration: images, choose and percursos of a Brazilian women immigration in Italy

Abstract: Most research about the Brazilian female immigratory process in Europe emphasises a dynamic characterized by illegality and "criminality". The target of this paper, as part of a larger research track that tries to analyse images of the nation and narratives about the expatriation process from Argentine and Brazilian women immigrants, is to discuss the experience of the immigration process in middle class and university-educated Brazilian women that decide to leave the country and look for professional, personal or existential realization abroad. In this specific case, we will work with Brazilian women immigrants that are living in Italy and arrived there between the 80's and the beginning of the new millennium.

Keywords: Brazilian emigration; Latin America immigration in Europe; memory; representation; identity.

De hija a madre: la negociación de la identidad de género en una historia de migración desde Perú hacia Europa

Leslie Nancy Hernández Nova*

El origen de la memoria migratoria colectiva

Ciertas cosas no se saben hasta que no se escuchan las "malas lenguas". Esto mismo sucede con la visión de la "gente", lo que solloza, lo que narra cuando se pone en juego aunque también en entredicho. El tener que vivir – por ejemplo – una crisis económica implica dar una respuesta, una interpretación. La importancia que puede notarse con el estudio de las migraciones actuales a través de la historia oral no es el estudio de los fenómenos en sí, sino más bien de la subjetividad entremezclada a ellos; los eventos explicados a partir de sus actores, pues como recuerda Luisa Passerini "La historia oral, no obstante su nombre sugiera parcialidad, hace surgir la esperanza de una respuesta diferente" (Passerini, 1978, p. VIII).

Estudios actuales que recogen memorias femeninas de la diáspora peruana hacia Europa, principalmente hacia Italia (Hernández, 2006; Tamagno, 2005), muestran opiniones acerca de una crisis condivisible, pues éstas describen como la motivación principal de la decisión de emigrar la crisis económica de los años noventa, evento impreso en la memoria colectiva, comúnmente recordado por la sociedad peruana como el 'fujishoc'[1]: "Sobre todo en la última década [en los años 90's] con el

* Investigadora y docente del Departamento de Historia de la Università degli Studi di Torino, Italia.

1 En realidad se trata del Programa de Ajuste Estructural impulsado por el presidente Alberto Fujimori en 1990.

'fujishoc', el hecho de que el Perú esté [estaba] en una situación tremenda, tantísima gente ha decidido emigrar sobre todo por motivo económico, por una voluntad propria de superarse".[2]

Es así como lo describe Tamagno: "[...] la crisis de la década de los años 90's fue una de las peores que haya atravesado este país, donde los shocks económicos, aplicados por el Estado, casi arrastraron con la empobrecida clase media. En este periodo, apareció la extrema pobreza (como una nueva categoría), las diferencias sociales se ahondaron y las expectativas de vida se limitaron" (Tamagno, 2005, p. 334). Como diría Elena Poniatowska cuando recuerda la vida que se vive en México, Perú, Brasil, Argentina, Guatemala, El Salvador, Uruguay, Ecuador, etc.: "Los pobres son simplemente los otros" (Poniatowska, 2007, p. 97).

Existen otros aspectos que encaraman la decisión de emigrar en los movimientos actuales: la necesidad de vivir mejor desde el punto de vista de las condiciones de la mujer, casi siempre permeadas de carencias amplias y profundas, en el sentido más práctico y más subjetivo: la precariedad vivida en la esfera familiar, la desigualdad de género, la búsqueda de conocimiento e incluso la necesidad de un cambio drástico en la vida. En algunos casos, la selección migratoria entreteje por sí misma discursos con proyectos emancipatorios que hablan mucho del empeño de las mujeres para levantarse y mostrar al sexo opuesto sus capacidades. En muchos casos, la migración sirve para escapar de situaciones difíciles y de maltratos (físicos y psicológicos) vividos en el ambiente familiar. También en otros, es la distancia que procura la experiencia migratoria que da las condiciones para la negociación, para nuevas dinámicas en las relaciones de género.

Por otro lado, en el imaginario colectivo peruano encontramos imágenes de zonas de emigración que se difunden rápidamente y determinan los flujos a partir de preferencias: "Yo, por la información que tenía, Estados Unidos era la opción para mi esposo, porque él tenía su hermana allá. Pero la información que nos llegaba era que por la situación económica [Europa] estaba mejor que Estados Unidos. Inclusive en Perú, la gente en Perú dice: "Ya no quiero ir a Estados Unidos, mejor me voy a

2 De mi entrevista a Magdalena (pseudónimo elegido por la testigo), realizada en lengua española en Turín el 13 de enero del 2005-Archivo areia.

Europa"(ríe)".[3] La imagen de la dirección que emprende el éxodo peruano femenino se define y expande con una visión común: "irse para Europa". La declaración "me voy para Europa" muestra nítidamente que al territorio europeo se le percibe como un bloque único e indivisible. Según algunas narraciones de mujeres, generalmente primero se llega a España y de allí se dirigen hacia otros paises de la Unión Europea: "Más que nada van a Europa, a España y de España ya se transfieren a otros países. No eres tú la que escoge el país, son los contactos que logras conocer por personas conocidas que ya fueron [que] te dicen como es".[4] Sus actores son prevalentemente mujeres[5] solas que viajan sin su familia y se han especializado en el trabajo del cuidado a ancianos, enfermeras y trabajos domésticos.

Una serie de peculiaridades importantes de la diáspora peruana derivan de la acumulación de varias experiencias de migración. Para la mayor parte de sus actores se trata de experiencias de migración interna emprendidas junto con sus familias en varios momentos de la vida. Se trata del traslado a otras ciudades, principalmente desde poblados de la sierra hacia la costa limeña durante el periodo que va del 1940 al 1980[6] . Para una menor parte la experiencia migratoria precedente que se presenta es al interior de la misma región Andina y en otros hacia Argentina.

Otro aspecto interesante de la migración internacional peruana es el nexo entre el pasado inmediato de la violencia política que vivió el país a partir de los años 80s cuando surge el "Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso" con el presente "transnacional" migratorio que atraviesa cotidianamente el país. De mi trabajo de campo realizado desde el 2001 en Turín (también posteriormente en toda la región de *Piemonte*) y sucesivamente en Perú, no he visto emerger casos de esta composición migratoria, es decir, de migración forzada como estrategia de sobrevivencia a

3 De mi entrevista a Azucena (pseudónimo), realizada en lengua española en Biella el 15 de noviembre del 2008-Fondazione Sella di Biella.

4 De mi entrevista a Natalia (pseudónimo), realizada en lengua española en Turín el 5 de septiembre del 2005-Archivo areia.

5 En Italia, según datos del ISTAT, la población peruana que residía regularmente hasta el 31 de diciembre del 2008 era de 77,629 de los cuales 30,883 eran hombres y 46,746 mujeres.

6 También el muestreo realizado por Carla Tamagno en el 2005 de la comunidad peruana en Milán arroja datos similares pues en un 67% de sus entrevistados proceden de poblados de la Sierra.

la represión, a la exclusión y a la conservación de la vida misma. Sin embargo, puedo apuntar un ejemplo que resalta a partir de algunos datos estadísticos sobre los ciudadanos peruanos residentes en Turín por Municipio de nacimiento, que demuestran que a esta ciudad habían emigrado, hasta el 31 de diciembre del 2006, 110 personas de un total de 6018 residentes regulares (41 hombres y 69 mujeres) que provenían específicamente de la zona de Ayacucho.

Algunos investigadores peruanos (Tamagno 2005; Altamirano, 1992; Golte, 1990) indican a la migración interna[7] como la premisa de la cual resulta la migración hacia el extranjero de los y las peruanas. En efecto la migración interna – motivada por diferentes causas que vivieron muchas familias – crea las condiciones de una ponderosa memoria colectiva migratoria que más tarde se transmite como conocimiento (traducible asimismo en una actitud social) hacia las nuevas generaciones; se explicita como medio-estrategia para dar solución a los problemas de la vida cotidiana, empero también para curar carencias en el ámbito más íntimo y privado intersubjetivo, identitario y de género (disparidad y desigualdad en las relaciones de género).

Tal como José María Arguedas describía el mecanismo de puente construído por los primeros migrantes de Lima, "Los ya "residentes" en Lima les sirven de "cabeza de puente" para el gran salto" (Arguedas, 1977, p. 5), lo mismo se repitió hacia el extranjero.

Para poder visualizar esta trayectoria común presente en la diáspora peruana, quizás sea menester valernos de un testimonio en donde emergen de manera nítida y breve los diferentes espacios de este tránsito interno y externo a Perú. Se trata de un mapa migratorio oral que ví emerger al transcribir una de mis entrevistas realizadas en Turín en el 2005; un mapa migratorio verbal y discursivo a través de una aparente sucesión de palabras:

7 Para comprender la magnitud de la migración interna es necesario apuntar que en tan sólo 40 años la composición de la población total, que inicialmente en el 1940 era en un 65% prevalentemente rural, para el 1981 este mismo porcentaje correspondía a la población urbana (Cfr. Altamirano, 1992, p. 63). La Reforma Agraria del 1969, no contrarresta el abando evidente de la tierra; se calcula que "entre el 1940 y 1981 la población de Lima aumentó siete veces: de 645.2 mil a 4,608.0 mil habitantes" (Cfr. Golte, 1990, p. 38).

> Santa Anita, en Lima. En Lima mismo. De Huancayo, mi pueblo, a Lima [...] Yo llegué clandestina a Italia [pagando] 4 mil dólares en el 1994.[8]

Este mapa se me rindió visible gracias al pasaje de la oralidad a la escritura, cuando el historiador puede organizar los fragmentos del tiempo narrado (Jauss, 2003), proceso largo que inicia desde la entrevista y que no se disuelve durante la transcripción, sino por el contrario más tarde, cuando se pueden observar sus extemidades. Esto concuerda con cuanto escribe Ong a propósito del nexo entre oralidad y escritura, pues "La oralidad y la escritura son ambas necesarias para la evolución de la conciencia" (Ong, 1986, p. 241).

Como se verá en los apartados siguientes, el estudio de las migraciones actuales, a partir de historias individuales y familiares respecto a esta experiencia, permite explorar los diferentes impactos del transnacionalismo en los lugares de partida, de tránsito y de residencia de sus actores; los espacios, los tiempos y las formas que ellos atraviesan, así como la subjetividad que éstos asumen. Las historias de vida son muestra sublime de la continuidad, la discontinuidad y los silencios.

Por otro lado, la similitud que se establece entre sus actores a partir de la experiencia migratoria interna lo convierte en un verdadero comienzo de los recuerdos de la historia de vida y, precisamente por esto, en la memoria colectiva emerge una cierta cultura de la movilidad. Y no únicamente, pues también se expresa con la forma de la experiencia más antigüa en la vida privada y pública. Aún puedo añadir el fragmento de una narración autobiográfica para interpretar nuestros mapas de la migración peruana: "Hablar en este momento de mi historia es de seguro contarles la historia de tantas personas inmigrantes, es sin duda tocar tantos lugares comunes, tocar tantos puntos que son un "común denominador" para todos aquellos que viven como "huéspedes", que viven en un lugar en donde no nacieron"[9] .

---

8 De mi entrevista a Karina (pseudónimo elegido por la testigo), realizada en lengua española, Turín, septiembre del 2005.

9 La narración lleva el título "Hai scoperto chi sei?" y fue escrita por Francisca Abregú López, actualmente residente en Italia. Forma parte de un volúmen que recoge muy variados testimonios de experiencias migratorias. La compilación es de Daniela Finocchi en colaboración con el Centro Studi Documentazione Pensiero Femminile titulado *Lingua madre duemilasei.Racconti di donne straniere in Italia*. Turín: Edizioni Seb 27, 2006, pp. 15-18, 15.

Según algunos testimonios de mujeres que se destacan por su labor en la gestión o participación activa en el asociacionismo migrante, residentes en Italia, están convencidas del hecho que el modelo comportamental migratorio que nace con la migración interna se repite en Italia:

> Nosotros acá [en Turín]. Digo que es el mismo modelo de migración porque los modelos de inmigración nosotros los estamos repitiendo. En Perú cuando se ha hablado de inmigración interna, las primeras personas que vinieron a Lima fueron las mujeres. [...] Hemos venido primero las mujeres, por tantas razones, porque los trabajos son más fáciles, porque la mayor parte de las personas que venían casadas escapaban porque el marido les pegaba y entonces, entre comillas [aparentemente], psicológicamente huían de los problemas familiares. [Sin embrago, luego] llegaban acá y era peor (se ríe). Pero ha sido el mismo modelo, se han encerrado fissas[10] y los sábados y los domingos ¿dónde los encontramos acá? En los parques.[11]

Si quisiera simplificar – ya no digamos – la narración sino toda la información que hemos decidido yuxtaponer, vemos que la memoria establece una fuerte identificación con la historia. Como señala Paul Ricoeur: "Lo más difícil no es narrar de otra forma o dejarse narrar por los otros, sino narrar de otra forma los eventos fundadores de nuestra identidad colectiva, principalmente nacional […] Es en este nivel de la identidad colectiva que se tendría que poder elevar la noción de sí mismo como si fuera otro" (Ricoeur, 2004, p. 91-92).

Rapidez: ritmo que el evento migratorio imprime a la memoria

Hay un espejismo humano que genera la razón: el tiempo. Los tiempos cotidianos son materia de la máquina de la vida moderna que se reproduce sin cesar sobre todo a través de los silencios y las pausas. ¿Cómo pode-

10 *fissas* (mezcla lingüística): fija, de planta, cama adentro (esp.), fissa (ita.).

11 De mi entrevista a Carmen (pseudónimo), mujer integrante del asociacionismo migrante, realizada en lengua española en Turín el 3 de febrero del 2005-Archivo AREIA.

mos relacionar a la imagen que posee el tiempo con el fenómeno de la migración?

Una certeza – casi inevitable – es que la percepción del tiempo histórico cambia con la migración. Aunque se trata de una desapariencia, muchas de las causas por las cuales durante las narraciones de mis testigos demostraron un – aparentemente – discurso continuo y discontinuo era debido a la voz articulada del pasado con el presente. Como señala Luisa Passerini "la historia oral comparte esta duplicidad […]. Lo nuevo que introduce en la historia son discursos, que dan cuenta de una realidad que puede ser múltiple y debe ser decifrada" (Passerini, 1978, p. IX).

En el escenario de la migración, se exige a los sujetos migratorios una especie de consciencia que no pertenence necesariamente a la participación de cualquier sujeto social. Este presupuesto podría asemejarse a la descripción que hacían Carl Jung acerca de las peculiaridades que posee el "hombre moderno" pues como él mismo señala: "[…] no basta vivir en la actualidad para ser modernos porque en este caso todos lo serían, sino que solamente lo es aquél que es verdaderamente consciente del presente en el que vive." (Jung, 1994, pp. 276-277). Según esta idea de Jung, la consciencia se vuelve una actitud fundamental para interactuar con el mundo y se manifiesta cuando el individuo realiza reelaboraciones de sí mismo "relacionándose" con el pasado.

En la misma dirección, Luisa Passerini describe la consciencia como actitud participativa del sujeto, identificable gracias a la narración autobiográfica que el testigo realiza sobre acontecimientos pasados, en donde la narración se vuelve una intervención consciente desde el pasado hacia el presente y el futuro: "por irrevocable que éste sea, una intervención consciente puede salvar el sentido de eso que sucedió" (Passerini, 1978, p. XXVIII). La relación que describe Passerini del individuo con el pasado es aún mayormente compleja, pues no sólo describe la actitud consciente del individuo respecto al contexto en el que vive de la cual habla Jung, sino que también considera a las formas que el pasado – debido a una intervención cosicente en las memorias de este – puede manifestar en el presente, en la vida individual y en aquella colectiva. Esto significa asimismo, que las experiencias de vida toman forma de colectividad gracias a este ejercicio reflexivo de consciencia individual acerca del pasado, que, como expresa esta fórmula descrita por Passerini, resulta difícilmente destruible y potencialmente transmisible.

Quien emigra, percibe la rapidez con la cual se vive, la sencillez con la cual se percibe el mundo: la saturación, la hipertrofia de la memoria. Dicho de otra forma, antes de emigrar, la persona se convence de sus incapacidades, de su poca participación en la reelaboración de su mundo. Su deseo, además de conocerlo, es de fusionarse con éste; por eso la elección de emigrar podemos considerarla semejante al concepto de "hombre moderno"; uno de los hechos decisivos de la modernidad es la culpa – tal como dice Carl Gustav Jung – porque está ligada a la falta de conocimiento.

La migración es un fenómeno que expresa la falta de novedad e innovación, ya sea en la historia como en ámbito del conocimiento, pero también el deseo de fusión. Y más: hibridización. La siguiente definición de Anne Marie Fortier describe aspectos y tensiones del atravesamiento del sujeto migratorio, poniendo en juego los diversos espacios y actores:

> La emigración representa la base de un terreno cultural nuevo que se sitúa entre localismo y transnacionalismo; un tercer espacio diaspórico [...] que constituye tensiones entretejidas, que en su conjunto traen consigo nuevos sitios para las pertenencias acerca de los problemas de percepción del espacio de la nación, del 'hogar' y de la 'comunidad': tensiones entre aquí y allá, mayorías y minorías, continuidad y cambio (Fortier, 2000, p. 157).

Con la migración internacional presenciamos un "tiempo inverso". El pasado es el futuro y el futuro es el pasado. Esta fórmula se refiere a la retrospección de la historia, así como a los espacios originales recreados por ella misma. Dicho de otra forma, el futuro es la creatividad del pasado. También Paul Ricoeur escribe algo parecido describiéndolo como la contrapartida del tiempo o "movimiento inverso": "La última cuestión es si, a pesar del enfoque retrospectivo del conocimiento histórico, en el corazón de los conocimientos de los hombres de antaño, no sea posible identificar algún efecto secundario de orientación hacia el futuro" (Ricoeur, 2004, p. 36).

Más que una reflexión racional, parece un juego de la física. Sin embargo, la rapidez con la cual la tecnología explica los fenómenos deja casi sin habla al futuro en donde la visión y las aseveraciones acerca de éste se vuelven – en brevísimo tiempo – en reminiscencia. Es por esto que

el tiempo por venir ya no puede verse sino como pasado. En nuestra época, no sólo el proceso de la innovación tecnológica ha ido intensificando el ritmo de las metamorfosis en las sociedades, lo es también y en igual manera la migración, pues esta última ha acelerado la proyección humana en una vocación mundial: movimiento e innovación.

Aún añadiría un fragmento de la reflexión que nos mostraba Paul Ricoeur sobre el "movimiento inverso": "Quisiera mostrar cómo estas repercusiones de la orientación hacia el futuro sobre el pasado, sean en realidad la contraparte del movimiento inverso, por lo que la representación del pasado influye en la del futuro" (Ricoeur, 2004, p. 36).

La gran característica de este nuestro momento en la historia de las sociedades tiene un rasgo común: la separación. No es la excéntrica multiplicación de consciencias a influir el pensamiento de las sociedades, es más bien la pugna por lograr el diálogo a través de las lenguas de las diferentes culturas lo que se quisiera instaurar. La separación entre nuestras sociedades no se procura por sus ciudadanos, por el contrario. Mi convicción es que la figura del migrante enseña y deja entrever las entrañas de una historia cultural que nos une y que nos separa: "La consciencia de la separación es una nota constante de nuestra historia espiritual. A veces sentimos la separación como una herida y entonces se transforma en escisión interna, consciencia desgarrada que nos invita al examen de nosotros mismos; otras aparacen como un reto, espuela que nos incita a la acción, a salir al encuentro de los otros y del mundo" (Paz, 1994, p. 33).

Ahora bien, si la historia es separación y unión ¿esto significa que es irreversible? Mi convicción es que la historia no es quien tiene la última palabra, la historia es un proceso, es la conección de puentes que, a su vez, manifiestan premisas para luego actuar como metástasis en el amplio tejido social. La historia se vale ante todo de relaciones humanas, es aquí donde verdaderamente se condensan las grandes tensiones de una cultura. Por ello, a través de la oralidad lo público y lo privado, lo interno y lo externo es visible. (Vangelista, 2004)

Un migrante, entonces, no es sólo aquél que decide irse a otro territorio, sino más bién todo aquél que ha desempañado – dentro de sus posibilidades – la mutación del mundo con percepción y razonamientos y que se ha ido creando un mapa esencial que lo legitime como individuo, y que le de un rol y lo reconozca como miembro de una sociedad; empero también como parte de una cultura, de un lenguaje. Y más: de

una historia. Esta cuestión del origen de sí mismo se reúne con otro factor con el cual tiene que identificarse y reconocerse: el tiempo.

La memoria de Miska se concentra en el evento de la partida de la madre porque representa la ruptura y el olvido. La rapidez de concretización del evento tiene sentido si se tienen en cuenta el nuevo trayecto o bien historia impuesta a la niña. La decisión de emigrar de la madre fue veloz, la inmediatez aparentemente indolora. Sin embargo, la figura del olvido –como veremos– mayormente presente, se encuentra estrechamente relacionada a la memoria interior y a la memoria emocional. Empero existe un lazo aún peor a la figura del olvido, que puede provocar repercusiones emocionales más profundas "que hieren dolorosamente y que a veces son crudeles, la memoria cronológica: la memoria calculadora" (Borgna, 2009, p. 137).

Con este análisis no se quiere llegar a una imagen idealizada del problema del individuo social, de las relaciones de género; ni tampoco sobre la existencia humana, sino más bien ensayar un esbozo a partir de elementos recolectados en el trabajo de campo que explican, en parte, la interacción y los mecanismos que han despertado a la memoria individual de la persona migrante y la colectiva en una instancia mayor: una nueva cultura que nace a partir de la experiencia migratoria en Italia.

El mapa migratorio imaginario

No es necesaria la vista para la elaboración de un "mapa mental", basta la transmisión del conocimiento para llevarlo a cabo, para separar los elementos geográficos de la abstracción real, para traducir, en los relieves de la figura mental, al tiempo histórico y a la memoria.

Calculando la trayectoria migratoria a partir de la decisión de emigrar, o bien como he querido llamar la acción del irse, se desencadena un conflicto de percepción espacial que consiste primero en la desaparición, luego en el traslado y en la aparición en un nuevo sitio; un proceso que, para quien lo emprende, da como resultante la sucesión de los espacios recorridos. Los espacios cobran coherencia en un lenguaje narrado y oral que puede ser decifrado. La historia oral ofrece "el lenguaje en su totalidad, no sólo el de los hombres ilustres sono de la gente común, no sólo las lenguas cultas, […], no sólo la expresión explícita sino los códigos des-

articulados de aquellos que no gozan de voz oficial y que en cambio ésta los costringe a dar el testimonio de su vida" (Passerini, 1978, p. IX).

La relación que se establece entre la persona y la representación de su mapa acerca del mundo está mediada por la información que fluye con la comunicación en general. Los familiares de los migrantes demuestran su visión del tiempo y de la historia a través de una observación participativa del fenómeno, que puede llevarse a cabo de manera activa o pasiva. Federico Boni hace referencia al concepto de Lévi Strauss de *bricoleur* para referirse a la construcción que se produce a partir de los medios de comunicación como la construcción de la identidad en los *home pages*, que significa apropiarse de materiales "ya listos" en una especie de "ready mades" cultural (Boni, 2005, p. 145).

Para nosotros, entonces, el valor de la obra mental "cartográfica" de los espacios recorridos reside en la apropiación del conocimiento ya elaborado y transmitido más de una vez en más de un lugar, dentro del real mapa-mundi. Este conocimiento se encuentra en las ciudades, por eso la ruta de la Sierra a la Costa de la migración interna peruana entre los años que van del 1940 al 1981 muestra también la forma de las ciudades de paso hacia el exterior en direcciones muy diversas: "La ciudad moderna no es sólo la vida pública, el espacio público y el privado se confunden en ella. Cada vida y cada biografía, por más individual que parezca, es pública y colectiva; a su vez, la historia es un tejido de pasiones individuales y de accidentes en la que las personas no son menos determinantes que los llamados determinismos sociales" (Paz, 1994, p. 118).

La experiencia de la migración interna de Perú nos sirve para afirmar que la historia es movimiento, continuidad y separación, pues la migración peruana hacia Italia es la acción futura que regresa al pasado. Paul Ricoeur escribe acerca del proceso interpretativo del pasado como un caso de acción retroactiva desde el punto de vista de la aprehensión del pasado en donde "la memoria a la que se regresa desde el futuro oferce el modelo de la consciencia histórica [...] En este sentido la memoria proviene de una abstracción de la dimensión del pasado, abstraída de la dialéctica de las tres dimensiones temporales" (Ricoeur, 2004, p. 93). Lo que señala Ricoeur es que existe una distancia específica y real que puede medirse entre un evento y otro gracias al recuerdo que se tiene de éste.

Quizás sea este mismo mecanismo que se reproduzca en el plano emotivo, si quisiéramos interpretar en estos términos lo que ocurría a

Miszka cuando pensaba a su madre, pues se anteponía una distancia del todo abstracta que se erguía con el recuerdo del pasado, es decir, la partida de su madre hacia Europa – quien emigra primero a España, a Toledo en el 2002 – con la realidad que se traducía en la impresencia de su madre prolongada en el futuro, pues luego de algunos meses se traslada a las cercanías de Turín.

Si insertáramos esta trayectoria migratoria de la madre en aquellas trayectorias seguidas paso a paso por las comunidades que constituyen la diáspora femenina peruana, encontraríamos que no corresponde a la primera onda migratoria del grupo de los "viejos migrantes" – que como habíamos dicho – se caracterizaba por que muchos de sus sujetos habían vivido previamente una experiencia de migración interna, sino más bién a una onda posterior de "nuevos migrantes" que se caracteriza por basar la partida según las redes – resultado de las primeras "cabezas del puente – que establecieron ciudades intermedias (Tamagno, 2003) como más tarde lo sería Trujillo – además de Lima – que vería pasar el tránsito hacia el extranjero."

Una convicción personal es que con la experiencia migratoria se activen algunas emociones; quizás las más significativas y recurrentes son la muerte simbólica ("muerte chiquita") y el abandono. Se trata de emociones presentes en la esfera personal emotiva que se alargan y acompañan la trayectoria y los traslados de los sujetos migratorios.

La emoción de Miszka respecto la migración es la de abandono que se esclarece durante nuestra entrevista gracias a la colocación geográfica que le ofrece los trazos del mapa del mundo. Pues un fuerte deseo me trasmitió Miszka, colocar la emoción de abandono producida por este evento migratorio en un ambiente geográfico, convertir este hecho en algo tangible; deseo que durante nuestros diálogos se convertiría en un mapa del mundo, en una fotografía del lugar de migración de la madre y en una carta para ella. Cuando termina la entrevista, la pequeña da un significado al hecho tangible y físico de la ausencia de la madre. Lo que resulta, como bien describe Jean Paul Sartre, es una "imagen mental" en la cual es posible dar una justa posición a su emoción. Por otro lado, la decisión migratoria de la madre interpretada como "hecho físico", tal como lo consideraría Sartre, en Miszka se manifiesta un significado personal del cual ya no es posible separar tal emoción. Cito Sartre "una emoción lleva a su significado y eso que es su significado es de hecho la

totalidad de las relaciones de la realidad humana en el mundo". (Sartre, 1995, p. 122). En este sentido, a la imagen de las ciudades de emigración de la madre se les puede colocar su emoción. Si tuviera que sintetizar su narración en un cuadro general, lo expresaría valiéndome de la siguiente dicotomía: visibilidad-invisibilidad.

Cuando entrevisté a Miszka, lucía verdaderamente con su alma sin rumbo, la imagen ideal de Miszka del mundo cubría un elemento faltante en su vida; la unión de la brecha que la distancia y la lejanía de la relación maternal se había impuesto entre Trujillo y un poblado de la región Piemonte de Italia, del cual ella no conocía ni siquiera el nominativo geográfico exacto. Desde la partida de la madre – que, como dije antes, sucede a finales del 2002 –, la precisión y la exactitud de los hechos de cualquier género carecían de valor y, a menudo también, de memoria, pues todos los recuerdos se perpetuaban en un solo: el nexo entre irse y ser abandonado ocasionado por la migración.

Esto explica por qué las memorias de su infancia –incluso las más remotas – tienen origen en el momento de separación de la madre cuando emigró. Así como también nos aclara por qué la pequeña dejó de ser partícipe de su tiempo y de su mundo, en general de su vida; tal y como si este evento familiar hubieran paralizado prácticamente todas sus experiencias, incluso aquellas construídas gracias a la identitad colectiva fruto de los momentos de diálogo con otros niños y niñas de su edad. Eran tantas sus preocupaciones que no emergían informaciones en relación a las representaciones colectivas de sí misma y de los demás, lo que podríamos llamar "estereotipos nacionales de la infancia".[12]

Debo confesar que ésta sea la entrevista más complicada que hasta ahora yo haya realizado, en donde la lucidez y la subjetividad simplemente se mezclaban. ¿Cómo describir nuestra conversación y encuentro? Estábamos a solas en un aula vacía, cuyas ventanas daban al patio interno de la escuela. La pequeña mecía entre sus ideas las penalidades que le afligían constantemente: separación y abandono en una olla colma de problemas familiares que he decidido, en parte, mantener en silencio. Ella no me escondía nada y yo tampoco.

---

12 A propósito del tema de la cultura infantil y sus mutamentos socioculturales véase el artículo de Heinz Hengst Modelli d'infanzia nelle trasformazioni socioculturali oggi. *Per una sociologia dell'infanzia*. Milano: Franco Angeli, 2004, pp. 188-227.

Con gran admiración pude darme cuenta que entendió mi cometido y objetivo de nuestra charla. Le expliqué el por qué de mi presencia en su escuela, de mi investigación y de la actividad didáctica que me encontraba a desarrollar dando charlas sobre la migración de mujeres peruanas hacia Italia en varias instituciones de educación primaria, media y superior. Mostraba curiosidad y mucho interés sobre todo por saber, por tener mayores y más precisos datos sobre aquel lugar imposible de imaginar – sin la ayuda de alguien – en el que su madre vivía actualmente. Los pocos datos que ella tenía coincidían todos con los mios: Italia y la migración de mujeres. Resulta curioso que las respuestas las buscara en mi cuaderno de apuntes. Repetidas veces señaló con su dedo índice mi cuaderno para transmitirme su necesidad de lograr ver algunas respuestas. En realidad Miszka deseaba que en mi cuaderno le mostrara a su madre. Si cuento esto es porque, incluso en la fase de transcripción, me pareció nuevamente encontrar una emoción que no se extinguió. Aún después de tanto tiempo, el recuerdo de nuestra entrevista roza y despliega una parte espiritual en mi crónica del trabajo de campo. Si describo la emoción recabada en esta historia de vida es porque creo en la substancia del simbolismo de la fraternidad vivida en forma de entrevista mencionada por Philippe Joutard quien dice que: "[...] en la medida en la cual un estudio histórico […] muestra que 'el histórico se refleja completamente en su historia' (Marrou) y, en tal forma, da cuenta de su época y su ambiente, [por ello] me parece equitativo ponerme 'en cuestión' antes de describir la de los otros" (Joutard, 1977, p. 9).

A pesar de todas sus preocupaciones permitió, por alguna razón, que mi persona se intrometiera en lo que le sucedía. Quizá mi presencia le dejaba ver un puente, un lazo, un ancla, una posibilidad de que un mensaje desesperado llegara justo a quien le dio alumbramiento. No sólo deseaba escuchar la voz materna, sino entender las razones de la lejanía; no de aquélla provocada por la distancia espacial, sino de aquélla más aborrecida: la incomunicación y el silencio.

Me parece que una parte importante del análisis que ofrece el estudio de casos transnacionales de migración, que como en este caso contengan imágenes abstractas e impredecibles, se puedan ver las formas del mutamento cultural a través de momentos específicos de transición y negociación, en este caso establecidos entre madre e hija, entre Perú e Italia.

Como preámbulo de nuestro encuentro dibujé a Miszka un mapa de Italia, y mientras lo dibujaba le decía que Italia era una bota. Luego me di cuenta de que no era claro por lo que proseguí dibujando un mapa del mundo. No perdía algún trazo. "Italia es una bota. A ver, nosotras estamos en el hemisferio americano, en América".[13] Aproveché para indicarle el país del cual yo provenía. "Yo soy de México. Digamos que esto es México, más o menos. Esto es México, Estados Unidos, Canadá [...]. Aquí está Groenlandia, Centroamérica y luego acá está Europa. Acá está Italia. Es una bota"[14] . Luego indiqué la ciudad en la que yo vivía en Italia. Quise decir el nombre de la ciudad en italiano, pensé que quizás era así como su madre se lo había dicho. Cuando dije Torino me interrumpió felizmente:

> ¿Tu mamá está en España? *En Toledo me dijo que estaba.* Toledo está por aquí. Y tu mamá, si dice que está en las montañas. (Mientras dibujo) Aquí hay una cadena montañosa como los Andes que se llaman Alpes, acá. Yo vivo aquí, en una ciudad que se llama Torino. (Me interrumpe con una voz más vivaz) *¡A Torino! Allí está mi mamá. Ahí al lado!* (indicaba en el mapa) *¡Dice que se fue más allá de la España. Que Torino está al lado de las montañas. Está por la nieve mi mamá.* [Queda por donde está la nieve]. *Porque dice que nada más cuatro meses se había quedado en España. Después en junio se vino* [se fue]. *Después me dijo, de repente el otro año me regreso* [a Perú]. *"Sino encuentras trabajo mamá te vienes'*". Si tu mamá dice que está cerca de las montañas entonces está por aquí. (Le indico con un lápiz los Alpes en mi dibujo).[15]

Finalmente a través de esta imagen cartográfica pudo concretizar la imagen del país de emigración de su madre. Así fue que su primer comentario al respecto fue que nosotras vivíamos más cerca – si se toma en consideración México y Perú – y que su madre se encontraba más lejos.

---

13 Frase mía. Entrevista a Miszka (pseudónimo), realizada en lengua española en la escuela primaria privada femenina "Santa Rosa" de Trujillo, el 11 de noviembre del 2005 –Archivo areia.

14 Frase mía. Entrevista a Miszka (pseudónimo), realizada en lengua española en la escuela primaria privada femenina "Santa Rosa" de Trujillo, el 11 de noviembre del 2005 –Archivo areia.

15 De mi entrevista a Miszka (pseudónimo), realizada en lengua española en la escuela primaria privada femenina "Santa Rosa" de Trujillo, el 11 de noviembre del 2005 –Archivo areia.

Esta imagen del mundo, así como la posición que ella ocupaba en él, le sirvió para recapitular la separación con una nueva forma de atravesar la experiencia dolorosa de la migración. Algo que no podemos afirmar es si en el mapa mental de la madre de Miszka se proyectaba la imagen de la migración interna peruana como premisa contenida en la memoria colectiva nacional o si bien los medios que tenía para obtener información acerca de la posibilidad de irse al extranjero.

Desde el momento que el dasarraigo toma forma, ella también dibujó un mapa después de nuestra entrevista. Me parecía que ahora la imagen que tenía de su madre era distinta. La imagen que a continuación muestro es básica para ella, se trata de una fotografía que probablemente aún no había podido ver, una foto de su mamá en Italia. A ella le bastaba una imagen cualquiera.

He querido mostrar la "filosofía" de la pequeña Miszka porque la consciencia acerca del evento migratorio se transforma en una visión de lo que se ha convertido el mundo con el paradigma global. ¡Cómo le hubiera gustado a la pequeña vivir en el norte peruano junto a su madre, sin tener que esperar el batido del viento esporádico con la voz de su madre a través del teléfono. La consciencia y la acción de hija abandonada la expulsaba del presente: Trujillo. Sin embargo, la experiencia migratoria la colocó en el centro de los acontecimientos nacionales. Resulta irónico que el mismo evento que la agobia le da la respuesta, pues a partir del entendimiento del sitio que ocupaba en todo esto pudo hilar a su tiempo y a lo que se encontraba fuera de él extrayendo de la memoria todo acerca de su madre siguiendo su trayectoria desde Perú hasta Turín. Me valgo de una reflexión de Chiara Vangelista que recoge los signos significativos que este testimonio familiar presenta: "La familia ya sea nuclear o alargada, es presentada como una entidad de la vida dotada de voluntad propia, casi como un actor histórico, cualitativamente diverso a la suma de las acciones, de los ideales y de los deseos de cada uno de sus componentes" (Vangelista, 2004, p. 507).

Su dibujo le dió fuerza para apaciguar el deseo incontrolable de volver a ver a su madre. Los graves problemas de comunicación con su padre la agobiaban tanto que el vacío de su madre era como parte de muchos vacíos. La posibilidad de no volver a verla afirmaba el desierto de vivir en una casa sin familia. El pasado era arbitrario y el presente era la búsqueda. Las experiencias del pasado comenzaron a fragmentarse pues

cuando hablamos ya era otro tiempo, porque el pasado tal como había sucedido se reflejaba de manera diversa respecto al espacio y los espacios. Quizás la siguiente frase sintetice – en parte – lo que en su mente sucedía: "El discurso sobre el pasado […] puede desarrollarse libremente siguiendo su lógica interna, sin tener que respetar las construcciones ideológicas del poder" (Feretti, 2003, p. 21).

Lo que se llama "darse cuenta" o "caer en cuenta" fue para Miszka un proceso que turbó particularmente su niñez. Como sabemos, ella no había visto ninguna imagen de su madre en Torino. Sin embargo, una era la grande satisfacción de Miszka; en sus manos estuvo – y fue claro y palpable – la búsqueda de la realidad verdadera. Ella misma se pudo procurar esa imagen que tanto deseaba ver. Aceptó entonces mi abandono y el inicio de una nueva lejanía del único – quizá – lazo creado por ella con su madre. Se quiso escribir mi nombre y en su pensamiento cancelar en el infinito próximo (su futuro) lo difícilmente definible: el abandono.

El testimonio de Miszka nos matiza los misterios del fenómeno migratorio. La migración no se manifiesta de la misma forma para todos. Son elementos importantes la edad, la historia personal, la historia de familia, la identidad de género desenvuelta. Y más: del conocimiento acumulado durante los años vividos.

Para Miszka la migración y sus motivos (justificación) – si es que éstos existían para ella – le eran incomprehensibles pues en sus manos, con su tacto, apenas un dibujo, un sólo recuerdo interiorizaba la figura materna. Me parece que con sus trazos y esbozos me pedía que regalase a su madre su dibujo para olvidarse del resentimiento que exteriorizaba durante toda su narración hacia la vida, hacia su nuevo mundo familiar: su padre, su hermano y su abuela.

Los diálogos de la entrevista con Miszka confluían en una foto que desmentía literalmente la condición precaria en la que vivía; es decir, sin su madre. En su mente la representación espontánea de allá (Torino) era "aquí", su madre estaba "aquí". Sólo una cosa no estaba "aquí", ella. Mejor dicho, todos los lugares, los tiempos que podía imaginar eran uno solo. El tiempo se había vuelto a su medida tan flexible como ella lo quería.

Dibujé, como ella, desde dentro de mi memoria, para trazar el regazo de su madre que me pedía, que por el momento para ambas era incierto e impreciso. Primero dijo Toledo en España, luego concluyó Torino. Todas sus conjeturas partían de los puntos cardinales del mapa-mundi.

Buscaba y traía a su narración la avalancha de fragmentos. Algunos la traicionaban. Su tiempo finalmente se disgregó; su verdadero tiempo estaba en otra parte, separado de lo que había estado unido. Su tiempo estaba en ella misma, en su época, en Trujillo, en su escuela Santa Rosa, con su abuela, con su hermano y, aunque le expresara temor, con su padre.

Finalmente, si queremos asir lo dicho por Miszka a través de su dibujo es que la migración era para ella una amarga sensación; una emoción significativa que se asemejaba al abandono, pero que ahora comenzaba a olvidar para recapacitar sobre su vida. Sí, ella se convertía en lo más importante. La otra vida que se abría además de la de ella y su madre era la suya.

Lejanía y memoria

En el discurso de las madres dominicas de la inmaculada concepción de la escuela Santa Rosa, en la que estudiaba Miszka, la idea principal que favorecía mi interferencia directa en este caso escolar era el hecho preciso e indiscutible que yo provenía exactamente del país al cual la madre de la infante había emigrado. Empero quien me habían pedido el favor de hablar con la niña declaraba también otras motivaciones, los problemas de rendimiento y de concentración que presentaba la alumna en sus estudios. Interpretando esta serie de buenas intensiones, podemos decir que la esencia de idea de las monjas era acabar – de una vez por todas – con la sensación de lejanía que vivía Miszka.

En la experiencia migratoria, la lejanía y la memoria se manifiestan unívocamente, dado que la distancia respecto a los eventos a ésta adjudicados y la presencia física de los familiares que emigran se encuentran simétricamente equidistantes. Es decir, la distancia que separa los sitios, los espacios y los tiempos, terminan siendo fuente única de los procesos de vida. Para Miszka, la reconstrucción y explicación del movimiento migratorio corresponde a la yuxtaposición de sus propias construcciones simbólicas del evento, es decir, de los espacios con los sentimientos y los recuerdos. Esto también puede leerse como un ensayo que elabora nuvas 'pluri-pertenencias' (Salih, 2003). Los resultados pueden ser muy variados pues, como afirma Anne Marie Fortier: "...la cultura de la migración no es homogénea ni tampoco uniforme" (Fortier, 2000, p. 157).

De ahí que, rotos los lazos familiares, la lejanía es posible leerla a través de las dinámicas que los mismos recuerdos de la memoria han ido desencadenando como parte del proceso identitario y de aprendizaje. Una fórmula de dicho proceso, con el cual concordo plenamente, es lo que Luisa Passerini ha denominado la "extensión de la inversión identitaria" (Passerini, 2008, p. 313), en parte indicado como fruto de los "procesos de identificación territorial" (Passerini, 2008, p. 312). Dichos elementos, ya sea el subjetivo-identitario que el subjetivo-territorial, se encuentran presentes en el caso de Miszka a través de la revisión exhaustiva que realiza de todos y cada uno de los traslados espaciales de la madre; espacio y cronología son un punto de partida para la niña. Luego, la falta de iniciativa y comunicación por parte de su madre la llevan a preguntarse acerca de las repercusiones de la migración en su familia y más tarde aún, a la negociación de nuevas deseables-indeseables relaciones familiares. Por así decirlo, éste es el proyecto o bien la "elección e inciativa para actuar" que emprende a partir de una visión infantil (Wartofsky, 1981, p. 199) en una atmósfera y condición de incertidumbre que la hacen dudar de la justa posición que ella misma tiene en su espacio originario, Trujillo.

La lejanía también se puede calcular siguiendo de cerca la memoria del pasado y sus proyecciones. Paul Ricoeur retoma la fórmula de Aristóteles "La memoria es del pasado" para explicar que la historia se expresa con términos de un léxico que introduce y habla acerca de la memoria "como un protector de la distancia temporal" (Ricoeur, 2003, pp. 5-7); una imagen del pasado como el transitar de sí mismo. ¿El pasado, es memoria y la memoria es el lenguaje del pasado? Para responder esta pregunta tendremos que acercanos al carácter del yo y, a su lenguaje. Al pasado habrá que considerarlo como la acción continua ("metástasis" de la historia), como una variable que da movimiento a la naturaleza de la diversidad cultural; de la acumulación de otros conocimientos culturales. Tanto para la madre como para la hija, los traslados migratorios conllevan a la relación con la alteridad, ya sea como sujeto migratorio que como sujeto indirecto de esta experiencia.

El sentimiento de pertenecia cultural, es una imagen que asemeja a la de una tela burda, o bién a una falda con todos sus pliegues.[16] En el

16 Esta imagen se inspira a las faldas tejidas y bordadas que mujeres de grupos indígenas de la serranía peruana confeccionan para ellas y para sus hijas. En particular las faldas con telas hechas a mano utilizando telares de cintura. Esta imagen me es útil para explicar la experiencia manual que las hace bordar y narrar con más seguridad.

contexto de las migraciones actuales dicha complejidad reside en el compromiso cultural que nace de la consciencia y de las consecuencias de esta movilidad en donde vive la idea "a propósito del potencial de las muejres para la construcción de una Europa culturalmente abierta y múltiple" (Passerini, 2009, p. 85).

La distancia y lejanía que ahora determinaban la relación con su madre correspondía para Miszka a la misma distancia que se establecía entre ella misma con su identidad. El lenguaje suyo cotidiano, se había ido reduciendo hasta tener que hablar sólo de la partida de la madre ("la memoria cronólogica: la memoria calculadora") (Borgna, 2009, p. 137); hecho que le mostraba de manera intrínseca la alteridad. Allí, en medio del momento en el cual se alambró el muro impenetrable de la lejanía, desencadenó una crisis identitaria asimismo desdoblable en una serie de errores causados por la verdad oculta o bien por la ausencia de respuestas incluso a las dudas más simples, como por ejemplo, una imagen o fotografía de la madre en Toledo y en Torino. A Miszka le faltaban estos datos visuales sin los cuales le era imposible distribuir adecuadamente la lejanía que equidistaba de cada miembro de la familia respecto la madre y de cada uno respecto los diferentes espacios a los cuales cada quien se trasladaba.

No me resultaba muy claro, incluso después de que hablamos, con quién vivía. Pues si bien indica como las personas más importantes con las que convive todos los días, la abuela materna, el padre y el hermano mayor, su narración no precisa este aspecto. Miszka cuenta que vivía con la abuela paterna en Trujillo junto a su hermano mayor, su padre en cambio iba a visitarla siempre – sobre todo a la hora de la comida –; su hermano estaba estudiando y casi nunca estaba en casa. Mientras que los abuelos maternos, personas muy queridas para ella, vivían en un pueblo aledaño a Trujillo de nombre Virú. Lo que dice es que su mamá la dejó encargada con sus abuelitos.

A propósito de crisis identitaria Ricoeur menciona tres aspectos que podríamos aplicar en nuestro análisis y caso: "[...] ante todo ésta deriva la relación con el tiempo, y más precisamente con la permanencia de sí mismo a través del tiempo. Una segunda fuente deriva de la competición con los otros, con las amenazas reales o imaginarias de la identidad, a partir del momento en que ésta se confronta con la alteridad, con la diferencia" (Ricoeur, 2004, p. 71). Un primer elemento que se puede sobreponer a la crisis identitaria de Miszka causada por el fenómeno de la migración es la

relación que establece con el tiempo al cual podemos dar un valor de descontinuidad y ruptura. El segundo aspecto, es la capacidad de imitación o de convivencia con los otros para imaginar la identidad propia, aspecto que carece de bifurcaciones, pues no menciona ninguna relación con sus compañeras de escuela, es decir, ninguna anécdota de este tipo. El eje central narrativo se mantiene en la comparación de las condiciones de vida de la madre y de ella.

Mérito de este caso, es que inclusive en condiciones de fuerte incomunicación se abren nuevas dinámicas y relaciones familiares. En un sentido general y amplio podemos considerar a las dinámicas entre los hijos y sus padres migrantes, un tipo de prácticas transnacionales.

Un primer aspecto a resaltar es que la visión transnacional de Miszka depende de su madre y se mantiene estrictamente relacionada con las historias de migraciones que va acumulando en el tiempo la figura materna, es decir hacia Trujillo y hacia Turín. En este sentido, el constante enfrentamiento de ella con la alteridad da como resultado un concepto del espacio global estrictamente relacionado con sus derechos de niña y de hija. Y más: reunificación. La única fidelidad de Miszka, demostrable a través del texto de su carta y del dibujo a la madre, es el amor de hija que desea pueda desbordarse en una nueva dirección ya no local, sino transnacional de sí misma y de su mundo. Y más: familia.

Empero, por otro lado, la consciencia de ser una niña le permite inter-relacionarse con un universo más amplio, dado que a la infancia se le identifica y atribuye una visón universal (James et al, 2002, p. 169) y, por ende, transnacional. Como señala James: "I bambini sono una categoria strutturale, fanno parte della reale costruzione della vita sociale e devono, per ciò, essere considerati una forma integrata in tutti i sistemi" (James et al, 2002, p. 169). No es sino hasta este momento que ve a su familia con otras cualidades; si su familia toma estas características transnacionales es por la importancia que tiene para ella la relación entre madre e hija.

Autoretrato de género

Más que las estadísticas, deberían golpearnos los hechos. Una mujer, madre de familia que se ve obligada a dejar a sus hijos. Un hombre, pareja, padre de familia inexistente. Los cuerpos femeninos asomándose afuera,

lejos y a solas. Como nuevo origen y motor del fenómeno de las migraciones actuales hay alguien que se auto-propone repetidamente, la figura materna.

Como señalaba Silvia Salvatici en su ponencia titulada De prófugas a ciudadanas? Trayectorias del *resettlement* en Europa de la segunda postguerra presentada en el seminario Femmes pour l'Europe (2009), la migración escoge mujeres que presentan ciertas características, con un perfil funcional no sólo para el mercado de trabajo sino también para la sociedad de llegada, o sea de 18 a 45 años de edad, buena salud, solteras, viudas o sin hijos. En suma, personas que viajan solas y por poco tiempo. Esta misma imagen la encontramos en el caso del éxodo femenino de ecuatorianas hacia Europa (Génova y Madrid) descrito por Chiara Pagnotta: "Las mujeres viajan solas y conforman el primer anillo de la cadena migratoria siguiente" (Pagnotta, 2008, p. 359).

En el caso de Turín, ciudad final de emigración de nuestro *case-study,* la comunidad peruana la conforman sobre todo mujeres solteras o madres de familia[17] . Veamos la siguiente opinión respecto a la migración actual expresada por una mujer peruana soltera residente en esta ciudad desde el '95 a quien entrevisto luego de primer viaje de regreso a Perú después de 10 años:

> En el pueblo joven[18] en donde vivía hay muchas personas que se han ido. […] He notado que ahora más que nada se van las mamás por el hecho que saben que para una mujer es más fácil encontrar trabajo que los hombres. Primero llegan al extranjero las mamás. Las mamás trabajan, logran ahorrar para después financiar el viaje del esposo y después los hijos. Los hijos vienen por último cuando ya los padres han conseguido una casa y tienen trabajos más seguros.[19]

17 De una población total de 6,018 personas, 3,724 eran mujeres de las cuales 2, 232 eran mujeres solteras, 1,393 eran mujeres casadas y 60 eran viudas. Los datos corresponden a los residentes regulares hasta el 31 de diciembre del 2006 y fueron eleborados por la oficina de población y estadística de esta ciudad.

18 Es significativo que su lugar de procedencia lo indique con el concepto de pueblo joven o barriada, que indica que en su familia vivieron experiencias de migración interna. En este caso el pueblo joven al que se refiere Natalia es Villa María del Triunfo en Lima.

19 De mi entrevista a Natalia (pseudónimo), realizada en lengua española en Turín el 5 de septiembre del 2005-Archivo areia.

La descripción de Natalia[20] y el caso de la madre de Miszka ofrecen una síntesis de experiencias típicas que pueden reproducirse a nivel colectivo. Ambas demuestran cómo el evento migratorio y en general la actual diáspora peruana se encuentran en manos femeninas. Y no sólo, pues "la mamá que emigra" es la protagonista del mito migratorio y evidencia un autoreconocimiento por parte de ellas como mujeres jefes de familia. Esta idea revela como sea de gran valor, en el imaginario colectivo femenino peruano, emprender una experiencia migratoria.

El relato de Miszka sobre la relación con su madre podríamos considerarlo de tipo retrospectivo por la insistencia que demuestra la niña en su relato de comparar las condiciones femeninas de cada una de ellas en familia y en general que cada una ha vivido en Perú. Empero, su testimonio sugiere la configuración de la memoria individual elaborada a partir sobre todo de las relaciones familiares. Esta idea se complementa con lo que escribía Pierre Bourdieu acerca de la organización social a través de la familia, es decir que la familia representa un común denominador, un principio reconocido y primordial en la matriz social en general, una "estructura mental individual y colectiva" (Bourdieu, 1995, pp. 123-124).

En cambio, el sentimiento de pertenencia a la patria peruana la representa a través de la capacidad de mostrarse a sí mismas en contextos públicos y privados. Reelabora la imagen emancipatoria femenina a través de emociones íntimas como el llanto. Otorga justo a este momento catártico un espacio femenino de emancipación. Es así que reconfigura el autoretrato identitario de género, subrayando la siguiente fórmula: quien llora a escondidas aún no es una mujer emancipada.

A sus ocho años, pudo darse cuenta del pasado sinuoso que rompió el encanto de su familia; la nueva imagen sobre esta cuestión entre ella y su madre, hecho de su puño y letra, la sorprendió hasta el punto de sentirse cambiada. Pues no fue sino después de haber visto el mapa de su madre hecho por ella misma cuando comenzó la búsqueda. Ante todo, la modernidad que la migración debería llevarle hasta la puerta de su hogar con el puente intermediario presente entre su abuela y entre ella y, entre ella y su madre: las remesas económicas.

---

20 Para una revisión exhaustiva de los temas que propone este case-study véase mi ensayo La traiettoria migratoria di una famiglia del 'pueblo joven' Villa María del Trionfo: da Ayacucho alle 'barriadas' di Lima, a Torino (1995-2006). Studi Emigrazione, n. 170, 2008, pp. 377-392.

Es a la abuela materna que vive en Virú, Zona La Libertad del norte peruano, a quien la madre manda el dinero y es ella misma quien lo distribuye a la familia de Miszka, al padre y al hermano. Muy probablemente, en el primer periodo las remesas económicas fueron enviadas al padre, esto es lo que se deduce del siguiente fragmento de su narración:

> Yo hubiera vivido acá con mi papá y mi mamá juntos pero no se puede porque mi papá nunca deja [de insultar a mi mamá] A veces mi papá manda a la mierda mi mamá. Disculpa la palabra. [Cuando mi mamá le dice a mi papá] "¿Porqué tu no pones la mitad para mi hija? Yo pongo la mitad y tú pones la mitad". Y entonces [mi papá] le dice: "¡Entonces tú vete a la mierda!". Él me quitó el teléfono. Y yo y mi hermano nos pusimos a llorar.[21]

El momento tremendo y violento que recuerda nos da la idea de una pérdida del control de la madre respecto a su familia. Por otro lado, la madre intenta desmesuradamente de cambiar desde la raíz las modalidades de participación a la economía familiar, no perdiendo nunca de vista el rol que, desde que se convirtió en sujeto migratorio, tuvo que desempeñar o ampliar.

Para percibir con otros alcances y potenciales el caso de la pequeña es menester tener presente la siguiente reflexión acerca de la figura infantil en la sociedad y en la historia pues "el ser niño significa ser estático porque también éste existe en el tiempo, forma parte, como todos los actores sociales, de la historia" (James, 2002, p. 167). Precisamente, la facultad de Miszka de apropiarse de una nueva identidad de género reside en el mérito de acercar la memoria peruana y sus vivencias (memoria interior) con sus vicisitudes (la sombra de la memoria de familia). Según el concepto de Joan W. Scott: "El núcleo de la definición radica en la conexión integral entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primaria de relaciones significativas de poder" (Scott, 1988, p. 42).

---

21 De mi entrevista a Miszka (pseudónimo), realizada en lengua española en la escuela primaria privada femenina "Santa Rosa" de Trujillo, el 11 de noviembre del 2005 –Archivo AREIA.

En este sentido, las reflexiones que elabora poseen un alto nivel de análisis pues da razón de los elementos constitutivos de las relaciones entre los diferentes sexos y analiza las relaciónes de poder a partir de una imagen móvil femenina que radica – en parte – en la motivación del origen de la partida de la madre.

Una vez distinguidos los tipos de las relaciones, se establece así una cronología de vivencias, de olvido y de búsqueda; intento de reconstrucción y de erradicación de recuerdos aborrecidos. A partir de la intromisión indirecta del fenómeno de la migración, experiencia que traducía la madre a todos los componentes, las memorias de familia contendrían recuerdos más complejos respecto a lo que había antes constituído la historia familiar originaria. En cada uno quizás no percibido de la misma forma; probablemente aquí la visión de género entra en juego. Dicho con una frase de Octavio Paz: "el reconcimiento del otro y del otro. La traducción es una actividad civilizada porque nace como la imitación, de la veneración ante lo ejemplar o lo único" (Paz, 1994, p. 77).

En la misma dirección encontramos la reflexión de Domenico Jervolino acerca de la filosofía de la traducción que habla de la traducibilidad de saberes y de lenguajes (Jervolino, 2008, p.10), en este caso aplicado a la traducción de un evento migratorio en familia, como el cúmulo de un conocimiento que puede transmitirse o bien que puede constituir un lenguaje pronunciable, en el que se vierten actitudes sociales.

Quizás en el fondo de las ideas de Miszka sea su percepción respecto a la necesidad emancipatoria de la madre. Es probable que esta idea le susurrara al oído que la única salida que tenía era la de irse, salirse de su casa. Sin embargo, latente y viva es la sublime prueba de amor expresada por Miszka para sí misma y para su madre. Así la tocaron con sus propios trazos y sus letras; "lenguaje de un trágico expresionismo" (Borga, 2009, p. 179):

> Trujillo, 11 de noviembre del 2005
> Querida mamá:
> Te quisiera decir que te extraño mucho, y con ese problema
> que tuvimos creo que no me hablas, yo quisiera
> que en Italia no llores. Al contrario, quisiera que estés
> alegre para yo estar alegre. Mi hermano y yo te
> queremos mucho pero hasi quisieramos nosotros

que tu nos quisieras mucho. Por eso te quiero decir
que estoy bien de salud igual mi hermano,
derrepente tu estas bien de salud también.
Me voy despidiendo de ti porque te quiero decir
que vengas muy pronto mami. Yo y
mi hermano te extrañamos. Chau. U. U. U.
Tu querida hija Miszka[22]

Las imágenes del exterior y de las relaciones familiares también fluyen, no de manera casual, sino incluso de manera interdependiente. Veamos una reflexión de Joan W. Scott acerca del significado inminente respecto la asimilación de las relaciones de género que, al mismo tiempo, expresa la rapidez con la que se simplifica nuestro mundo: "Más a menudo queremos saber cómo ocurren las cosas con el fin de averiguar por qué ocurren [...] para ello tenemos que lidiar con el sujeto individual así como con la organización social para articular la naturaleza de sus inter-relaciones, pues ambos son cruciales para comprender cómo funcionan los géneros y cómo se producen los cambios" (Scott, 1988, p. 42).

Precisamente, un elemento interdependiente que encontramos en la carta de Miszka a la madre es la identificación de una condición femenina precaria al interno de su familia y de la generación a la que su madre pertenece en la sociedad peruana. Cuando Miszka escribe: "[...] yo quisiera que en Italia no llores", de esta frase surge explícita su persuación respecto a la identidad de género pues define la amplia distancia y diferencia, especialmente respecto a la forma de vivir las emociones que se relacionan con los géneros.

En este sentido, la identidad de género se presenta como una dicotomía, una característica que si quisiéramos aproximarla al estudio de una posible diversidad en este ámbito por parte de las generaciones, encontraríamos las mutaciones, así como las diversas connotaciones de percibir las relaciones de género. Veamos algunos aspectos de la vida cotidiana descritos por Miszka acerca de la identidad y las actitudes de género:

A veces mi papá me da miedo, me da como temor. Pero mi mamá
no, mi mamá era siempre alegre. Pero yo me he dado cuenta que

22 Carta de Miszka a su madre. Trujillo a 11 de noviembre del 2005.

> mi mamá cuando llora lo hace a escondidas. Pero no es libre, es a escondidas. Toda mujer lo hace a escondidas. Y yo no lo hago a escondidas.[23]

El fragmento de la narración esboza desmesuradamente y con claridad el ámbito más íntimo de las relaciones que se viven en su familia. Es visible, la presión que ejerce en ambas el padre, como también lo es la sensación de encierro, de negación del género femenino con la descripción del llanto a escondidas de la madre. Sólo en muy contadas ocasiones la intimidad emotiva debe esconderse incluso de la hija. Esa idea que da Miszka dell llanto de su madre que no se asoma a la vista de los otros es significativo, pues lo compara con todas las mujeres peruanas cuando dice que "toda mujer lo hace a escondidas". En el lenguaje que utiliza para describir la relación con su madre encontramos asimismo "un conjunto de relaciones" que a su vez "contiene la posibilidad de la negación, la resistencia, la reinterpretación, el juego de la invención metafórica y la imaginación" (Scott, 1988, p. 42). Sabía que era una niña, pero también que su riqueza estaba allí precisamente, en ser una mujer. En efecto, el diálogo con la madre se concentra en el aspecto de la negociación de la identidad de género que ella traduce en la imagen del llanto.

Por otro lado, la generación de los niños de la migración fuertemente atravesados por la lejanía y el abandono encuentran reparo tanto ellos como sus familiares gracias a los espacios digitales. Como ya ha señaldo Sassen Saskia, la existencia de espacios digitales globales son un ambiente social emergente[24] o bien forman parte del ámbito social (Sassen, 2008, p. 227). En este tipo de espacios confluyen el "espacio real" con el "espacio digital". En algunos casos que he estudiado de madres peruanas residentes en Italia, los espacios digitales son utilizados por ellas para comunicar con sus hijos y constituyen un espacio real de los momentos familiares, así como también en las relaciones de género que se activan y

23 De mi entrevista a Miszka (pseudónimo), realizada en lengua española en la escuela primaria privada femenina "Santa Rosa" de Trujillo, el 11 de noviembre del 2005 –Archivo areia.

24 Para profundizar este tema véase sobre todo el capítulo octavo Formazioni globali emergenti e indicazioni di ricerca, del volúmen de Saskia Sassen. Una sociologia della globalizzazione (título original A sociology of globalization). Torino: Einaudi, 2008, pp. 209 – 234. [Norton & Company, 2007]

refuerzan – en particular – aquellas relaciones que se establecen entre madre e hijos; premisas básicas para la transmisión educativa[25] .

Miszka y su madre, como hemos podido ver, han podido comunicarse a través del silencio e la invisibilidad a través de un espacio transnacional en proceso de ser descubierto e incluso ensayando diálogos de gran complejidad en terrenos delicados de la esfera intersubjetiva femenina.

La imagen de Europa

A diferencia de la imagen que prevalece en el imaginario colectivo peruano, de percibir a Europa como un bloque único, para Miszka Europa no tenía aún un trazo preciso, sino la forma más abstracta e incomprensible como la partida de la madre. Quizás por esto, durante nuestro diálogo, yo personifiqué este territorio, pues provenía directamente del mismo lugar donde se encontraba la madre. Llegaba de Turín, de Italia, de Europa. Para la niña fuese irrelevante que en mi caso Italia no representara mi verdadero origen, ella confiaba en mi efectiva presencia en Turín, ciudad que nos unía profundamente en una correspondecia geográfica para ella imaginaria, para mí real.

Después de haber terminado el mapa del mundo, me pareció de percibir que para ella era Europa en persona. La mirada de Miszka veía en mí un demonio, era el demonio, o bien, la ninfa que se había raptado su madre para llevársela lejos de ella. Aquella emoción de abandono era tan profunda que le resultaba imposible erradicarla. Había hecho la prueba de volverse a ver con la madre, por lo menos a través de una llamada telefónica, sin embargo esto no era posible porque su hermano mayor era el único que tenía el número de teléfono, ella era demasiado pequeña para manejar esa información delicada.

> A veces cuando mi papá no está en la casa y habla mi mamá habla conmigo y me dice: "Yo te extraño hijita". Porque a veces dice

25 Sobre el tema del uso del espacio digital para la continuidad de las relaciones y la emotividad en el caso de la diáspora peruana en Italia véase mi paper Emozioni, linguaggi e memorie collettive nella migrazione femminile dal Perù all'Italia ensayo presentado en ocasión del seminario titulado Donne attraverso l'Europa de la Tercera Lecciónе Anual Ursula Hirischmann del ciclo Femmes pour l'Europe sobre "Género y Europa", mayo del 2009.

> que cuando yo me pongo triste ella lo presiente, lo siente. Entonces yo le digo: "Mamá no te preocupes yo voy a estudiar y voy a terminar y voy a ayudarte en todo". "Sí hijita haz lo que tu hermano te diga estudia por favor hijita". Mi mamá mucho siempre llora, se pone mal a veces cuando llora. Y yo le digo mamá no te preocupes, por la cólera también que tiene. No está tan alegre, nos extraña. (Entrevista a Miszka)

La situación de vida de Miszka parecía ser precaria desde el punto de vista de la serenidad emotiva debido a algunos conflictos entre sus padres, quienes se habían separado y vivían cada uno su vida por su lado. Ella hubiese querido tener una familia unida. Por este motivo, para ella Europa personificaba un elemento desintegrador.

> Quiero estar contigo hermano, no quiero que tú también te vayas hermano a Europa. "Es que yo no puedo con mi universidad. Cuando yo termine la universidad, vénte, nos vamos a vivir a otro lado. Cuando mi mamá venga va a comprar un departamento." (Idem)

El lugar Italia y el lugar Europa para Miszka tienen un mismo significado: son los culpables del abandono de su madre y de la posibilidad que su hermano pueda también alejarse de ella. Según su narración, no sólo Italia ha alejado su madre, sino que ha transformado su personalidad, la emotividad de su mamá:

> Me acuerdo mucho cuando mi mamá me acariciaba cuando mi mamá me ayudaba mucho en mis tareas aunque no supiera. Mi mamá siempre era responsable de mí. Me llevaba al mercado de mi abuelita. Así cariñosa era mi mamá. Pero cuando se fue a Italia mucho ha cambiado porque ya nos grita nada más. Nos habla nada más con voz fuerte. Y luego me dice "¡No tienes que reclamar nada, yo te doy todo". (Idem)

Miszka intercambia Italia, España y Europa como si se tratara del mismo sitio, un único lugar. Insiste mucho sobre las implicaciones culturales: su madre cambió desde que se fue a España y vive en Italia y no

quiere que su hermano cambie yéndose él también a Europa. Cuando se declara una mujer muy diversa a su madre porque ella no esconde sus emociones y no llora a escondidas, la identidad femenina emerge de la relación establecida sobre todo con las figuras femeninas de la familia de origen más cercanas así como también de la condición general de la mujer en Perú. Podríamos exagerar diciendo que la pequeña Miszka se declara una mujer europea cuando dice distinguirse de las demás mujeres peruanas por la forma en que expresa su llanto, sin cuidarse de los confines, sin restricciones.

Para la preparación de este ensayo volví a escuchar nuestra entrevista y entendí que a causa de aquella emoción de abandono, no sólo Europa era invisible para ella sino todo el mundo. La emoción que le restituía la lejanía de la madre, la cegaba ofuscando en ella cualesquiera capacidad de dirección y cada ensayo de orientación. Volver a escuchar nuestras voces, nuestros diálogos, me brindó una nueva visón del significado que para ella tenía mi presencia. Creo haber personificado más de cuanto imaginaba. Probablemente no personificaba ní Europa, ní Torino, ní los Alpes, ní la nieve, pues era de alguna forma una imagen muy cercana o parecida a su madre. En el fondo, de Europa – la madre – regresaría ya no siendo la misma.

A través de este mecanismo filosófico mental, Miszka aprende a reconocer a Europa, Italia y España dándoles una connotación espacial, empero también y sobre todo emotiva. La experiencia de la pequeña Miszka nos enseña que es indispensable tener la consciencia espacial de nuestras vidas, experiencias y emociones a éstas enlazadas, ya que la imagen de Europa que emerge es a través de los traslados emprendidos por su madre hacia lugares cercanos entre sí en Europa. La indicación de la nieve representa los confines. La madre está cerca de la nieve. Interpretando a Miszka, Europa reside en la acción misma de moverse y trasladarse a lugares cercanos/vecinos. La imagen de la Europa de hoy yace entonces en el acto mismo de atravesar espacios, es decir, atravesar ya sea físicamente o mentalmente las naciones que la constituyen.

En la imagen de Europa de Miszka encontramos una metáfora adoptada por las discusiones actuales sobre la construcción de sentimento europeo. Teniendo en consideración cuanto señala Luisa Passerini que: "[…] las formas europeas de pertenecer a Europa pueden sólo identificarse en una perspectiva global" y que "el mito odierno de Europa ya no pertenece únicamente a nuestro continente ni tiene que ver exclusivamente

con él" (Passerini, 2009, p. 119). La idea de Passerini sugiere que el viaje incansable hacia Europa puede ser emprendido inclusive no a través del traslado físico sino también es posible emprenderlo a todos aquellos que por algún motivo dirigen su mirada hacia este territorio, desde diversos lugares y cosmogonías. En este sentido tanto Europa como el resto del mundo está por todas partes.

Conclusiones

El nexo entre oralidad, visualidad y escritura, la narración y los silencios de los eventos, son la muestra excelsa de la amplitud y los recursos incansables que la historia oral contiene. El *case-study* de la niña peruana Miszka de 8 años representa la visión infantil de las consecuencias del fenómeno de las migraciones actuales permeadas de silencio y lejanía. Empero, sobre todo deja ver una "cultura de la movilidad", que se ha ido radicando en el horizonte femenino de la sociedad peruana y también nos habla de sus manifestaciones entre los confines y las ideas de dos mundos.

Otra imagen que restituye es la de pasividad respecto el futuro, detenimiento del crecimiento personal y social debido a una nueva mediación en su vida: la migración. A través de una historia migratoria de familia es posible entrever los momentos de unión y de ruptura de las releciones de género, los elementos tangibles y aquellos del terreno subjetivo en un espacio y tiempo preciso.

Por otro lado, la historia de Miszka hace emerger aspectos de resonancia poco considerados en el análisis y en el estudio de las migraciones actuales, los derechos, los deseos y las necesidades que estos actores de la migración desencadenan en toda la trayectoria de los padres. A estos aspectos se tiene que agregar que para poder reconstruir las características de esta generación de niños y jóvenes caracterizados por la amplitud de puntos de referencia (internos y externos), es necesario dilucidar las prácticas transnacionales que éstos activan: la educación a distancia, la negociación de la identidad de género, la intersubjetividad generacional e intergeneracional, el uso de espacios digitales, las remesas y la hibridización cultural.

Finalmente, la decisión de emigrar es un acto complejo que no sólo es producto de la conjunción de varios factores socio-económicos, de re-

laciones de género, de la necesidad y búsqueda de producción cultural. La decisión de emigrar es también la prueba que demuestra la capacidad que presentan algunos individuos para solucionar los problemas cotidianos de la sobrevivencia. Desde este punto de vista, la migración aparece como una herramienta externa que algunos llevan a cabo dada la inexistencia de recursos en su realidad local. Dicho en otras palabras, decidir emigrar es ver hacia fuera de sí mismo, hacia fuera de su contexto empero quizá no hacia fuera de su familia. Me parece que, a la migración, hay que explicarla no sólo con otros conceptos sino también a través de las imágenes narradas que por éste fenómeno manifiestan sus actores y receptores.

Referencias bibliográficas

A.A. V.V. *Retrato de la familia peruana. Niveles de vida.* Lima: Instituto Cuánto; Unicef, 1994 – 1996.

ALTAMIRANO RUA, Teófilo. *Éxodo. Peruanos en el exterior.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

ARGUEDAS, José María. La sierra en el proceso de la cultura peruana. *Formación de una cultura nacional indoamericana.* México: Siglo veitiuno editores, 1977.

BORGNA, Eugenio. *Le emozioni ferite,* Milano: Feltrinelli, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *Ragioni pratiche* (título original *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*). Bologna : Il Mulino, 1995. [Paris: Édition du Seuil, 1994]

BONI, Federico. Media, identità e globalizzazione. Luoghi oggetti, riti. Roma: Carocci, 2005.

DESCARTES, Rene. *Les passions de l'âme e Lettere sulla morale.* Bari: Laterza, 1954.

FERRETI, Maria. Percorsi della memoria: il caso russo. *Passato e presente.* Franco Angeli, Vol. XXI, n. 59, 2003, pp. 17 – 36.

FORTIER, Anne-Marie. *Migrant belongings: memory, space, identity.* Oxford; New York: Berg, 2000.

GOLTE, Jürgen et al. *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1990.

HALBWACHS, Maurice. *La memoria collettiva* (título original *La mémoire collective*), (Comp. Paolo Jedlowsky, con un comentario de Luisa Passerini). Milano: Unicopli, 1987. [Paris: Press Universitaire de France, 1968]

HALL, Stuart. In but not of Europe: Europe and its myths. Passerini, Luisa (Comp.). *Figures d'Europe. Images and myths of Europe.* Bruxelles: P. I. E.-Peter Lang, 2003, pp. 35 – 46.

HENGST, Heinz et al. *Per una sociologia dell'infanzia.* Milano: Franco Angeli, 2004.

HERNÁNDEZ NOVA, Leslie Nancy. *Emozioni, linguaggi e memorie collettive nella migrazione femminile dal Perù all'Italia* ensayo presentado en ocasión del seminario titulado *Donne attraverso l'Europa* en la mesa redonda de la Tercera Lección Anual Ursula Hirischmann del ciclo *Femmes pour l'Europe* sobre "Género y Europa": Università degli Studi di Torino, mayo del 2009.

_____. Irse. Donne peruviane a Torino (1985-2005). Storie di migrazioni. *Quaderno di Storia Contemporanea*. Istituto per la storia della resistenza e della società contemporanea in Provincia di Alessandria, n. 40, 2006, pp. 137-169.

JAMES, Allison et al. *Teorizzare l'infanzia: per una nuova sociologia dei bambini* (título original *Theorizing Childhood*) trad. Fatima Farina. Roma: Donzelli, 2002 [London: Polity Press, 1997]

JAUSS, Hans Robert. *Tempo e ricordo nella Recheche di Marcle Proust*. Firenze: Le lettere, 2003.

JOUTARD, Philippe. *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*. París: Editorial Gallimard, 1977.

JUNG, Carl Gustav. Il problema psichico dell'uomo moderno. *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna* (título original *Seelenprobleme der Gegenwart, Gesammette Werke, Band I0*). Torino: Einaudi, 1994, pp. 276 – 300. [Olten; Walter Verlag, 1942]

ONG, Walter J. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*. Bologna: Il Mulino, 1986.

ORELLANA, Marjorie Faulstich, et al. Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration. *Social Problems*, Vol. 48, n. 4, 2001, pp. 572-591.

PAGNOTTA, Chiara. L'emigrazione ecuadoriana: un'analisi di genere. *Studi Emigrazione*. N. 170, 2008, pp. 359-376.

PASSERINI, Luisa (Comp.). *Identità culturale europea. Idee, sentimenti, relazioni*. Firenze: La Nuova Italia, 1998.

_____. "notre mère l'europe". Giorgina levi e Heinz Arian. *Storie d'amore e d'Europa*. Napoli: L'ancora del mediterraneo, 2008, pp. 279 – 316.

_____.*Il sogno di Europa*. Torino: Rosenberg & Sellier, 2009.

_____. (Comp.). *Storia orale. Vita quotidiana e cultura materiale delle classi subalterne*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1978.

PAZ, Octavio. *Obras completas*. Tomo 3: *Fundación y disidencia*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1994.

PONIATOWSKA, Elena. *Luz y luna. Las lunitas*. México: Ediciones Era, 2ª ed., 2007. [1994]

QVORTRUP, Jens (Comp.). Structural, historical, and comparative perspectives. UK: Emerald, 2009.

RICOEUR, Paul. *La memoria, la historia, el olvido* (título original *La memoire, l'histoir, l'oubli*). Madrid: Editorial Trotta, 2003. [Éditions du Seuil, 2003]

_____.Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato (título original Das Rätsel

der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihem, Göttingen). Bologna: Il Mulino, 2004. [Wallstein, 1998]

SALIH, Ruba. Gender in transnationalism: home, longing and belonging among Moroccan migrant woman. London; New York: Routledge, 2003.

SALVATICI, Silvia, *Da profughe a cittadine? Percorsi del resettlement nell'Eurupa del secondo dopoguerra*, *paper* presentado en ocasión del seminario titulado *Donne attraverso l'Europa* en la mesa redonda de la Tercera Lección Anual Ursula Hirischmann del ciclo *Femmes pour l'Europe* sobre "Género y Europa": Università degli Studi di Torino, mayo del 2009.

SARTRE, JEAN-Paul. *Esquisse d'une théorie des emotions*. Paris: Hermann, 1995.

SCOTT, Joan Wallach. *Gender and the Politics of history*. New York: Columbia University Press, 1988.

TAMAGNO, Carla. Los peruanos en Milán: Políticas de identidad y producción de localidad. Carlos Iván Degregori (Comp.) *Comunidades locales y transnacionales. Cinco estudios de caso en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2003, pp. 319 –389.

VANGELISTA, Chiara. L'individuale e il collettivo nelle interviste biografiche. Note a margine di un'esperienza brasiliana. Maria Melena Menna Barreto Abrahão (Comp.). *Aventura (auto)biográfica. Teoría e empiria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 487-530.

VARGAS PUNCH, Eduardo. *Sociología de la violencia. Posmodernidad y conflicto en el Perú 1980-2000*. Lima: Gráficos S.R.L, 2004.

WARTOFSKY, M. The child's construction of the world and the world's construction of the child: from historical epistemology to historical psychology. Kessel, F.; Seigal, A. (Comp.). *The child and other cultural inventions*. New York: Praeger, 1981, pp. 88-215.

Resúmen: Este ensayo analiza el *case-study* de una niña peruana de 8 años de edad originaria de Trujillo, quien se separa de su madre cuando ésta decide emigrar a Toledo en el 2002. Su narración autobiográfica reconstruye el mapa mental migratorio que ambas emprenden desde el punto de vista de las relaciones familiares a través de dibujos y una carta dirigida a la madre que se encuentra en Turín. En esta historia de vida, el uso de la memoria individual y colectiva son fundamentales para llevar a cabo el proceso de negociación de la identidad de género, también útil para verificar los cambios identitarios que la madre sufre y que trasmite o calla – desde Europa – a su hija. La separación y el silencio entre madre e hija esboza descontinuidades, espejos rotos de una identidad de género que tiene que reproducirse a través de la memoria y que tiene un nuevo punto de partida, un mapa migratorio apartado e indecifrable en el cual es posible entrever las nuevas generaciones.

Palabras claves: identidad de género transnacional, experiencia migratoria, memoria, intersubjetividad, relaciones de género, mapa mental, Europa.

Transnational relationships between daughter and mother. The negotiation on gender identity across a migration live story from Peru to Europe

Abstract: This essay analyzes the case-study of a Peruvian girl of 8 years old originally from Trujillo, who is separated from her mother when she decided to

emigrate to Toledo in 2002. Her autobiographical narrative reconstructs the mental map of migration undertaken both from the point of view of family relationships through drawings and a letter to the mother, who is in Turin. In this life story, the use of individual and collective memory are essential for carrying out the negotiation process of gender identity, and also serves to verify the identity changes that the mother has transmitted or silenced – from Europe – to her daughter.The separation and silence between mother and daughter creates discontinuities, broken mirrors of a gender identity that has to reproduce through memory, and with a new starting point, a distant migration and an indecipherable map from which is possible to know the new generations.

Keywords: gendered transnational identity, migration experience, memory, intersubjectivity, gender relationships, mental map, Europe.

Nas travessias da memória: as cores do comunismo

MONTENEGRO, Antonio Torres.
História, metodologia, memória
São Paulo: Ed. Contexto, 2010.

Resenhado por Fátima Saionara Leandro Brito*

Em seu recente livro intitulado *História, metodologia, memória*, Antonio Torres Montenegro articula uma escrita que rompe com as formas meramente descritivas, por meio das quais o que menos interessa é a construção de significados instaurados na fabricação histórica. Com um amplo conhecimento nos estudos de relatos orais de memória, o autor articula a fala dos sujeitos históricos que vivenciaram o momento estudado – os períodos anterior e posterior ao golpe de 1964 e sua relação com o comunismo – com questões teórico-metodológicas presentes no campo da história, possibilitando, assim, a abordagem do tema, como uma elaboração construída por uma teia *risomática,* onde as forças são múltiplas e o poder descentrado e destituído de autoria.

Com uma escrita tecida por fios metodológicos presentes nas questões em torno do tema, e preocupado em desnaturalizar os significados postos por meio dos enunciados, sua análise afasta-se dos grandes temas da história e das narrativas historiográficas subordinadas a uma linearidade temporal, na qual o que importa é a apresentação exaustiva de fatos que

* Mestranda em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

se sobrepõem um após o outro através de um tipo de abordagem em que está presente a dupla causa-consequência. Desse modo, por meio de sua abordagem, o autor nos apresenta um fazer histórico (não) natural e (não) teleológico, possibilitando ao leitor ter acesso às histórias de vida que, de maneira diversificada, imprimiram suas marcas na construção do comunismo na sociedade brasileira e, em especial, no estado de Pernambuco.

As fontes trabalhadas na obra não estão alheias ao movimento da história. Desse modo, cordéis, prontuários médicos, registros de batismos, a literatura, a fotografia, os relatos orais, entre outras fontes que vêm sendo abordadas pelos historiadores nas últimas décadas, não se fizeram presentes na produção historiográfica do século XIX. A concepção de verdade presente naquele período era outra e estava, sobretudo, atrelada aos domínios de uma visão científica: o historiador articulava sua escrita por meio dos registros oficiais, nos quais a Verdade saltava aos olhos do pesquisador e, como tal, não necessitava ser questionada, pois esses registros significavam a prova do acontecimento e o historiador, aquele que tinha legitimidade de revelar a verdade neles contida.

Nesse sentido, é apenas no momento em que a história se distancia das ciências ditas positivistas, que se criam condições para a produção de um território teórico-metodológico, no qual os documentos não são mais considerados apenas pelas informações que fornecem, mas, principalmente, pela sua articulação discursiva e pelas suas condições de produção. É nesse território que as fontes trabalhadas por Montenegro se situam, pois elas não existem em si, tampouco revelam uma verdade sobre os acontecimentos, mas são, sobretudo, resultado de uma elaboração produzida pelo próprio autor, possuindo um caráter provisório e mutável, sempre abertas às novas questões.

Esse trajeto de elaboração das fontes históricas está presente na discussão que perpassa o capítulo intitulado "Rachar as palavras: uma história a contrapelo". Nele, o autor faz uma análise da física a partir de pensadores como Einstein, Newton e Descartes, para em seguida observar como se situa o campo da história e das demais ciências, pensando a relação da história com seu objeto e problematizando a forte ligação que esta possui com a ideia de verdade. Reconstrói, portanto, o percurso metodológico pelo qual passou a história em meio às ciências do século XVIII e XIX, abordando a construção do lugar do saber histórico. Sua análise caminha no sentido de desconstruir as verdades em torno dos fatos e dos

objetos, num contínuo exercício de fazer "rachar as palavras", desconstruindo a naturalidade de significados existente entre o signo e a coisa.

Montenegro estabelece em seguida uma discussão sobre memória. Para ele a memória está em constante movimento, pois ao mesmo tempo que os sujeitos históricos rememoram, também analisam e reelaboram suas percepções. Nesse sentido, as lembranças não são mimeses, ou seja, não constroem a realidade passada, trazendo-a para o presente tal qual aconteceu, mas como pensava – Marcel Proust – representam um meio de *aprendizado*. O autor alerta para que jamais se pense a memória ou a percepção como reflexo ou cópia do mundo, mas como atividade e como trabalho ininterrupto de ressignificação do presente ou, ainda, como leitura a partir de um passado que se atualiza.

É por meio dos fios da lembrança que a obra desse autor nos possibilita o acesso às vidas errantes de personagens que ajudaram a construir a imagem, o medo, os anseios e as lutas em torno do comunismo em Pernambuco. Trata-se de um combate, por meio das palavras, que se instaura, a princípio no encontro entre dois sujeitos, o entrevistador e o entrevistado, e é do choque desse encontro que flui uma história singular, uma história entre tantas outras possíveis, pois, como pensava Marc Bloch a história "é feita de combates" e de encontros.

Os narradores produzem uma maquinaria discursiva, na qual as dobras, as fugas, as piruetas, os silêncios contornam as histórias narradas. Desse modo, os relatos orais de memória, postos por meio de histórias de vida, são diluídos pelo autor, que de maneira minuciosa tal qual um artesão, busca juntamente com outras fontes, dar cores e sentidos a essa maquinaria oral. Esse exercício de artesão em muito se distancia do trabalho do psicólogo, que busca encontrar a verdade do sujeito presente de forma oculta em seu relato. Distante disso, o trabalho do artesão-historiador procura dar movimento e fluidez ao relato, não tendo como propósito a busca de uma verdade que se revelaria por meio de sua arguição, mas da elaboração de sentidos de verdades e dos desejos e afetos que são resultados das experiências de vida e do encontro do entrevistador com o entrevistado.

A partir da construção dessas lembranças, muitas delas elaboradas por personagens religiosos oriundos de alguns países da Europa e dos Estados Unidos vindos para o Brasil com a missão de combater o comunismo, o espiritismo e o protestantismo, podemos ter acesso a experiências

de vida fortemente ligadas às lutas sociais e políticas no Nordeste. São relatos que possibilitam enriquecer a abordagem feita ao longo do livro, tendo em vista que algumas dessas experiências não deixaram registros escritos, portanto estão situadas nas práticas ordinárias e cotidianas às quais apenas os relatos orais possibilitam o acesso.

No capítulo "Labirintos do medo (1950–1964)", Montenegro faz um apanhado historiográfico sobre o comunismo, principalmente a discussão sobre 1964 publicada em 2004, 40 anos após o golpe. Analisa ainda ideias, imagens e discursos acerca do medo com base em autores franceses clássicos como Georges Lefebvre e Jean Delemeau, os quais, mesmo situados em outro lugar e em outro tempo, ajudaram a pensar sobre a experiência do medo do comunismo. Nesse momento, o autor mostra como se produziu a ideia do medo. Segundo ele, este se processou através de uma elaboração feita por diversas instituições da sociedade, como alguns setores da Igreja Católica e a imprensa. Trata-se de uma abordagem teórico-metodológica que privilegia a arquitetura discursiva na qual se elabora sentidos de verdade sobre um determinado tema, neste caso o medo do comunismo.

Desse modo, atravessam toda a obra relevantes discussões sobre memória, sobre o tempo – presente/passado –, sobre relatos orais, fontes, a importância da memória para o estudo da vida ordinária, entre outras, que permitem aos pesquisadores dos relatos orais de memória o contato com um trabalho minucioso de elaboração das fontes para a construção do trabalho historiográfico e, sobretudo, o contato com uma importante discussão metodológica a respeito dessas e de outras fontes.