

Universidade Federal de Juiz de Fora
Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários

Jéssica Antunes Ferrara

Literatura, gênero e política na América Latina: conexões entre Pagu e Blanca Luz

Juiz de Fora

2019

Jéssica Antunes Ferrara

Literatura, gênero e política na América Latina: conexões entre Pagu e Blanca Luz

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Prof.^a Dra. Silvina Liliana Carrizo.

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Ferrara, Jéssica Antunes.

Literatura, gênero e política na América Latina : conexões entre Pagu e Blanca Luz / Jéssica Antunes Ferrara. -- 2019.
188 f.

Orientadora: Silvina Liliana Carrizo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2019.

1. Escritas de si. 2. Feminismo latino-americano. 3. Materialismo histórico. 4. Pagu. 5. Blanca Luz. I. Carrizo, Silvina Liliana, orient. II. Título.

Jéssica Antunes Ferrara

Literatura, gênero e política na América Latina: conexões entre Pagu e Blanca Luz

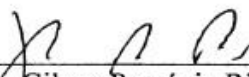
Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, área de concentração em Teorias da Literatura e Representações Culturais, da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovada em 25 de fevereiro de 2019.

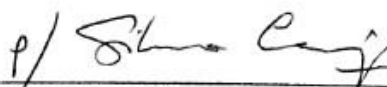
BANCA EXAMINADORA



Prof.ª Dra. Silvina Liliana Carrizo (Orientadora)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Gilvan Procópio Ribeiro – Titular
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof.ª Dra. Liane Schneider – Titular
Universidade Federal da Paraíba

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, às boas energias que confluíram para a execução deste trabalho. À Deus, que compreendo como Natureza e Unidade Cósmica. Aos seres de luz que acompanharam cada movimento. À Iemanjá e Ogum.

À Faculdade de Letras da Universidade Federal de Juiz de Fora e ao seu corpo docente que, de várias maneiras, cooperaram para que este estudo tomasse forma. À Pró-reitora de Pós-graduação e Pesquisa da UFJF por financiar este empreendimento por algum tempo. À CAPES, igualmente. À FAPEMIG, pelo financiamento no último ano de trabalho. À Coordenação e Secretaria do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários pela disponibilidade e pela eficiência em resolver problemas que poderiam atrapalhar minhas atividades.

À Prof.^a Dra. Silvina Liliana Carrizo, orientadora que tive a sorte de encontrar. Agradeço por todo seu carinho, paciência e sabedoria. Por todas as conversas e trocas, as quais geraram uma relação de respeito mútuo e amizade. Por toda sua compreensão e dedicação. Por ter me guiado, me ensinado e me estimulado a progredir. Cresci e cresço a cada comentário seu.

À minha mãe, Sônia C. Antunes Ferrara, mulher forte que vi nascer e renascer muitas vezes. Mulher que me deu a vida e os livros. Mulher que, mesmo sem ter completado seus estudos, incentivou-me ao máximo a seguir meu caminho nas letras. Ao meu pai, Pedro G. Ferrara, quem me ensinou que mudar é possível e preciso, e cujo sem o auxílio eu jamais poderia concluir meus projetos de vida.

Ao meu avô José Antunes (*in memoriam*) por despertar minha curiosidade e a busca incessante por conhecimento. Por me apresentar o mundo das artes. Por me contar histórias e me ensinar a ouvir aqueles que mais têm a nos oferecer. À Dona Elza (*in memoriam*), minha avó de coração, quem me acolheu com muito amor e carinho no momento em que mais precisei, propiciando-me suporte em minha caminhada.

À Raffaella C. de Souza Corrêa, companheira com quem construí laços infinitos de amor. Por sua atenção e cuidado. Pelo afeto que me oferece a cada dia, pela segurança e paz que me traz, pelo afago e consolação nas horas mais difíceis. Por compreender meus altos e baixos emocionais e por se esforçar em me proporcionar o melhor e mais sereno ambiente de estudos possível. Por muitas vezes acreditar em mim mais do que eu mesma sou capaz. Obrigada, muito obrigada.

RESUMO

Esta pesquisa aborda o discurso sociopolítico produzido por mulheres escritoras latino-americanas na primeira metade do século XX. Tal empreendimento é dado por meio da metodologia do materialismo histórico conforme proposta por Karl Marx e Friedrich Engels em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e, mais tarde, em *A Ideologia Alemã* (1845). A aplicação do referido método se sustenta por revisões e releituras elaboradas, ao longo dos anos, por diversas teóricas feministas, a exemplo de Silvia Federici em *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2004). Para a execução deste trabalho foram selecionadas produções de duas escritoras que se destacaram em seus respectivos países por revelarem em suas obras expressões políticas atreladas às problemáticas de gênero e política dentro da órbita dos Partidos Comunistas e dos campos literários aos quais pertencem. São elas a brasileira Patrícia Galvão, conhecida como Pagu, e a uruguaia Blanca Luz Brum. Analisa-se as obras *Paixão Pagu: a autobiografia precoce de Patrícia Galvão* (2005) e *Mi Vida: cartas de amor a Siqueiros* (2004) a fim de investigar e refletir de que maneira a participação e representação política interfere na prática artística das mulheres nos países da América Latina. Pretende-se argumentar como suas experiências, que aqui se manifestam nas escritas de si, podem ser compreendidas enquanto práticas discursivas que contribuem de modo particular para o desenvolvimento das lutas feministas nestes espaços.

Palavras-chave: Escritas de si; Feminismo latino-americano; Materialismo histórico; Pagu; Blanca Luz.

RESUMEN

Esta investigación aborda el discurso sociopolítico producido por mujeres escritoras latinoamericanas en la primera mitad del siglo XX. Tal emprendimiento se da por medio de la metodología del materialismo histórico como propuesto por Karl Marx y Friedrich Engels en *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) y, más tarde, en *La ideología alemana* (1845). La aplicación de este método tiene como base las revisiones y relecturas elaboradas por varias teóricas feministas como por ejemplo de Silvia Federici en *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2004). Para la ejecución de este trabajo se seleccionaron producciones de dos escritoras que se destacaron en sus respectivos países por revelar en sus obras expresiones políticas vinculadas a las problemáticas de género y política dentro de la órbita de los Partidos Comunistas y de sus campos literarios. Son ellas la brasileña Patrícia Galvão, conocida como Pagu, y la uruguaya Blanca Luz Brum. Se analizan las obras *Paixão Pagu: a autobiografia precoce de Patrícia Galvão* (2005) y *Mi Vida: cartas de amor a Siqueiros* (2004) a fin de investigar y reflexionar sobre en qué medida los modos de participación y representación política interfiere en la práctica artística de las mujeres en los países de América Latina. Además, se pretende argumentar cómo sus experiencias, que aquí se manifiestan en sus escrituras del yo, pueden comprenderse como prácticas discursivas que contribuyen de manera específica al desarrollo de las luchas feministas en estos espacios.

Palabras-clave: Escrituras del yo; Feminismo latinoamericano; Materialismo histórico; Pagu; Blanca Luz.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. PAGU & BLANCA LUZ: PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO.....	22
1.1 Prenúncios históricos.....	22
1.2 A descoberta dos ideais.....	39
2. A POLÍTICA DO CORPO E DA SEXUALIDADE.....	66
2.1 Resumo em dois corpos.....	66
2.1.1 Corporalidade feminina latino-americana.....	69
2.1.2 Políticas corporais partidárias em Pagu & Blanca Luz.....	77
2.2 O sexual é político.....	93
3. <i>PAIXÃO PAGU, MI VIDA</i> E A CORAGEM DA VERDADE.....	118
3.1 O campo literário e a luta das mulheres.....	118
3.1.1 Construção de discursos e lugares de fala.....	133
3.2 A revolução de nossas vozes.....	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	167
REFERÊNCIAS.....	178

INTRODUÇÃO

A intimidade sempre foi algo muito importante para mim. Desse modo fui criada. Meu irmão perambulava dia e noite pelas ruas na companhia de amigos discutindo sobre o mundo. Foram-lhe atribuídas algumas responsabilidades muito cedo e, então, sentiu-se superior muito cedo também. Eu, trancafiada em um quarto, tinha o universo apenas em minha mente. Na adolescência fui proibida de ficar mais do que poucas horas fora do alcance dos olhos de meus pais. Não podia ser vista com o fulano, não podia fazer tal coisa. Existiam regras, muitas regras. Meu irmão acampava no meio do mato por mais de três dias. Eu não. Eu deveria me preocupar com o meu corpo porque ele era-me tudo, diziam. Cuidado para não engravidar. Cuidado para não engordar. Cuidado para não pegar doença porque “a gente é aberta”. Já meu irmão deveria ter cuidado para não ficar sem dinheiro, não deixar a gasolina do carro acabar. Ou, nos piores dos casos, deveria ter cuidado para comigo. O cuidado sobre ele ninguém dava. Porque ele era do mundo. O mundo que tratava de cuidá-lo.

Nesse movimento da vida, enclausurada em minha intimidade, criei o hábito de ler a intimidade dos outros. Biografias e autobiografias habitavam minhas estantes. E o engraçado – para não dizer trágico –, é que essas memórias, fossem escritas pelo próprio sujeito ou por terceiros, sempre eram masculinas. A história dos homens parecia mais rendável, mais interessante, mais complexa. Afinal, eles é quem regiam e ocupavam o mundo livremente. Com uma triste consciência disso, detestava não me identificar com o que lia. Mesmo assim, insisti na literatura de si. Sabia que as mulheres não se calavam; tudo era questão de acesso aos seus escritos. Se eu escrevia meus diários, era provável que outras mulheres escrevessem suas memórias também. Seria questão de tempo até eu encontrá-las.

Ingressei na Graduação em Letras, pela Universidade Federal de Juiz de Fora, no ano de 2011. Durante os primeiros anos, nada de as autoras aparecerem. Um dia, sem me lembrar ao certo nem quando, nem onde, nem o porquê, deparei-me com Anaïs Nin, primeira autora de memórias com quem tive contato. Francesa, escreveu diários em que expunha todas as suas vivências, fossem elas sexuais, intelectuais ou políticas. Aquilo me encantou de tal maneira que comecei a buscar por autoras que evidenciassem as múltiplas possibilidades de construção das subjetividades de mulheres, refletindo sobre suas experiências, lutas e práticas na vida pública. Em outras palavras, autoras que, aos meus olhos, conseguiam me retirar de uma particularidade ou intimidade alheia ao social. Gertrude Stein, Virginia Woolf e, mais tarde, Simone de Beauvoir. Todas essas foram essenciais para eu compreender a dimensão do ser mulher no

mundo. Faltava-me ainda a latino-americanidade; faltava-me ainda a identificação com algumas questões que me eram caras, mas que não via em nenhuma daquelas linhas. Eu iria descobri-las posteriormente, a partir de um impulso oferecido pelos acontecimentos ao meu redor. Ser mulher na América Latina se mostrava, cada vez mais, um exercício diário extremamente complexo.

O vislumbre deste estudo começou a se desenvolver no dia 2 de dezembro de 2015¹, para citar uma data precisa. Minha graduação entrava em processo de finalização nesse mesmo período, e tinha eu outros projetos para o mestrado. Até que nesse dia – e nos anteriores também – eu vi o início de um golpe acontecer. Eu vi uma mulher que chegou democraticamente à presidência do meu país ser ameaçada a ser retirada de seu lugar legítimo. E assim se cumpriu, já em 31 de agosto de 2016. Ao vivo na Globo. Simbólico. Seu torturador sendo homenageado pelo presidente que venceria as eleições posteriores. Homens vestindo seus ternos, discursando em defesa de suas famílias cristãs, bradando ódio à mulher a qual o povo escolhera. E o que eu ouvia por todos os lados é que nada desse circo todo dizia respeito ao machismo. O *impeachment* “aconteceu” porque Dilma Rousseff praticou “pedaladas fiscais”², eles diziam. A gestão dessa mulher acabou com o país. Ela não sabe nada de economia, não sabe nada de política, era tudo o que diziam. Chamavam-na de puta, de velha, de burra, de sapatão. E nada disso relacionava-se ao machismo, eles também diziam³.

No Brasil, ou melhor, na América Latina, algo apartado do machismo é difícil que transcorra. Nossa sociedade foi instituída dessa forma. Estupros, violência doméstica, assédio sexual, tudo isso faz parte do dia a dia das mulheres latino-americanas porque fez parte da cultura colonial, da colonialidade do saber e do poder que permanece de forma estruturada. Amargamos a herança. O discurso político feminino é tido como inexistente ou, quando

¹ Data da aceitação, pelo então presidente da Câmara dos Deputados, Eduardo Cunha, do processo de *impeachment* de Dilma Rousseff.

² Anteriormente “contabilidade criativa”, as “pedaladas fiscais” referem-se a artifícios fiscais utilizados pelo governo federal a fim de apresentar bons resultados no tocante às contas públicas. A mudança do termo se deu de forma midiática, principalmente no final de 2014, no intuito de indicar uma manipulação ilegal contida nessa execução fiscal que, em sua origem, não continha nenhuma conotação extrajurídica (MONTEIRO, 2016, p. 30-31). Questiona-se o motivo pelo qual os governos predecessores ao de Dilma Rousseff puderam contar com o mecanismo da “contabilidade criativa” e, a partir de uma mudança na conceituação do termo, foi possível validar o processo de *impeachment* da então presidenta.

³ Acredito que o Golpe de 2016 não tenha sido dado *apenas* por questões ligadas ao gênero, obviamente. Compartilho da posição do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2018, p. 137) quando diz que a maior motivação dos golpistas foi levar o PT (Partido dos Trabalhadores) à ilegalidade para assim voltarem a implantar um governo fomentador de desigualdades sociais. Entretanto, penso que o fato de Dilma ser mulher é deveras sintomático.

consegue algum espaço, como foi o caso da presidenta Dilma, é fortemente deslegitimado e combatido. Só existimos enquanto corpos sexualizados e domesticados. *Playground*⁴ de gringo. Mas essas crenças sobre nós mesmas, sobre quem deveríamos ser, são todas especulativas, baseadas em ideologias históricas de perpetuação da suposta existência de uma natureza feminina. Parti, então, para uma busca de mulheres que subverteram essa naturalização e, através de suas existências, provaram que lugar de mulher é também na política. E em quaisquer lugares que queira.

Cheguei até Patrícia Galvão (1910-1962). Conhecida simplesmente como Pagu, contribuiu para jornais, revistas e traduziu textos de autores representantes da literatura canônica europeia, como James Joyce, Guillaume Apollinaire e Marcel Proust. Como autora, elaborou pioneiramente um romance proletário brasileiro intitulado *Parque Industrial* (1933), no qual se concentra na narrativa da realidade das mulheres nas fábricas do Brasil. Participou ativamente da militância de esquerda, tendo sido a primeira mulher a ser presa por questões políticas no país. Em 1945 escreveu, junto a Geraldo Ferraz, seu então companheiro, o romance *A Famosa Revista*, exprimindo críticas ao autoritarismo percebido dentro do Partido Comunista Brasileiro. Por não corresponder aos estereótipos de domesticação feminina, despertou curiosidade. Foi tema de filmes, como *Eternamente Pagu* (1988), dirigido pela atriz e cineasta brasileira Norma Benguell, de documentários, como *Eh! Pagu! Eh!* (1982), com direção de Ivo Branco, além de inspirar composições musicais, a exemplo da canção *Pagu* (2000), da cantora e compositora Rita Lee.

A obra literária de Pagu foi sendo deixada de lado ao longo dos anos, porém, há pouco, pode ter começado a ser recuperada. Um trabalho de expressão que segue a linha da redescoberta de Pagu enquanto escritora é a tese de Lucia Helena da Silva Joviano, intitulada *Pagu: escritos literários e inscrições históricas* e defendida no ano de 2014 no mesmo Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora em que realizo meus estudos. A autora critica a intensa onda de biografismo utilizada nos estudos sobre Pagu, posto que tal perspectiva lega o lugar de meros subprodutos aos escritos da artista. Entretanto, o maior responsável pela inserção de Pagu na história do modernismo brasileiro ainda é Augusto de Campos, quem elaborou a antologia *Pagu: vida e obra* (2014), na qual

⁴ Em artigo de minha autoria, intitulado *Modernidade e emancipação feminina nas tirinhas de Pagu* (2017), aponto que Patrícia Galvão, uma das mulheres a serem aqui estudadas, criticou, em várias ocasiões, a postura do gringo em relação às mulheres latino-americanas, como nas tirinhas que desenhou para o jornal *O Homem do Povo*, em 1931. Ao longo de suas diversas viagens ao exterior, sofreu com o assédio constante dos homens, fatos estes que também aparecem na obra *Paixão Pagu: A autobiografia precoce de Patrícia Galvão* (2005).

encontram-se textos críticos, notas e um breve roteiro biográfico da modernista. A força desse estudo se situa justamente em descortinar as mulheres na história literária brasileira. De qualquer forma, são poucos os trabalhos em que a literatura é vista de forma interdisciplinar em relação à atuação política e à subjetividade de Pagu. Talvez o de maior destaque seja o da Prof.^a Dr.^a Liane Schneider (2013), de título *Identidades partidárias e de gênero no Brasil do início do século XX: Pagu por Pagu*, no qual percebe-se a intenção de construir um debate sobre a modernista que participou ativamente do contexto político do país a partir de sua obra mais íntima, a qual aqui será apresentada.

Foi ao ter contato com essa obra íntima de Pagu que tudo se juntou: literatura, gênero e política. Através de *Paixão Pagu: A autobiografia precoce de Patrícia Galvão* (2005)⁵, texto em que a autora se propõe a narrar a si mesma, redescobri outras diversas maneiras de ser mulher. Esse texto, que será tratado nesta dissertação, trouxe a certeza de que a política, em si, é humana, e não masculina, tal como o modelo normativo faz parecer. Que o amor é humano, e não feminino. E que todas as tentativas de oposição entre os gêneros eram derivadas de processos históricos correspondentes a ideologias bem definidas. Foi através de Pagu que me interessei pelo marxismo de uma forma mais pungente. Pesquisando sobre Pagu cheguei até Alexandra Kollontai, Rosa Luxemburgo, Clara Zetkin. O marxismo me pareceu algo para as mulheres também, afinal. Apesar de não dar conta de todas as questões das mulheres, o marxismo ofereceu um importante método de análise estrutural: o materialismo histórico⁶. Com ele, começamos a compreender justamente os processos históricos que levaram nós, mulheres, a nos encontrarmos em determinadas posições na sociedade.

Depois de conhecer Pagu, senti falta de um trabalho comparativo porque não queria cair na definição de uma identidade fixa feminina. Isso seria apenas transpor a naturalização a um outro nível. Minha intenção era evidenciar como somos múltiplas ao mesmo tempo em que lutamos por direitos igualitários. Precisaria de uma outra autora, de preferência latino-americana, que correspondesse aos duros momentos que nós, mulheres nativas de toda a

⁵ Trata-se de uma obra de publicação póstuma. Originalmente, o texto é uma longa carta escrita por Pagu em 1940 durante o cumprimento de uma pena de detenção sob a acusação de participar de um levante comunista. Tal carta tem como destinatário Geraldo Ferraz, último companheiro da autora.

⁶ Serão feitas inúmeras referências ao longo do trabalho, e sua acepção será desdobrada, principalmente, a partir da prática da análise das obras literárias. O materialismo histórico, em poucas palavras, é um tipo de interpretação histórica da realidade social baseada na perspectiva dialética entre as instituições e as formações sociais, e uma determinada estrutura econômica (MARX; ENGELS, 1998 [1845], p. 10-11). O conceito começa a ser cunhado por Marx em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e, mais tarde, com auxílio de Engels, desenvolve-se em *A Ideologia Alemã* (1845). Com fundamento nesse método, pretendo refletir e tecer meus comentários acerca das obras que serão relacionadas no presente estudo.

América Latina, passamos no campo político ao longo da história. Empreendi uma vasta pesquisa em livros e em sites, chegando a vários nomes e poucos estudos sobre eles. Ainda perdida entre possibilidades, encontrei, também através de muita busca, uma orientadora que, com delicadeza, guiou meu projeto. Silvina Carrizo, uma dentre as muitas mulheres latino-americanas que me inspiram, aceitou apostar na validade de minhas ideias.

Seguindo a veia militante de Pagu, cheguei ao nome de Blanca Luz Brum (1905-1985). Silvina já havia me advertido sobre a existência de uma mulher uruguaia, amiga de José Carlos Mariátegui, “o pensador marxista mais vigoroso e original que a América Latina já conheceu” (LÖWY, 1999, p. 17). Essa mulher havia executado sua arte política de maneira contundente, mas, por ser silenciada pela história, não existiam muitos materiais sobre ela. Tratava-se de Blanca Luz. Artista considerada controversa e contraditória em sua carreira e militância política⁷, publicou livros de poesia, como *Atmósfera arriba, veinte poemas* (1933) e *Cantos de la América del Sur* (1939), literaturas de si, como *Blanca Luz contra la corriente* (1934), além de inúmeros artigos em revistas revolucionárias como *Amauta* e *Guerrilla* – esta última de direção própria. Aos poucos fui percebendo como as trajetórias da uruguaia e da brasileira se assemelhavam. Foram, inclusive, silenciadas da história por suas associações amorosas: Oswald de Andrade e David Alfaro Siqueiros importavam mais para a América. Um, expoente da literatura; o outro, um expoente das artes plásticas. Elas, sempre musas e “grandes mulheres” que se encontravam por *detrás* dos “grandes homens”.

Blanca Luz também dispõe de algumas pesquisas sobre sua obra, ainda que sejam raras as que não se concentrem excessivamente em seus casos amorosos. Nesse sentido, é relevante citar o estudo de Cecilia Belej (2014), *Revolución y escritura: Blanca Luz Brum en las dos orillas del Plata en 1933*, publicado pela revista *Mora*, v. 20, n. 2, de Buenos Aires. Belej critica diretamente o desaparecimento de Blanca da história política e literária da América Latina, fato que atribui, principalmente, à extrema importância dada pela mídia à relação que mantivera com o muralista mexicano David Alfaro Siqueiros. Por isso, não é estranho encontrar informações da artista somente de forma secundária em artigos e livros que se propõem a

⁷ Muitas críticas destacam as contradições observadas na vida de Blanca Luz. María Pía López, em seu texto *Blanca Luz Brum: poesía, viajes y política* (2004) lembra que no início da atuação política da uruguaia, alinhava-se à esquerda latino-americana, mas, no final da vida, acabou por ser considerada uma “silenciosa simpatizante” de Pinochet. Sua visão sobre os Estados Unidos também oscilava diversas vezes, indo desde à oposição aos projetos imperialistas do país, até à reverência de seus feitos. Por fim, o catolicismo, que havia sido abandonado pela autora desde a juventude, tornou-se, em sua velhice, medular (LÓPEZ, 2004, p. 15-16). O foco deste trabalho, porém, é dado no início das vidas militantes das autoras e, por isso, não será de nosso interesse o abandono das causas revolucionárias por parte de Blanca. Tal tema, decerto, poderia compor um estudo futuro.

abordar, primordialmente, a obra de Siqueiros. Um trabalho que fale apenas sobre Blanca é incomum, e talvez os únicos que valham a pena serem citados são: i) o ensaio de Alberto Piñeyro (2011), *Blanca Luz Brum, una vida sin fronteras* e ii) a biografia apócrifa escrita por Hugo Achugar, *Falsas memorias: Blanca Luz Brum* (2000). Esta última, como aponta o próprio autor, foi elaborada a partir de dados documentais, mas é repleta de ficcionalidades e manipulações, como acredita ser qualquer tentativa biográfica (ACHUGAR, 2000, p. 12). Assim como Pagu, percebe-se que a não conformidade com os pressupostos que buscam normativizar o comportamento da mulher fez com que fosse despertada uma maior curiosidade acerca dos trabalhos e, claro, das experiências de Blanca Luz Brum. Em 2010, o argentino Héctor Olivera dirigiu o longa-metragem *El Mural*, que conta os dias em que Siqueiros instalara-se na Argentina, ao lado de Blanca, a fim de pintar o mural *Ejercicio plástico* (1933), uma de suas obras mais conhecidas, e da qual a uruguaia fora modelo. Recentemente, o cineasta Pablo Zubizarreta lançou um documentário sobre a vida de Blanca Luz intitulado *No viajaré escondida* (2017), construído a partir das cartas e dos relatos deixados pela própria artista. Com isso, sua figura vem sendo desnudada e revelada à América Latina.

Mas o interessante em uma pesquisa comparativa é perceber que, apesar das muitas semelhanças, há, da mesma forma, contraposições, o que, de outro modo, contribui para uma outra história das mulheres na política e na literatura. *Mi Vida: Cartas de Amor a Siqueiros* (2004)⁸, texto de Blanca que será tratado nesta dissertação, se preocupa mais com as paisagens, a infância, os sonhos e os contatos sociais. Pagu passa batido pelas sutilezas; sua formação não suportaria. Blanca vivia pelo direito de estar com quantos parceiros sexuais quisesse, enquanto Pagu queria se distanciar das relações carnavais. Blanca declarava seu grande apreço pelos filhos. Pagu esperava que a sociedade não lhe julgasse por dedicar-se mais a causa revolucionária do que ao filho que tivera há poucos meses. Com tudo isso, no final das contas seus interesses revolucionários convergiam. Compartilhavam a perspectiva de libertação, ainda que com muitas nuances e divergências práticas. Exigiam participação ativa nos partidos comunistas ou nas revistas e jornais de divulgação dos projetos de revolução, mesmo efetuando muitos apontamentos críticos sobre todos eles. Panfletavam através de seus escritos, fossem

⁸ Tal como *Paixão Pagu*, *Mi Vida* também é uma obra de publicação póstuma. Durante toda a sua trajetória literária, Blanca levou suas experiências pessoais para seus escritos. *Penitenciária-Niño perdido* (1931) e *Blanca Luz contra la corriente* (1934) são seus livros de prosa mais expressivos – sendo o primeiro uma compilação de cartas escritas a David Alfaro Siqueiros e, o segundo, uma narrativa sobre a infância e sobre as figuras influentes na sua formação. Ambas as obras foram reescritas, aperfeiçoadas e absorvidas por Blanca em *Mi Vida*, manuscrito redigido em 1982, três anos antes de sua morte, e que apenas chegaria ao conhecimento do público anos mais tarde. Pela maior riqueza de detalhes, a obra póstuma foi escolhida para ser aqui trabalhada.

jornalísticos ou literários. Viajavam pela América Latina ou pelo resto do mundo ansiando por uma política mais igualitária, anti-imperialista. Dos problemas pessoais aos sociais, lutaram ferozmente e mostraram, cada uma a seu modo, que as mulheres podem habitar qualquer espaço que lhes aprouver. Que as mulheres podem. E o mais incrível disso tudo: podem cada uma à sua maneira.

Minha intenção neste trabalho é quase como uma conversa com a história dessas mulheres. Apesar do tom – compartilhado entre as autoras ao final de suas vidas – de desilusão com a política como um todo e, em especial, com os formatos dos partidos comunistas latino-americanos com os quais tiveram contato, quero mostrar-lhes que suas lutas não foram em vão. Suas próprias experiências são permeadas pela concepção materialista e histórica, evidenciando que a gênese das relações de poder se encontra em movimentos reais, e não em uma predisposição natural da mulher em se isolar dos espaços políticos institucionais. A quebra de estereótipos por parte da agência dessas autoras permite com que entendamos a especificidade de cada mulher por meio do conhecimento de variadas experiências expostas através da prática da escrita de si. Nesse sentido, há uma tomada do lugar de fala, há uma reinvenção de si mesmo e dos outros, tal como postula a pesquisadora Margareth Rago em *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade* (2013, p. 32). A mulher deixa de ser uma entidade única, naturalizada e estática: a entidade “mulher” são muitas. E Pagu e Blanca Luz permitem com que vejamos isso a partir da pluralidade dos modos de subjetivação.

A base teórica de meu estudo é, de fato, a base teórica de quase toda a vida dessas mulheres: o materialismo histórico proposto nos escritos de Marx e Engels. Porém, reconhecendo a limitação que a própria história impõe a estes textos, pretendo me utilizar de críticas feministas que se propuseram a repensar as bases das teorias marxistas de modo a atualizá-las e incorporá-las às questões das mulheres e aos espaços que habitam. Ao partir dos princípios teóricos marxistas, não tenho como objetivo transplantá-los mecanicamente à análise da literatura de si produzida por Pagu e Blanca Luz. Antes de mais nada, encaro tais pressupostos como possibilidade de se efetuar um diálogo adequado – formas do comparativismo – entre os diversos níveis de experiência social e artística, relacionando-os igualmente entre si, em acordo com as proposições de Terry Eagleton em *Marxismo e crítica literária* (2011, p. 24). Isso porque não há como colocar-se no mundo de outra maneira que não ideológica. Logo, a experiência literária passa por todas as outras experiências humanas – sejam metafísicas, sejam empíricas – e, quando trata sobre o próprio sujeito que a realiza, como no

caso da literatura de si, evidencia-se ainda mais como todas as instâncias objetivas, em conjunto, ajustam-se às mais diversas subjetividades.

A despeito de todas as críticas feitas em torno de uma concepção marxista do feminismo – como, por exemplo, a limitação das teses que vinculam a opressão feminina *somente* às relações de produção (ALAMBERT, 1986, p. XIII-XV) –, esse trabalho volta a atenção à escrita de si feminina em uma tentativa de recuperar, na literatura, a temática da relação interpessoal, a fim de ressignificar as teorias marxistas no tocante à condição da mulher na sociedade e no caso específico dos campos literários latino-americanos. Assim, procura-se afastar o reducionismo das relações humanas, particularmente as relações pessoais e familiares, a nível econômico. Através de leituras atentas não apenas de textos produzidos por teóricas que tiveram contato imediato com os pressupostos marxistas primários, mas também daqueles escritos por teóricas que empreendem uma atualização das teorias na conjuntura contemporânea, será possível traçar um aparato investigativo que possibilitará a análise dos textos de Pagu e Blanca Luz dentro das perspectivas aqui prescritas: literatura, gênero e política na América Latina.

Isto posto, é necessário determinar aquilo que se pretende executar em cada capítulo desta dissertação, a fim de que as leitoras e o leitores possam ter consciência daquilo que devem esperar deste estudo. No capítulo primeiro, “Pagu & Blanca Luz: perspectivas de diálogo”, recorreremos, na primeira subseção, intitulada “Prenúncios históricos”, às postulações de Judith Butler em *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2017a), obra na qual a filósofa expõe a concepção de desenvolvimento do sujeito na ação de reflexividade sobre si-mesmo, inclusive como uma das formas da prática da teoria social perante a discussão com as violências éticas. Com o auxílio de suas proposições, seremos capazes de descortinar a relação do sujeito com o domínio social que lhe é previamente dado, isto é, será observado de que maneira ele se constrói, no ato da reflexividade, a partir de um inextricável conjunto de normas sociais que o precede, bem como de que maneira essa reflexão e constituição de si possibilitará a transformação dessas determinações sociais. Para além disso, também é esperado que seja abordado o fato de que o discurso é forma constitutiva do sujeito, e que, portanto, o gênero é desenvolvido em sua prática discursiva, assim como fora manifestado também por Butler em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2017b). Tais argumentações importarão para que possamos compreender a proporção política que uma escrita de si pode tomar.

Nessa perspectiva, notaremos que as literaturas de si produzidas por mulheres podem ser consideradas, dependendo de suas proposituras, exemplares de práticas discursivas feministas, as quais oferecerão potência de renovação das relações sociais e transmutação do *status* social da mulher. Com suporte nessa atribuição dada à narrativa de si, as leituras de *Paixão Pagu* e *Mi Vida* serão executadas com atenção às críticas sociais que proporcionam, destacando-se a questão das mulheres e a participação das mesmas na conjuntura política da América Latina. Logo, pretende-se trazer à tona os diálogos, possibilitados ao longo da história, entre as proposições marxistas e feministas – proposições estas que tangenciam as experiências das autoras. Apresentar como tais elementos de crítica social surgiram e ascenderam mundialmente e, de maneira mais precisa, na América Latina, é de suma importância. Após a pequena incursão por esses pressupostos teóricos, objetiva-se expor como as mulheres, dentro da agenda feminista, começaram a incorporar os pontos notados outrora por Marx e Engels. Como suporte, serão utilizadas obras elementares como *A nova mulher* (1918), *A moral sexual* (1921) e *Autobiografia de uma mulher comunista sexualmente emancipada* (1926), de Alexandra Kollontai, até as mais contemporâneas, como *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* (2017), de Silvia Federici e *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher* (2017), de Luce Irigaray. Ao incorporar o materialismo histórico enquanto método de desnaturalização das relações de poder, muitas feministas repensaram a problemática da dominação masculina sob esse viés. Nesse ponto, portanto, serão apresentadas ideias que encontram na acumulação primitiva o maior empenho histórico-ideológico da subjugação das mulheres (FEDERICI, 2017, p. 119), bem como aquelas que apresentam a associação da categoria de “mulheres” à de “mercadoria”, seguindo a lógica marxiana⁹ (IRIGARAY, 2017, p. 192).

Contudo, toda essa teoria ficaria suspensa se não fosse aplicada diretamente às narrativas de Pagu e Blanca Luz. Por isso, é ainda ao longo do primeiro capítulo, mais precisamente na subseção “A descoberta dos ideais”, que, lado a lado das explicações teóricas, procurarei apresentar dialeticamente tanto o impacto que tais teorias causaram nos contextos latino-americanos, quanto a forma com que essas mulheres absorveram e vivenciaram as reivindicações marxistas e feministas. De acordo com Michael Löwy, em *O marxismo na América Latina* (1999, p. 12-13), o ambiente latino-americano possui suas próprias

⁹ Aqui, me utilizo do termo “marxiano” em referência direta aos textos escritos por Karl Marx, nos quais também pode-se incluir os textos escritos em co-autoria com Friedrich Engels. Há uma diferença quando me refiro ao termo “marxista”, que designa não apenas os escritos, mas também as tradições interpretativas e práticas desses textos.

particularidades no que tange o desenvolvimento das ideologias em geral e, conseqüentemente, possui mecanismos de manutenção de relações de poder bem delimitados por essas condições específicas. A partir da análise das literaturas de si de autoria feminina empreendidas nesse contexto, será possível perceber como esses mecanismos ideológicos atuam nas práticas artístico-políticas das mulheres latino-americanas. Ademais, é preciso salientar os artifícios utilizados a fim de transgredirem a ordem vigente. Os caminhos que percorreram na construção das subjetividades, que passam por aspectos políticos e ideológicos comuns aos locais em que se formaram, tentarão ser delineados e analisados a partir de suas próprias construções narrativas. Essas observações contribuirão para aquilo que a teórica argentina María Lugones, em *Rumo a um feminismo descolonial* (2014), chama de “descolonização do gênero”, que é um movimento complexo que envolve uma prática de crítica à “opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (LUGONES, 2014, p. 940).

Com fundamento nessas ponderações, tornar-se-á viável traçar uma continuidade evolutiva dos diálogos empreendidos entre feminismo e marxismo ao longo da história latino-americana e, enfim, apresentar alguns pontos de análise que vinculam o marxismo a uma libertação social da mulher, salientando a dimensão subjetiva que essa libertação adquire. Assim, em “A política do corpo e da sexualidade”, segundo capítulo desta dissertação, tenciona-se compreender não somente as questões sociais circundantes às obras literárias expostas, mas também de que maneira elas perpassam as diversas formas de constituição da subjetividade das mulheres. Na subseção “Resumo em dois corpos”, a qual incorpora duas seções terciárias intituladas “Corporalidade feminina latino-americana” e “Políticas corporais partidárias em Pagu & Blanca Luz”, é de nossa pretensão considerar as teorias marxianas para além do nível coletivo, empreendendo uma leitura das categorias circunscritas na subjetividade, tais como o corpo e a sexualidade. Para isso, necessária será a feitura de uma análise que se fundamente na compreensão da produção de poderes que regulam a corporeidade. O que se pretende nesse momento é que se inquiria qual a dimensão política do corpo da mulher latino-americana. Judith Butler, em *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição* (2017c, p. 10), apresenta o conceito de sujeição, que é, ao mesmo tempo, tornar-se subordinado ao poder e desenvolver-se enquanto sujeito. Esse conceito é imprescindível para que se possa perceber que, na linha de Michel Foucault, um poder não é tão somente repressivo, mas também produtivo, o que quer dizer que os corpos, além de estarem submetidos a um conjunto de coerções sociais, são eles mesmos agentes que produzem novas formas de existência. Isto posto, pretende-se analisar quais são as

especificidades das relações desses poderes no contexto da América Latina, considerando as reflexões de Frantz Fanon elaboradas em obras como *Pele negra, máscaras brancas* (2008, p. 31), as quais dão destaque às diversas práticas e violências simbólicas que são capazes de produzir o que o autor denomina “complexo de inferioridade” na psique dos sujeitos dominados, colonizados. Diante de práticas que visam a ridicularização e a diminuição dos costumes, cultura e corpo de um Outro, essa inferioridade se caracterizará como uma construção estrutural psíquica que é dada fundamentalmente a partir da linguagem.

Ao articular tais pressupostos à leitura dos escritos de Pagu e Blanca Luz, conseguir-se-á ponderar sobre as categorias da intimidade, captando os diversos micropoderes que agem e se refletem em práticas cotidianas que perpassam as relações afetivas e sexuais, bem como fora proposto por Foucault em *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976). Nas obras escritas de si a serem estudadas, tais temáticas aparecem mescladas a outros poderes de ordem maior, perceptíveis de maneira ampla, como no caso do poder exercido pelas e nas instituições partidárias, notadamente nos Partidos Comunistas. Essa questão mais íntima e cotidiana, que aparecerá de modo aprofundado na subseção “O sexual é político”, nos permitirá considerar os vários níveis de ação dos poderes na vivência do sujeito, trazendo ao estudo uma riqueza de caráter dialético. Exemplos das mais variadas formas que esses poderes podem adquirir serão expostos em passagens como as que revelam a constante queixa de Blanca Luz às agressões que sofria por parte de Siqueiros¹⁰ (BRUM, 2004, p. 102) e, no que concerne a Pagu, as referentes aos trabalhos sexuais que o Partido Comunista Brasileiro lhe delegava (GALVÃO, 2005, p. 126). Somam-se a esses fatores os assédios que sofriam nos ambientes políticos e artísticos que frequentavam. Em geral, esses episódios nos servirão de arcabouço para compreender a construção das próprias autoras enquanto sujeitos, ao passo que demonstrarão a apatia que os homens revolucionários os quais as cercavam sentiam em relação às demandas das mulheres. Ou seja, entende-se que a própria literatura de Pagu e Blanca Luz situa o ser humano, especificamente a mulher, na história; e mais: na história de suas relações mais íntimas. Esse tópico é tratado, também, pelas teóricas já citadas, como Federici e Irigaray, e seus textos serão novamente utilizados como base analítica.

¹⁰ Essas queixas são feitas diretamente a Siqueiros em cartas que foram transcritas ao livro. Elizabeth Salazar Orozco (2009, p. 2-3) lembra que, na versão aqui utilizada, Blanca Luz troca a palavra “socos” pela expressão “maus tratos”, atenuando a situação que denunciou com mais veemência em *Penitenciária-Niño perdido* (1931). Mesmo assim, em seu livro póstumo, não deixa de citar, em outros momentos, o caráter agressivo do pintor revolucionário mexicano.

As discussões que serão propostas no segundo capítulo só podem ser compreendidas por conta da coragem e convicção de Pagu e Blanca Luz em narrar suas próprias experiências, suas próprias verdades, ainda que para isso devam dismantelar o discurso de um grupo dominante, admitindo um risco para si mesmas. Deste modo, no terceiro capítulo, “*Paixão Pagu, Mi Vida e a coragem da verdade*”, procuraremos apresentar argumentações que visem a compreensão da escrita de si enquanto uma prática da liberdade, permitindo com que o sujeito não se apegue a uma verdade absoluta e pré-concebida sobre seu eu. Como a construção do eu passa pelas questões de corporalidade, sexualidade e sentimento, intentaremos compreender como esses elementos organizam-se em torno de uma reivindicação por liberdade. Precisaremos, então, situar as autoras dentro do campo literário latino-americano, espaço onde lutaram pela legitimação do discurso da mulher. Na subseção “O campo literário e a luta das mulheres”, almeja-se realizar uma análise histórica da formação do campo na América Latina, desde sua gênese até o momento em que as autoras aqui estudadas o integraram, contribuindo para seu desenvolvimento. A conceituação de “campo” será referenciada nos pressupostos de Pierre Bourdieu expostos em *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário* (1992). De acordo com o autor, “o campo é uma rede de relações objetivas (de dominação ou subordinação, de complementariedade ou de antagonismo etc.) entre posições” (BOURDIEU, 2005, p. 261). Disso, é inferido que as e os participantes dessas relações sociais não possuem as mesmas habilidades nem os mesmos recursos, formando, assim, um ambiente de luta dentro do campo. Em outras palavras, aqueles que são detentores de um maior poder – ideológico, capital e de acordo com a normatividade – lutam para preservar suas posições, enquanto os dominados engajam-se a fim de subverter a ordem. No campo literário, apesar de suas peculiaridades de funcionamento, a conquista do reconhecimento e da valoração das obras dá-se, sempre, de acordo com esse mecanismo exposto. Relacionado a isso, serão aproveitados conceitos como o da “violência simbólica¹¹”, também postulado por Bourdieu em *A dominação masculina* (1998). Esse aparato teórico permitirá com que as críticas da imprensa que procuraram estereotipar e tipificar o comportamento e a prática artística de Pagu e Blanca Luz sejam confrontadas com os próprios argumentos e narrativas das autoras, que tomaram para si os discursos e os subverteram a partir de variados modos de subjetivação.

¹¹ A lógica da dominação se dá por meio de um princípio simbólico que é reconhecido por ambas as partes (dominante e dominado), seja através da língua ou maneira de falar, do estilo de vida, da maneira de pensar e/ou agir, do modo de se vestir, e até mesmo da cor da pele (BOURDIEU, 2012, p. 6). Esse poder simbólico marca as relações sociais e, portanto, é um componente necessário ao grupo dominante dentro de um campo.

Sabendo-se da mistificação que as figuras de Pagu e Blanca Luz sofreram pela imprensa e pela crítica, existindo sempre enquanto interpretações do que os homens, ou a cultura falocrática entendia sobre elas, evidencia-se a tomada do próprio discurso, a partir de seus lugares de fala, possibilitando a subversão de suas imagens. Na seção terciária, “Construção de discursos e lugares de fala”, a qual integra a subseção anterior, é pretendido investigar a tomada de posição, por parte dessas mulheres, em suas próprias desmistificações e de suas obras literárias. Para isso, discutiremos acerca da noção de privilégios e marginalizações epistêmicas, já que, de acordo com teóricas feministas-marxistas como Nancy Hartsock em *The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism* (1994), se nossa vida material faz com que os sujeitos tenham experiências diferentes, seus pontos de vista serão, da mesma maneira, adversos. Ao considerarmos a dominação existente dentro do sistema patriarcal, perceberemos que a perspectiva aceita e difundida como parâmetro na sociedade será aquela pertencente ao grupo dominante, ou seja, aos homens. Esse tema será discutido, primordialmente, a partir da análise de *Paixão Pagu* e *Mi Vida*, textos que contestam a posição de subordinação da mulher no campo literário.

Aprofundando-nos na questão da tomada do lugar de fala enquanto subversão da ordem falocêntrica, na subseção de título “A revolução de nossas vozes” buscaremos apresentar a fala desafiadora e a coragem da verdade executadas por Blanca Luz e Pagu na prática da escrita de si. A coragem, nos termos foucaultianos que aqui são utilizados, não é compreendida enquanto simples virtude, e sim como uma reflexividade e expressividade do sujeito para além daquilo que é normativizado e atribuído arbitrariamente ao seu gênero. Veremos que as obras destacadas, *Paixão Pagu* e *Mi Vida*, poderão ser lidas e compreendidas enquanto práticas discursivas que desestruturam dominações múltiplas no campo político, social e literário. Para tanto, recorreremos novamente às propostas de Michel Foucault, quem, baseando-se no conceito antigo de *parresía*¹², argumenta em *A hermenêutica do sujeito* (1982), *O governo de si e dos outros* (1983) e, finalmente, em *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II* (1983-1984), que ao falar-se livremente aquilo que se pensa, ao tomar para si a liberdade e a coragem da elaboração de um discurso próprio, o sujeito empreende modos de subjetivação

¹² *Parresía* ou *parrhesía* é um termo traduzido, genericamente, como “falar francamente” ou “dizer a verdade”. Na esteira de Foucault (2010, p. 55-56), o que importa é menos o conteúdo da verdade daquilo que se diz do que as consequências que esse dizer a verdade pode trazer. É esse abrir-se para o risco de dizer o que acredita ser verdade, independente das consequências que esse ato possa acarretar, que nos interessará nas narrativas elaboradas por Pagu e Blanca Luz. O conceito será desdobrado ao longo do terceiro capítulo da presente dissertação.

múltiplos e variados. A partir disso, consegue-se evadir-se dos mecanismos de poder que procuram regularizar os sujeitos aos modos de produção de determinada sociedade. A escrita de si feminina insere-se, aqui, enquanto subversão de um eu compulsório e enquanto prática discursiva feminista¹³, posto que pode ser utilizada como um instrumento discursivo contra formas definidas de feminilidade, ao mesmo tempo em que realiza e discute na escrita modos de subjetivação e da subjetividade.

Espera-se que esta dissertação possa, de maneira geral, contribuir para os estudos interdisciplinares sobre gênero, política e literatura – tão urgentes e atuais. Além disso, que ele possa colaborar para os estudos comparativos das literaturas latino-americanas no Brasil. É claro que, lembrando o que já fora exposto nesta Introdução, todo texto faz parte de um contexto específico e de uma ideologia correspondente. E esta pesquisa não é diferente. Que ela possa servir, mais tarde, como mais um suporte para a compreensão de um futuro momento ideológico, ao lado das literaturas de si e das obras teóricas aqui dispostas em conexão. Que seja, enfim, oferecida a possibilidade de enxergarmos com clareza as relações espaço-temporais concretas dadas entre as mais diversas práticas históricas, sociais, institucionais e simbólicas, as quais nos trouxeram até nossa atual conjuntura.

¹³ Entende-se, pois, que através das literaturas, em especial a literatura de si, as mulheres podem reivindicar seus próprios discursos, em um processo de “reinvenção de si”. Porém, devemos nos atentar para o fato de que nem toda literatura de si de autoria feminina deve ser considerada subversiva. Isso porque muitas mulheres podem, ainda, permanecer em um discurso de dimensão confessional e assujeitadora, seguindo o imaginário instituído (RAGO, 2013, p. 32).

1. PAGU & BLANCA LUZ: PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO

Neste primeiro capítulo tentamos buscar pelos começos. Tentamos procurar, através dos caminhos permitidos pela história e pela filosofia, possibilidades primárias de subjetivação revolucionária das mulheres que aqui pretendemos (re) descobrir. Os aportes teóricos que fizeram-nas emergir de uma vivência normativa transformando suas vidas em exemplo de luta e transgressão serão expostos. Teorias vividas em vidas escritas. Suas vidas de arte, de política, quase como uma tautologia. Porque através da reflexividade do si-mesmo, dada aqui pela forma escrita, pela necessidade narrativa – mas também pelo evidente e não narrável –, pressupõe, simultaneamente, duas práticas políticas: a compreensão da formação do sujeito e a crítica social. A particularidade das perspectivas das mulheres é precisamente aquilo que buscamos tratar.

1.1. Prenúncios históricos

Judith Butler, em *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (2017a, p. 168), postula a complexidade da formação de um sujeito reflexivo que habita um mundo social anteriormente dado. Partindo do diálogo e da ampliação das propostas de Foucault acerca da constituição histórica do sujeito, a filósofa afirma que no momento da reflexividade, o si-mesmo é desenvolvido desde um emaranhado de convenções sociais que o antecede. É necessário, então, que se compreenda que, em termos foucaultianos, não existe um sujeito pré-estabelecido ou a-histórico, mas sim práticas que instituem relações de poder as quais impõem ao indivíduo espécies de verdades construídas “que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos” (FOUCAULT, 1995, p. 235). Nessa perspectiva, pode-se dizer que o sujeito se forma enquanto tal por meio de práticas históricas que exigem reconhecimento, tanto de si quanto dos outros, de participação nas normas sociais. Para tanto, é preciso que haja uma reflexão sobre si a qual pressupõe, segundo Butler, uma interpelação acerca da possibilidade de recriar essas condições sociais ao se constituir através das relações com o outro. Assim, falar sobre si-mesmo não se resume a recorrer a um si-mesmo circunspecto, o que seria pressupor a existência de um sujeito pré-determinado; trata-se, antes, de uma tentativa de compreender de que modo esse si-mesmo é produzido e como ele pode ser considerado produtivo. Ou seja, através de quais práticas o sujeito é compelido a se produzir, e de que maneira ele pode ser percebido como agente que cria e/ou recria condições de existência. Em todo o caso, a reflexividade sobre o próprio sujeito

gera uma ação social ainda que advinda de uma lacuna daquilo que pode ser reconhecido nesse si-mesmo. Em outras palavras, o “eu”

[...] passa a existir por uma interpelação que não posso recordar nem recuperar, e quando ajo, ajo em um mundo cuja estrutura, em grande parte, não é criação minha – o que não equivale a dizer que não exista criação ou ação minha no mundo. Certamente existe. Significa apenas que o “eu”, seu sofrer e agir, dizer e conhecer, acontece em um crisol de relações sociais, variavelmente estabelecidas e reiteráveis, sendo algumas irrecuperáveis e outras responsáveis por invadir, condicionar e limitar nossa inteligibilidade no presente. Quando agimos e falamos, não só nos revelamos, mas também agimos sobre os esquemas de inteligibilidade que determinam quem será o ser que fala, sujeitando-os à ruptura ou à revisão, consolidando suas normas ou contestando sua hegemonia (BUTLER, 2017a, p. 167).

O relato de si mesmo, portanto, pode ser considerado como uma ação menos de transmissão de informações do que de autotransformação e de transformação das inter-relações entre sujeitos que formam um corpo social. Nesse contexto, analisar narrativas que exploram a estruturação de um “eu” a partir da distinção discursiva daquilo que se conta ou daquilo que se omite possibilita que compreendamos a linguagem e o discurso enquanto estruturas substanciais na formulação, propagação e assimilação de representações sociais (RAGO, 2013, p. 30), bem como nas possibilidades de ruptura e transgressão da ordem normativa. A escrita de si dada por mulheres, em consequência disso, possui a potencialidade de se apresentar enquanto uma prática discursiva feminista.

Mas o que, de fato, levaria um discurso de si (ou a formulação de si em uma narrativa) a ser considerado feminista? A ação crítica fomentada pelos movimentos de mulheres possibilita a desintegração da identidade única Mulher, imposta a partir de um método especulativo guiado pela lógica masculina. Mais especificamente, “os feminismos resistiram a determinadas formas de condução das condutas e promoveram novos modelos de subjetividade e novos modos de existência múltiplos e libertários para as mulheres” (RAGO, 2013, p. 26). Assim sendo, a construção de um discurso feminista dentro de uma escrita de si corresponde a uma reinvenção de si, dada através de uma relação consigo mesmo, que constitui uma subjetividade não-assujeitadora, isto é, uma subjetividade que foge do controle dos poderes estabelecidos – ao mesmo tempo em que se utiliza desses mesmos poderes para existir. A subjetividade a qual nos referimos aqui diz respeito a formas de agir e a processos múltiplos e mutáveis observados nas práticas históricas que constituem o sujeito (CANDIOTTO, C., 2008, p. 88), fato que aponta para o horizonte de que há diversas maneiras de ser, e que são elas determinadas por práticas sociais diversas. A constituição de si enquanto sujeito ocorre,

portanto, através de “exercícios e práticas de si histórica e socialmente localizáveis” (SOUZA, 2003, p. 40) que articulam relações de poder responsáveis pela produção de determinada forma de sujeito. Diante de práticas de coerção e dominação, o sujeito emerge sob um modo de assujeitamento ou sujeição – noção complexa que será mais aprofundada no segundo capítulo do presente estudo –, isto é, sujeito a poderes históricos processualmente imputados sobre si. Porém, quando essas práticas admitem força libertadora e contestatória, podem ser entendidas como resistência, já que “se o assujeitamento é um fato historicamente inexorável, não se deixar assujeitar é resistir, é abrir-se a outros modos de ser sujeito, ainda que desconhecidos” (SOUZA, 2003, p. 42). Nesse sentido, é possível pensar em uma prática discursiva feminista, a qual resiste aos poderes impostos sobre o discurso construído pelas mulheres, exercendo um outro poder por meio desse próprio poder ao qual encontra-se sujeita. A partir do dizer aquilo que se julga verdadeiro sobre si mesmo, abre-se à novas possibilidades de ser mulher que não aquelas pressupostas pela sujeição, podendo alcançar, assim, uma modificação da estrutura social¹⁴. Melhor dizendo,

se as relações de poder pesam sobre mim enquanto digo a verdade, e se, ao dizê-la, exerço o peso do poder sobre os outros, então não estou apenas comunicando a verdade enquanto digo a verdade. Também estou exercendo o poder no discurso, usando-o, distribuindo-o, tornando-me o lugar de sua transmissão e replicação. Estou falando, e minha fala transmite o que tomo como verdadeiro. Mas minha fala também é um tipo de fazer, uma ação que acontece no campo de poder e que também constitui um ato de poder (BUTLER, 2017a, p. 159).

Por conseguinte, é pertinente que se faça uma associação entre prática discursiva de si feminista e crítica ao capitalismo. Sem reducionismos ou pretensões de sobrepujar uma luta a outra, entende-se que o sistema do capital predispõe de mecanismos que instauram um princípio de identidade fixa, e, conseqüentemente, especulativa. Os discursos feminista e anticapitalista unem, ao mesmo tempo, a necessidade de “desarticulação de um princípio de identidade definido como posse (de atributos, de predicados, de narrativas, de objetos)” (SAFATLE, 2017, p. 178). Pensando sobre si mesmas, Pagu e Blanca Luz não apenas evidenciaram possibilidades múltiplas de subjetivação feminina na modernidade, nem tampouco retornaram aos modelos anteriores às sociedades capitalistas. Dedicando-se a si mesmas, puderam pensar em um escape da posse e da propriedade, componentes que passam tanto pelo sujeito feminino quanto pelo

¹⁴ Compreende-se que, em outros casos, o poder desse discurso pode muito bem ser o poder de manutenção das próprias relações de poder já estabelecidas. O que aqui é evidenciado representa exatamente o contrário; objetiva-se explorar os discursos que, ao formularem um discurso sobre si totalmente subversivo daquele esperado pelo *status quo*, traz consigo o poder de transformação do mesmo.

sujeito do capital. Veremos, ao longo do estudo, como a mulher e a mercadoria se aproximam nesse contexto, bem como as próprias autoras reconhecem a impossibilidade da posse total de si mesmas. A propriedade privada, por um instante, existe apenas virtualmente. Antes de mais nada, contudo, é preciso compreender a emergência desses discursos, isto é, quais condições sociais pré-estabelecidas possibilitaram o surgimento da reflexividade em Patrícia Galvão e em Blanca Luz Brum. O ponto de partida é, pois, a instauração de um sistema econômico dominante, que passa a oprimir mais eficazmente categorias outrora já subjogadas.

Com advento do capitalismo na Europa e a conseqüente entrada de mulheres e crianças no mercado de trabalho, os novos parâmetros aplicados aos modos de produção – com destaque para o avanço da divisão sexual do trabalho –, afetaram diretamente as relações interpessoais dos sujeitos. Tão logo as mulheres se tornaram duplamente submissas: pela posição contínua de superioridade do homem na família e pelo recente sistema de organização da economia (ANDRADE, 2011, p. 10). Entretanto, esse moderno sistema não se desenvolveu gradualmente, como uma conseqüência histórica processual. Na verdade, foi resultado de um período sangrento e descontínuo, marcado por aquilo que podemos chamar de *acumulação primitiva*.

Expressão cunhada por Karl Marx na seção VII, do livro I, volume II de *O Capital* (1885)¹⁵, a acumulação primitiva designa um movimento que é base das relações capitalistas: de caráter histórico-político, ele se insere no “processo direto de produção” (1996 [1885], p. 198). Trata-se da criação de um ambiente propício para a implantação de um novo sistema econômico, ambiente esse determinado por meio da violência, invasão de terras e pauperização populacional (CRUZ, 2016, p. 197). Desse modo, a acumulação depende de mecanismos que instituem a circulação do capital, determinada em movimentos processuais que transformam em mercadoria os meios de produção e a força de trabalho (MARX, 1996 [1885], p. 197). Por conseguinte, a circulação pressupõe a constância infinda do movimento, e é a maior característica do sistema fixado por essa acumulação.

Ao revisitar o conceito, a teórica italiana Silvia Federici (2017) se distancia das análises elementares marxianas, marcadamente concentradas no proletariado masculino e na mercadoria, e as reelabora a partir da perspectiva das transformações que o movimento gerou, de modo específico, no *status* social da mulher. Segundo a autora, “as mudanças que a chegada

¹⁵ Em vida, Marx publicou apenas o primeiro volume de *O Capital* (1867). Todos os outros volumes foram de publicação póstuma. Os volumes II (1885) e III (1894) foram editados, a partir de manuscritos de Marx, por Friedrich Engels. Já o quarto volume (1905) foi publicado por Karl Kautsky e ultrapassa a teoria econômica marxiana desenvolvida e concluída nos volumes anteriores.

do capitalismo introduziu na posição social das mulheres [...] foram impostas basicamente com a finalidade de buscar novas formas de arremeter e dividir a força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 126). Com essa nova divisão, as relações circunscritas na esfera privativa de ação humana foram impactadas de maneira que se afastaram, ainda mais, das experiências públicas, tornando-se a elas subordinadas. Em reflexo da desvalorização de suas atividades, a mulher tornou-se um bem comum, “dado que seu trabalho foi definido como um recurso natural que estava fora da esfera das relações de mercado” (FEDERICI, 2017, p. 192). A mulher, portanto, vê sua condição social ser, igualmente ao seu trabalho, completamente desvalorizada.

Ainda de acordo com a argumentação acerca do processo de inferiorização do papel social das mulheres com o estabelecimento do sistema capitalista, é também importante compreender a forte segmentação entre os espaços público e privado. Não que esse fator fosse inexistente nas sociedades pré-capitalistas. A oposição entre *polis* e *oikos*¹⁶ na Grécia Antiga ilustra muito bem o quão longínquo é o problema da subjugação da privacidade em detrimento da exaltação daquilo que é público. Porém, foi apenas com o desenvolvimento dessa nova divisão de trabalho, imputada pelo novo sistema econômico, que se empreenderam formas mais efetivas de domesticação, controle do corpo e silenciamento feminino¹⁷. De acordo com Carole Pateman em *O contrato sexual* (1993, p. 28), a oposição entre o privado e o público representa nada mais que uma outra faceta das divisões natural/civil e mulher/homem. Por esse ângulo, vê-se que o âmbito privativo, feminino e natural se apresenta como antagônico ao âmbito público, masculino e civil. Para além disso, ambos só adquirem significado a partir do outro, “e o sentido de liberdade civil da vida pública é ressaltado quando ele é contraposto à sujeição natural que caracteriza o domínio privado” (PATEMAN, 1993, p. 28). O capitalismo reafirmou essa separação e determinou valores a ela.

Uma premissa anterior à Marx pôde oferecer suporte teórico para essa intensa dicotomia: a concepção liberalista de Hegel. Em *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), encontramos a definição marxiana da noção social hegeliana, caracterizada pela

¹⁶ Segundo Luis Felipe Miguel, (2014, p. 64), a *polis* era o espaço no qual se exercia, coletivamente, a liberdade. Nela, admitiam-se somente aqueles considerados cidadãos (homens). Ao contrário, *oikos* representava o lar, local em que se encontravam restritos escravos e mulheres. Na Grécia Antiga, era necessário libertar-se das obrigações contidas no *oikos* como condição de se chegar à *polis*.

¹⁷ Sobre o capitalismo e a dominação feminina, Joana El-Jaick Andrade (2011, p. 75) afirma que essas duas categorias “constituem duas faces de um mesmo modo de produzir e reproduzir a vida, colaborando para a manutenção de determinada ordem social. Conquanto, a dominação feminina seja anterior ao advento do capitalismo, este tende a captar e acentuar as contradições existentes em qualquer sociedade baseada na propriedade privada em proveito da acumulação capitalista – sejam elas baseadas em distinções de sexo, raça, etnia, religião, nacionalidade, ou qualquer outro critério”.

composição de três esferas distintas entre si: família, sociedade civil e Estado. Na leitura de Marx,

o que serve de mediação para a relação entre o Estado, a família e a sociedade civil são as “circunstâncias, o arbítrio e a escolha própria da determinação”. A razão do Estado nada tem a ver, portanto, com a divisão da matéria do Estado em família e sociedade civil. O Estado provém delas de um modo inconsciente e arbitrário. Família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado (2010 [1843], p. 29).

Dentro da perspectiva idealista hegeliana, o Estado é amplamente superior às outras duas esferas. Com a desvalorização do *status* social da mulher, há uma intensa domesticação feminina, que enclausura as mulheres às esferas abstraídas do Estado, sobretudo à familiar. Mesmo excluindo algumas parcelas da sociedade, essa concepção se pretende universalista, ou seja, objetiva a normatização de particularidades. Se o Estado subjuga as outras esferas de atuação humana, depreende-se que as particularidades que se inserem num falso conceito universal são impostas como únicas aos grupos marginalizados pelo poder. De acordo com Butler, “o problema não é com a universalidade como tal, mas com uma operação da universalidade que deixa de responder à particularidade cultural e não reformula a si mesma em resposta às condições sociais e culturais que inclui em seu escopo de aplicação” (2017a, p. 17). Logo, a problemática não gira em torno da concepção universalista em geral, mas de um momento em que ela se torna violenta por não considerar as diversas condições sociais. Daí que, “se uma apropriação vital é impossível, parece então seguir-se que o preceito só pode ser experimentado como uma coisa mortal, um sofrimento imposto, de um exterior indiferente, à custa da liberdade e da particularidade” (BUTLER, 2017a, p. 17).

O Estado soberano baseia-se, portanto, em características específicas de um grupo singular, e almeja impô-las a todos os outros grupos sob a acepção falsa da existência de um sujeito absoluto. Nas palavras de Marx, “a essa operação dá-se o nome, na terminologia especulativa, de conceber a substância na condição de sujeito, como processo interior, como pessoa absoluta, concepção que forma o caráter essencial do método hegeliano” (2011 [1845], p. 75). Considerando a subjugação da família e da sociedade civil, bem como a participação exclusiva masculina na estruturação do Estado, compreende-se que o grupo singular idealizado como representante de toda a essência humana é composto exclusivamente por homens, com determinações que correspondem diretamente às suas condições enquanto tal, constringendo todos os outros grupos às suas especificidades. Fica evidente que, em uma reverberação desse imperativo histórico, “as posições hegemônicas são também perspectivas e posicionadas, mas

foram, a partir da experiência masculina (e não de qualquer homem, mas dos homens brancos e proprietários), amplamente traduzidas como ‘humanas’ e ‘cidadãs’” (BIROLI; MIGUEL, 2014, p. 14).

É claro, pois, que o método especulativo hegeliano, no qual o Estado se baseia em uma abstração universal não-empírica, não tem qualquer relação com a experiência objetiva dos sujeitos. A história, tal qual entendida por Hegel,

pressupõe um espírito abstrato ou absoluto, que se desenvolve mostrando que a humanidade apenas é uma massa que, consciente ou inconscientemente, lhe serve de suporte. Por isso ele faz com que, dentro da História empírica, exotérica, se antecipe uma História especulativa, esotérica. A História da humanidade se transforma na História do espírito abstrato da humanidade que, por ser abstrato, fica além das possibilidades do homem real (MARX, 2011 [1845], p. 102).

Isso, como fora apontado, é violento na medida em que apenas uma parcela ínfima da sociedade consegue corresponder aos pressupostos místicos dessa história abstrata a qual Marx critica. Rejeitando categorias que fujam da normatividade racial, econômica e de gênero, o Estado atesta, ideologicamente, aquilo que o capitalismo, mais especificamente a divisão do trabalho, instituiu: a intensa dicotomização das esferas pública e privada e a consequente privação das mulheres em habitar livremente as demais esferas que não a familiar (BIROLI, 2014, p. 32-33). Por mais que se tenha pretendido naturalizar essa relação, determina-se aqui que o problema da mulher se situa, justamente, em nível social.

Com as críticas de Marx e Engels ao modelo social e histórico de Hegel¹⁸, ambos começam a cunhar o método do materialismo histórico, que tem seu maior desdobramento na obra *A Ideologia Alemã* (1845). Nela, os autores destacam a soberania do povo em detrimento do Estado, reposicionando-o no mundo prático. Para eles, o materialismo histórico seria a compreensão de que as instituições e as formações sociais estão em estreito vínculo com determinada estrutura econômica (MARX; ENGELS, 1998 [1845], p. 10-11), e não na suposição da existência de um espírito absoluto que regeria toda a organização social. Com isso, cada sociedade experimentaria de diferentes maneiras o desdobramento do capitalismo. O materialismo histórico, dentro desse contexto, permite com que compreendamos a não

¹⁸ De acordo com o estudioso britânico David McLellan (1979, p. 68-70), Marx foi marcadamente influenciado pelo hegelianismo no que diz respeito à concepção do ser humano enquanto ser histórico. Entretanto, iniciou sua crítica a Hegel evidenciando que o movimento histórico não se dava no âmbito da filosofia, e sim no “mundo real”, nas relações pessoais e nos modos de produção da vida material.

existência de uma natureza que submete o ser a ocupar determinado espaço social, e sim práticas históricas de poder que o institui.

Ao incorporarem parcialmente a problemática das mulheres na concepção histórico-materialista, Marx e Engels consideraram muitos posicionamentos de socialistas utópicos tais como Saint-Simon e Charles Fourier, os quais criticavam as formas burguesas de controle das relações sexuais e de reprodução, e, conseqüentemente, a posição inferior das mulheres dentro da sociedade burguesa (ALAMBERT, 1986, p. 11). Com isso, os teóricos alemães¹⁹ partiram para uma análise das relações de produção inseridas no sistema do capital para finalmente conceberem a condição feminina desde as correspondências de exploração características das sociedades classistas. A contribuição do materialismo histórico, foi, então, imprescindível. Nas palavras de Andrade,

esta nova perspectiva possibilita analisar a opressão de gênero como um fenômeno social complexo que permeia tanto as relações familiares, como as relações de trabalho, as relações de produção e distribuição e as relações político-jurídicas e morais. Com efeito, o papel social das mulheres e sua clausura na esfera doméstica passam igualmente a ser questionados (2011, p. 20).

Isto posto, conforme o século XIX transcorria e as teses marxianas iam se desenvolvendo e reunindo pensadores em torno das mais diversas questões históricas e sociais, algumas mulheres, se opondo à submissão institucionalizada pelo sistema, se ocuparam de suas próprias demandas, visando uma revolução não só em termos de classe, mas também em termos de gênero. Trazendo uma herança de força de luta advinda da Revolução Francesa (1789-1799)²⁰, muitas mulheres na Europa começaram a perceber que somente uma transformação que visasse os elementos de classe não ofereceria uma base para um movimento revolucionário. Era preciso que grande parte do povo, isto é, as mulheres, fossem libertas para, enfim, lutarem pelo bem em comum.

¹⁹ Marx e Engels não se ocuparam fortemente das particularidades da dominação masculina face a mulher, o que significa que não elaboraram, em conjunto, uma obra que desse conta apenas desse fator determinante na sociedade classista. Entretanto, Engels desenvolveu suas teses sobre o tema em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), obra na qual procura se utilizar de estudos etnológicos para tentar compreender a opressão social da mulher. São de suma importância seus apontamentos que posicionam a inferioridade feminina como fruto de uma ideologia histórica, com base em um sistema econômico-ideológico que se reflete nas estruturas das relações sociais. Essa perspectiva poderá auxiliar a análise das experiências de Patrícia Galvão e Blanca Luz Brum.

²⁰ É de comum acordo entre estudiosas e estudiosos que se dispõem a analisar o movimento feminista em seu caráter histórico, que a Revolução Francesa representou um marco na luta das mulheres para ocuparem os espaços públicos. É no contexto dessa revolução que o feminismo começa a tomar forma enquanto movimento social, político e intelectual (MIGUEL, 2014, p. 19-20).

Na América Latina, o mesmo século XIX foi marcado pelas lutas anticoloniais que culminaram na independência das então colônias. Quando da colonização, incutiu-se na formação das sociedades latino-americanas uma ideologia normativa transplantada diretamente do sistema europeu, que trazia consigo a discriminação racial e sexual (FEDERICI, 2017, p. 219-220). O resultado dessa promoção ideológica foi a criação de uma cultura do estupro, essencialmente racista, transformada em problema estrutural observado até os dias atuais. Isso porque, conforme lembra o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (1998, p. 122), existe um legado deixado pelo colonialismo territorial que age desterritorializadamente, sob modos como o da discursividade, por exemplo. No caso abordado há, portanto, uma herança colonial de hipersexualização do corpo feminino atrelada a cor da pele e a nacionalidade, herança essa inscrita no discurso, o que permite sua continuidade. Vê-se, assim, que o sexismo e o racismo fundamentam boa parte da cultura latino-americana (CAMPOS, *et al.*, 2017, p. 989).

Frantz Fanon postula em sua obra *Os condenados da Terra* (1968, p. 28) que nas sociedades capitalistas, os povos oprimidos são assim constituídos a partir de mentores morais, perpassado por gerações a gerações através do ensino religioso ou até mesmo leigo. Já nos países coloniais, a inferioridade é imposta também através da violência. Ao contrário do que parece dizer, a moralidade é em si um fator basilar para a colonização, mas que é incutida nos povos colonizados a partir de formas violentas, tanto a nível físico quanto mental. Parte dessa violência é praticada na esfera religiosa, a partir da cristianização e consequente inibição e proibição de outras crenças e ritos (CANDIOTTO, J., 2008, p. 97). A América Latina caracteriza-se por ser um nome representativo de um conjunto de países lenta e historicamente explorados que tiveram seus diversos povos e culturas violentados, submetidos a uma inferiorização fundamentada naquele sujeito universalista criticado por Butler, sobre o qual comentávamos alhures. Nesse sentido, o homem europeu não simplesmente “descobriu” nosso continente – como nos faz crer as seções intituladas “descobrimento” nos compêndios de história –, mas também, e principalmente, ““en-cobriu” povos, religiões e culturas inteiras. A cristandade hierárquico-patriarcal, na sua dupla vertente Igreja-Estado, obscureceu a visão de mundo e os interesses das mulheres indo-americanas, das negras escravas e mestiças” (CANDIOTTO, J., 2008, p. 96). Assim, é fácil perceber que, para além da violência com o colonizado em geral, as mulheres representavam um grupo que vivia sob uma situação específica de inferioridade, porque dupla. Em outras palavras,

o modelo de organização trazido pelos conquistadores europeus submeteu o destino das mulheres à decisão da autoridade patriarcal em sua dupla

expressão, social e religiosa. Socialmente falando, negros, índios e mestiços eram considerados pelo homem branco como inferiores. Mas no caso da mulher, independentemente de sua etnia, prevalece outra discriminação: a da superioridade dos homens sobre as mulheres. O etnocentrismo da superioridade branca europeia subjugou a integridade dos povos, mas, em maior medida, “suprimiu a subjetividade nas mulheres” (CANDIOTTO, J., 2008, p. 96-97).

Dentro dessa perspectiva de análise proposta, não se pode desvincular as relações sociais que se deram nesse contexto, dos interesses econômicos singulares que regiam todo o sistema colonial. Isto é, a implantação do capitalismo na América Latina, a partir da forma violenta de exploração colonial, corresponde diretamente a esse imaginário discriminatório herdado, que tomou formas bem definidas nos processos de desenvolvimento de cada país-colônia. Tal argumento propõe, pois, que pensemos o capitalismo latino-americano com especificidade. O Brasil, por exemplo, possui uma base particular em sua formação, procurando sempre atender aos desejos econômicos europeus. De acordo com Caio Prado Jr.,

se vamos à essência da nossa formação, veremos que na realidade nos constituímos para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Nada mais que isto. É com tal objetivo, objetivo exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizarão a sociedade e a economia brasileiras. Tudo se disporá naquele sentido: a estrutura bem como as atividades do país. Virá o branco europeu para especular, realizar um negócio: inverterá seus cabedais e recrutará a mão de obra que precisa: indígenas ou negros importados (1961, p. 25-26).

Diante desse cenário, o desenvolvimento do pensamento crítico ao capitalismo, mais especificamente do marxismo, possuiu desdobramentos igualmente específicos no contexto latino-americano, posto que se relacionou estreitamente com as condições determinadas nessas sociedades. O capitalismo europeu foi instituído logo após as lutas antifeudais; diversamente, o capitalismo na América Latina introduziu-se, a partir da colonização, como alimento do modelo exterior. O marxismo latino-americano se deu, então, em torno de várias correntes que reclamavam ser a evolução das etapas socioeconômicas nesses espaços não o resultado do feudalismo, tal como ocorrera na Europa, e sim de formas coloniais que foram substituídas, adiante, por formas semicoloniais ou dependentes (LÖWY, 1999, p. 12). As ideologias, portanto, tomam características estruturais singulares que correspondem a um tipo de pensamento construído a partir “de formas que adquirem comportamentos inter-intra-subjetivos em um contexto histórico, jurídico e cultural determinado pela Conquista, pela escravização africana, pelas imigrações europeias e pela minoração dos povos indígenas” (GARGALLO,

2006, p. 29, tradução nossa²¹). Desta maneira, o florescimento das perspectivas feministas também se apresentou de maneira muito peculiar em contexto latino-americano, correspondendo diretamente às ideologias sociais crescentes. A fragmentação característica de todo pensamento crítico nesses ambientes pode ser exemplificada pela expansão dos ideais de libertação feminina. Compreende-se que, especificamente dentro de cada país, o feminismo latino-americano,

tem sido por natureza um movimento fragmentado, com múltiplas manifestações, objetivos e pretensões diversas. Sua história, desde os primeiros momentos [...] foi pautada por esta multiplicidade, em que os momentos unitários foram efêmeros e com objetivos muito específicos (PINTO, 2003, p. 9).

Sabendo-se das singularidades de cada país diante da própria colonização, é possível perceber a caracterização múltipla da luta feminista na América Latina. Até mesmo no interior de um mesmo país é possível encontrar essa fragmentação, posto que cada demanda responderá a um fator determinado da exploração feminina local. O que aqui se destaca é a insatisfação das mulheres perante a normatividade imposta. Muitas vezes, em conjunto com aqueles que procuravam reivindicar a dignidade do trabalhador, as mulheres se dispuseram a lutar por sua própria dignidade. Apesar de terem sido altamente influenciadas pelas feministas europeias e estadunidenses, as mulheres latino-americanas, de acordo com Francesca Gargallo (2006, p. 31), experimentaram as reivindicações de maneira extremamente particular, vinculando-as às mais diversas histórias nacionais, às suas etnicidades, às suas participações políticas, e a outros fatores geradores de interpretações específicas sobre a autonomia – às vezes incompreensíveis aos olhos de quem é alheio às suas realidades. Deve-se ter cuidado, pois, em não lançar um olhar essencializador para as mulheres, tampouco para as mulheres não-ocidentais, considerando o feminismo ocidental como único parâmetro de luta e análise. Conforme aponta a teórica indiana Chandra T. Mohanty (2008a), nem mesmo o discurso e a prática política do feminismo ocidental são singulares ou homogêneos no que tange seus objetivos, interesses ou análises. Não obstante, conseguimos enxergar certa “coerência de efeitos que resultam do pressuposto implícito do ‘Ocidente’ – com todas as suas complexidades e contradições – como uma referência primária em teoria e prática” (MOHANTY, 2008a, p. 113). Nesse sentido, é sempre bom lembrar das postulações feitas por outra teórica indiana, Gayatri C. Spivak (1997,

²¹ “[...] de las formas que adquieren los comportamientos inter-intra-subjetivos en un contexto histórico, jurídico y cultural determinado por la Conquista, la esclavización africana, las migraciones europeas y la minorización de los pueblos indígena” (GARGALLO, 2006, p. 29). Toda tradução do espanhol para o português será de minha autoria.

p. 297), que não poderia estar mais correta ao apontar a existência de referenciais para a palavra “mulher” os quais sequer imaginamos, pois passam por questões sociais e geopolíticas totalmente adversas à nossa. Daí que as práticas e as análises feministas deverão se inserir nesses contextos, agindo diretamente sobre suas demandas e descartando a admissão de uma referência primária afastada da multiplicidade de experiências palpáveis. Isto posto, a especificidade da luta feminista em cada localidade é compreendida e incontestável.

Enfim, é neste ambiente que se constrói o século XX: sistema econômico capitalista consolidado, críticas marxistas tomando força e movimentos feministas avançando ao redor do mundo. O clima era de exploração e discriminação, mas também de intenso enfrentamento. O capitalismo, cada vez mais massacrante, propelia as mulheres a um lugar de precarização do trabalho e a uma conseqüente feminização da pobreza²². Na Alemanha, país de origem de Marx e Engels, uma mulher começava sua luta de forma pungente. Clara Zetkin inicia o século presidindo a I Conferência Internacional de Mulheres Socialistas (1907), na qual discursou sobre a necessidade de desnaturalização da posição social inferior da mulher. Em suas análises, percebeu que para modificar as relações de poder em uma sociedade seria necessário haver uma transformação profunda dos seres, isto é, uma transformação na mentalidade e no comportamento da população (GONÇALVES, 2017, p. 24). Ao lado de Zetkin surgia a voz militante da russa bolchevique Alexandra Kollontai, que pensou as questões das mulheres dentro de uma perspectiva revolucionária e influenciou, diretamente, a conquista de direitos femininos no princípio da instituição da URSS²³.

A sociedade russa, em acordo com muitos países, também cruzava um momento de transição econômica-sistêmica. Entretanto, como já fora exposto, o capitalismo se fez presente em diversos níveis nos mais variados locais e, devido a uma estrutura própria da Rússia czarista, conseqüências específicas foram experimentadas pelo país, com destaque para a eclosão de uma forte guerra civil. Em realidade, o proletariado industrial russo não se comparava, em termos de amplitude, ao de locais como Alemanha ou Inglaterra (BARROS, 1998, p. 20), mas devido à alta exploração no campo, a população definhava de fome e frio. A pesquisadora Renata

²² A feminização da pobreza é um termo que se propagou ao longo da década de 1970 e designa uma modificação, a partir das desvantagens do posicionamento social da mulher, no nível de pobreza feminino e de famílias administradas por mulheres (MEDEIROS; COSTA, 2008, não paginado).

²³ É de suma importância trazer à luz os nomes de Zetkin e Kollontai posto que suas atuações causaram impacto direto nos ideais revolucionários das artistas que aqui serão estudadas. Considerando a importância da Revolução Russa e de seus aportes teóricos na concepção dos partidos comunistas latino-americanos (LÖWY, 1999, p. 14) – espaços ocupados por Pagu e Blanca Luz – não podemos deixar de oferecer uma breve contextualização à leitora e ao leitor.

Gonçalves destaca em seu artigo *Páginas feministas de outubro* (2017, p. 22) que a maior especificidade russa era o fato de que, à época do czarismo, aproximadamente 90% da população vivia em zonas rurais, com baixa escolaridade e totalmente domadas pela religião. Sem qualquer tipo de instrução e com a mão de obra desvalorizada, muitas mulheres camponesas foram convertidas ao operariado agrícola, ocupando o lugar dos maridos e filhos, e, assim, tornando-se responsáveis pela alimentação de toda a família (GONÇALVES, 2017, p. 23). Deste modo, a situação feminina na Rússia tornou-se insustentável, sobrecarregando as mulheres em jornadas múltiplas e maçantes.

Nesse contexto, Kollontai foi uma figura importante que, ao lado dos idealizadores da URSS, Lênin e Trotsky, procurou tomar “medidas concretas para alcançar a igualdade entre homens e mulheres” (TOLEDO, 2007, p. 16) após a Revolução de 1917. Ativista política ligada ao movimento revolucionário, Kollontai postulava a grande importância de as mulheres serem inseridas na vida pública, já que integravam o conjunto de mão de obra do país. Com a tomada do poder pelos bolcheviques em outubro de 1917 e a posterior promulgação da primeira Constituição da República Soviética em 1918, foi concedido à mulher o direito ao voto e à eleição em cargos públicos (TOLEDO, 2007, p. 20). Contudo, Kollontai percebeu que as mudanças na lei pouco tiveram impacto nas práticas e relações sociais vivenciadas há muito. Efetivamente, o que deveria mudar era a concepção que a sociedade possuía acerca da moralidade e da própria mulher. Com isso, a militante russa publicou suas duas obras de maior destaque, *A nova mulher* (1918) e *A moral sexual* (1921), nas quais propõe uma experiência ativa das mulheres na política, com a possibilidade de estruturação das próprias vidas sem mais uma dedicação exclusiva à domesticidade, a partir do delineamento de uma nova forma de experimentação das relações e da sexualidade (KOLLONTAI, 2007 [1926], p. 27).

Nesse cenário de desenvolvimento das propostas de Kollontai, é necessário que se destaque a figura de Vladimir Lênin, um dos líderes dos revolucionários bolcheviques, o qual também postulava, à maneira dos pensadores e pensadoras socialistas anteriores, ser a questão feminina uma questão fundamentalmente social, baseada em construções ideológicas e históricas. Entendia que eram os afazeres domésticos o núcleo de toda a opressão das mulheres e, por isso, almejava trazê-los ao âmbito da esfera pública, tornando-os trabalhos compartilhados, comunitários. Em resumo, a ideia geral dos bolcheviques – o que inclui tanto Lênin quanto Kollontai – era de que

somente o socialismo poderia resolver a contradição entre trabalho e família. Sob o socialismo, o trabalho doméstico seria transferido para a esfera pública:

as tarefas realizadas individualmente por milhões de mulheres não pagas em suas casas seriam assumidas por trabalhadores assalariados em refeitórios, lavanderias e creches comunitários. Só assim as mulheres se veriam livres para ingressar na esfera pública em condições de igualdade com os homens, desvencilhadas das tarefas de casa. As mulheres seriam educadas e pagas igualitariamente, e seriam capazes de buscar seu próprio desenvolvimento e seus objetivos pessoais. Sob tais circunstâncias, o casamento se tornaria supérfluo. Homens e mulheres se uniriam e se separariam como quisessem, desassociados das pressões deformadoras da dependência econômica e da necessidade. A união livre substituiria gradualmente o casamento à medida que o Estado deixasse de interferir na união entre os sexos. Os pais, independentemente de seu estado civil, tomariam conta de seus filhos com a ajuda do Estado; o próprio conceito de ilegitimidade se tornaria obsoleto. A família, arrancada de suas funções sociais prévias, definharia gradualmente, deixando em seu lugar indivíduos completamente autônomos e iguais, livres para escolher seus parceiros com base no amor e no respeito mútuos (GOLDMAN, 2014, p. 14).

Mesmo todo o entusiasmo, empenho e extrema boa vontade prática pautados nos ideais revolucionários não foram suficientes para que Lênin conseguisse se desvencilhar das concepções russas patriarcalistas²⁴ acerca da moral e da sexualidade, o que tornou subsidiárias as questões feministas em ambiente revolucionário. Kollontai, por sua vez, já havia previsto esse imbróglio. O revolucionário russo compreendia os problemas sexuais enquanto um perigo eminente, associando-os às relações estritamente burguesas. De acordo com Zuleika Alambert, tal posicionamento “tem como consequência a abolição de uma possibilidade: a de que a mulher enfrente sua contradição específica e, a partir dela, a sua condição, chegando a uma redefinição de suas relações” (1986, p. 63). Assim sendo, mesmo com a conquista de inúmeros direitos no início da URSS, as mulheres ainda não podiam se reinventar fora da tipicidade do gênero.

Tal fato talvez tenha contribuído para o retrocesso dos direitos das mulheres instituído logo após o recrudescimento do stalinismo, no sentido de que o imaginário, ou melhor dizendo, o *habitus* da sociedade russa não havia, de fato, se modificado. Conforme postulações feitas por Bourdieu em suas análises sobre as condições sociais, o *habitus* pode ser entendido como um sistema de estruturas que reproduzem e gerenciam ações e reações. Esse sistema é basicamente construído por meio da experiência cotidiana, da vivência em sociedade, não podendo ser aprendido ou exercitado conscientemente. Na explicação do sociólogo, o *habitus* é um

²⁴ Alguns estudiosos apontam ser as relações familiares estabelecidas na Grécia Antiga a origem do patriarcalismo, isto é, da família enquanto propriedade do homem, calcada somente na hereditariedade masculina. O homem enquanto detentor do poder familiar e civil constitui, pois, o modelo patriarcal. Com sua transmissão às relações sociais capitalistas, que, a partir de uma reconfiguração do mesmo, pode ainda contar com a dominação masculina, a situação de submissão da mulher na sociedade se agravou. No processo histórico russo, que passa do poder czarista diretamente ao Estado Socialista, o patriarcalismo toma proporções únicas e, por isso, é destacado aqui em sua singularidade (SIRELLI; CRUZ, 2017, p. 228-229).

sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como princípio que gera e estrutura práticas e as representações que podem ser objetivamente “regulamentadas” e “reguladas” sem que por isso sejam o produto de obediência de regras, objetivamente adaptadas a um fim, sem que se tenha necessidade da projeção consciente deste fim ou do domínio das operações para atingi-lo, mas sendo, ao mesmo tempo, coletivamente orquestradas sem serem o produto da ação organizadora de um maestro (BOURDIEU *apud* ORTIZ, 1983, p. 15).

À vista disso, entende-se que a estruturação de um grupo social se dá mediante particularidades que o regula, as quais ao se reiterarem em práticas inter-relacionais e em experiências palpáveis, constituem um *habitus*. No caso discutido, é exposta a dificuldade de Lênin e da URSS em ultrapassar reincidências históricas e socialmente constituídas que são próprias da coletividade russa, o que não quer dizer que um *habitus*, em geral, não seja mutável, já que decorre de processos históricos e práticas incorporadas e reiteradas diariamente (ORTIZ, 1983, p. 15-16). O que se nota no contexto tratado, porém, é que a situação das mulheres russas não pôde ser totalmente modificada quando do estabelecimento do governo revolucionário, e teve suas problemáticas agravadas no momento em que o stalinismo se desenvolveu e se intensificou.

Nesse ponto, é preciso que não se confunda Stálin e seu programa de governo com as ideias leninistas ou até mesmo aquelas advindas de Marx e Engels. O desenvolvimento do modelo stalinista representou uma corrente dentre outras tantas procedentes do pensamento revolucionário observado em toda a conjuntura da União Soviética, levando este nome apenas por ter sido seu maior líder e representante aquele quem chegou ao poder após a morte de Lênin em 1923, Josef Stálin (MORAES, 2013, p. 81). A historiadora Wendy Goldman afirma que entre 1917 e 1936, a questão moral, a qual envolvia a libertação das mulheres e a concepção da família, passou por uma completa inversão, bem como o programa político governamental, que também se modificou radicalmente:

Depois de começar com o compromisso feroz e libertário com a liberdade individual e a “extinção” da família, o período terminou com uma política baseada no fortalecimento repressivo da unidade familiar. Deslocamentos parecidos aconteceram na ideologia do Estado e do direito, à medida que o Partido eliminava sistematicamente as correntes libertárias do pensamento bolchevique. Uma concepção legal do crime baseada nas causas sociais e na reabilitação cedeu frente a uma nova ênfase da culpabilidade pessoal e do castigo. A troca intelectual aberta cedeu lugar à cautela temerosa, o debate honesto a uma farsa de discussão dura e débil (GOLDMAN, 2014, p. 215).

Considerando o influxo que a Revolução de 1917 e seus desdobramentos tiveram sobre a formação dos partidos comunistas latino-americanos²⁵, é significativa a concordância entre a ideologia desses espaços durante o período supracitado. Os partidos, inicialmente, também se comprometeram com o ideal libertário individual, incluindo a questão da mulher com paridade, para, mais tarde, regressar de suas posições. Soma-se a isso as culturas do estupro e do racismo, herdadas da colonização, as quais intensificaram a forma diminuta com que os revolucionários da América Latina, em sua maioria, tratavam a problemática feminina. As mulheres que optavam por viver uma vida dedicada à construção de uma sociedade baseada nos preceitos socialistas sentiram na pele a indiferença masculina face a suas especificidades dentro e fora do ambiente revolucionário (ANDRADE, 2011, p. 10).

Nesse sentido, será através da escrita de duas dessas mulheres libertárias, Pagu e Blanca Luz, que poderemos compreender como a participação política das mesmas afetou e foi afetada pelas relações de poder definidas nos países latino-americanos. Mas a análise não parte de qualquer tipo de escrita, senão da escrita de si. Ao retomar as proposições de Foucault acerca dos variados modos de subjetivação – que são dados a partir de movimentos históricos e sociais que instituem verdades sobre o sujeito, as quais devem ser reconhecidas por ele mesmo e pelos outros a fim de que ele se torne, de fato, sujeito –, Butler afirma a importância crítica que um relato de si encontra em seu momento histórico, posto que a reflexividade em torno do si-mesmo garante as relações entre sujeito e os preceitos morais ou as verdades instituídas em determinada sociedade, como já fora discutido anteriormente. Para ela,

não há criação de si (*poiesis*) fora de um modo de subjetivação (*assujettissement*) e, portanto, não há criação de si fora das normas que orquestram as formas possíveis que o sujeito deve assumir. A prática da crítica, então, expõe os limites do esquema histórico das coisas, o horizonte epistemológico e ontológico dentro do qual os sujeitos podem surgir. Criar-se de tal modo a expor esses limites é precisamente se envolver numa estética do si-mesmo que mantém uma relação crítica com as normas existentes (BUTLER, 2017a, p. 29).

Por isso, a escrita de si de autoria feminina poderá ser compreendida, através da reflexão dada pelas autoras escolhidas, como uma prática discursiva feminista que se coloca face a

²⁵ O socialismo soviético estabeleceu uma política de expansão internacional pela qual criou a III Internacional Comunista (Komintern). Fundada por Lênin em 1919, tinha como propósito a reunião dos partidos comunistas de diferentes países, os quais deveriam adotar os mesmos projetos – a saber, lutar contra as forças do imperialismo estadunidense e contra as burguesias locais – e as mesmas táticas de enfrentamento. Houve, portanto, certa falta de atenção para com as especificidades dos outros países, especialmente aqueles fora do continente, como os da América Latina e da África. Não obstante, o desenvolvimento do bolchevismo-leninismo “influenciaria na perspectiva de se alcançar o horizonte socialista nas esquerdas e nos movimentos sociais da região” (MISSIATO, 2016, p. 78). Com o advento do stalinismo, a organização sofreu forte burocratização.

determinadas normas sociais de maneira crítica. Apesar das dificuldades em pensar um si mesmo já pressuposto por essa gama de normas sociais, é possível, não através de qualquer coisa que não tal “pré-existência”, adotar uma postura de análise. Na perspectiva de Butler,

[...] parte do que considero tão difícil de narrar são as normas – de cunho social – que são origem da minha existência. Elas são, por assim dizer, a condição da minha fala, mas não posso tematizar plenamente essas condições com os termos da minha fala. Sou interrompida por minha própria origem social, e por isso tenho de encontrar um jeito de avaliar quem sou deixando claro que sou da autoria daquilo que me precede e me excede, e que isso, de maneira nenhuma, me exige de relatar a mim mesma (2017a, p. 107).

A ocasião do relato de si surge, então, também como uma intenção crítica daquilo que já é, que se encontra externamente a ela mesma, que se constrói enquanto se narra. Dentro dessa perspectiva, as autoras apresentam a questão da opressão das mulheres enquanto uma questão estrutural das sociedades, e não de uma suposta natureza interior do sujeito. Narrar suas experiências expõe que o modo de falar está intrinsecamente ligado ao modo de viver, embora o discurso propriamente dito não seja a vida em si (BUTLER, 2017a, p. 165). De qualquer maneira, a gênese da questão feminina se encontra nas relações (pré) estabelecidas em sociedade.

O fato de Pagu e Blanca Luz trabalharem sobre a construção de si mesmas atesta a luta do sujeito em elaborar-se diversamente de condições impostas e não escolhidas por eles próprios, ainda que para tal tenham que partir justamente dessa “condição primária da falta de liberdade” (BUTLER, 2017a, p. 31). Em síntese, a elaboração de si mesmo em um discurso que sirva como luta contra um sujeito pré-determinado e unívoco só existe a partir da concepção desse mesmo sujeito pré-determinado. Eu enquanto acadêmica, por exemplo. Mulher latino-americana. Minha voz deveria se esconder entre as linhas que faz falar uma pesquisa, uma investigação, ainda que o tema seja o ativismo de duas mulheres. E por que não de três? Se a luta é contra o sujeito pré-determinado, luto também, e luto aqui, a partir de meu lugar de pré-determinação. Então talvez eu fale, talvez minha voz apareça ao lado das vozes que fazem nascer essa dissertação: Pagu e Blanca Luz – e atrevo a dizer eu também – só podem(os) ser apreendidas enquanto libertárias porque a condição de opressão feminina (ainda) existe. O caminho que nos leva ao trabalho discursivo sobre nós mesmas, imbricando nossas próprias ressignificações enquanto sujeitos às transformações das relações interpessoais adjacentes, é precisamente o que será abordado no próximo item deste capítulo.

1.2 A descoberta dos ideais

Aprendemos nas escolas que as primeiras décadas do século XX trouxeram consigo intensas transformações. Os Estados Unidos haviam se tornado, após a Primeira Guerra Mundial, a maior potência econômica do mundo, e a modernização, reflexo do avanço capitalista, se propagava pelo globo. O espírito revolucionário crescia em todas as sociedades, ainda que contassem com processos díspares de desenvolvimento. A Revolução Russa foi um marco histórico que se apresentou como uma possibilidade de um sistema não-capitalista, mesmo que embrionário. Na América Latina, a Revolução Mexicana (1910-1920) inaugurou nossa fase contemporânea da história, derrotando “a hegemonia da oligarquia, substituindo-a por uma burguesia agrária, desencadeando mudanças significativas na economia, na política, na diplomacia, nos campos social e cultural e nas relações entre Estado e Igreja” (RAMPINELLI, 2011, p. 90). O que pouco nos falam é que é justamente nesse momento de nossa história que as ideias feministas latino-americanas começam a nascer, quase sempre ligadas às práticas políticas de mulheres que lutavam, simultaneamente, pelo desenvolvimento de seus países e pela liberdade de gênero.

Dado o contexto de reação anticapitalista e anti-imperialista²⁶, as correntes comunistas latino-americanas também iniciaram seu desenvolvimento em uma primeira tentativa significativa de compreender o marxismo nesses espaços, visando uma orientação política revolucionária (LÖWY, 1999, p. 14). Essas correntes se organizaram em forma de partidos, e os primeiros começaram a surgir na década de 1920. Emergiram, de acordo com Michael Löwy, de duas fontes distintas:

os partidos socialistas que cerraram suas fileiras em torno da Revolução de Outubro, em sua corrente majoritária (Uruguai, 1920, e Chile, 1922) ou em sua ala esquerda (Argentina, 1918); e a evolução rumo ao bolchevismo de certos grupos anarquistas ou anarco-sindicalistas (México, 1919, e Brasil, 1922) (1999, p. 14).

É explícita a influência exercida pela Revolução Russa e seus teóricos nos movimentos comunistas da América Latina. Cada país, atendendo a uma especificidade própria, assimilou

²⁶ O termo “imperialista” é aqui utilizado conforme descrito por Edward W. Said quando se refere a práticas que um local dominante exerce na tentativa de governar e controlar um território distante. Ao atualizar o termo, Said diz que “em nossa época, o colonialismo direto se extinguiu em boa medida; o imperialismo [...] sobrevive onde sempre existiu, numa espécie de cultura geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais. Nem o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação” (1995, p. 40).

as experiências e as ideias russas, e assim permaneceu mesmo durante o stalinismo (LÖWY, 1999, p. 15). Essas diferenças nas interpretações marxistas – ou melhor, soviéticas – são a base da formação ideológica de Pagu e Blanca Luz, que não se retiveram aos princípios libertários propostos pelos partidos de seus países nativos, movimentando-se, também, por todas as outras possibilidades através de um impulso libertário que muitos conservadoristas, seguindo as proposições especulativas, não conseguiriam identificar como prováveis em uma mulher.

Mesmo desacreditados, os círculos feministas cresciam, e a revolução não poderia ignorar a questão das mulheres. Os movimentos de origem europeia e estadunidense se organizavam em torno da reivindicação sufragista e não tardou para que o protesto chegasse às mulheres latino-americanas, em especial às pertencentes à classe média-alta – única provável a ter contato com as dinâmicas mundiais (PINTO, 2003, p. 14). No Brasil e no Uruguai, países de origem, respectivamente, de Pagu e Blanca Luz, nomes como Bertha Lutz e María Abella Ramírez se destacavam na luta pelo direito da mulher à participação política, mas suas lutas não incorporavam pautas relacionadas à divisão do trabalho. Nota-se que na América Latina o feminismo só foi admitido nessa fase inicial por revestir-se de certo conservadorismo, o que lhe atribuiu uma característica mais restritiva do que a dos feminismos europeus e estadunidense. Logo, o movimento se concentrou mais nas reformas constitucionais e na questão do voto, deixando de lado temáticas mais radicais ou mais engajadas. De acordo com a pesquisadora Francesca Gargallo,

no início do movimento de liberação e durante a etapa emancipacionista, as latino-americanas nunca foram tão visivelmente radicais como as europeias e as estadunidenses, seja porque o mandato para ser digno e decente era imperativo para obter o reconhecimento das correntes políticas progressistas, seja pela repressão internalizada ou porque os costumes machistas as expunham a uma violência imediata e brutal (2006, p. 31-32)²⁷.

Dadas as nuances de cada país latino-americano²⁸, o feminismo brasileiro ainda contou, na mesma época do movimento sufragista – primeira metade do século XX –, com outras duas

²⁷ “[...] en los inicios del movimiento de liberación como durante la etapa emancipacionista, las latinoamericanas nunca fueron tan visiblemente radicales como las europeas y estadounidenses, sea porque el mandato de ser dignas y decentes les era imperativo para obtener el reconocimiento de las corrientes políticas progresistas, sea por la represión interiorizada o porque las costumbres machistas las exponían a una violencia inmediata y brutal” (GARGALLO, 2006, p. 31-32).

²⁸ María Luisa Femenías, em *Esbozo de um feminismo latinoamericano* (2007, p. 13), afirma que apesar de na América Latina o feminismo ter se desenvolvido através de uma apropriação das teorias dos movimentos europeus e estadunidenses, o caráter heterogêneo que adquiriu é uma resposta às notáveis diferenças de etnia, classe, orientação sexual, nacionalidade, linguagens, etc., que habitam esses espaços. Logo, não se tratou, na maioria das vezes, de uma simples repetição das práticas externas, e sim de uma ressignificação acordada com os diferentes contextos.

categorias de luta: uma, composta por professoras, escritoras e jornalistas, atentava-se ao tema da educação para mulheres, da sexualidade e do divórcio; a outra, composta por mulheres associadas ao movimento anarquista e, mais tarde, ao Partido Comunista – caso explícito de Pagu –, militava pela integral libertação da mulher, contemplando os casos de exploração da mão de obra e da degradação da mulher na sociedade de classes (PINTO, 2003, p. 15). Essas últimas, portanto, assimilaram as teses socialistas às suas pautas feministas, nunca deixando de se atentarem à particularidade do espaço geopolítico em que atuavam. Talvez por isso fossem consideradas representantes das fileiras mais radicais. O imaginário brasileiro ainda continha (ou contém?) resquícios de uma aristocracia fundamentada no patriarcalismo rural que não conseguia mudar determinados padrões éticos, vivendo sob o eterno medo de ideias divergentes das que mantinham a hegemonia da política econômica local (HOLLANDA, 1995, p. 112). Dessa maneira, o feminismo que se intercambiava com a política nacional era o maior inimigo da ordem.

No Uruguai, apesar de o desenvolvimento das ações feministas apresentar algumas convergências com o do Brasil, determinados acontecimentos diferenciaram os movimentos nos países. As mulheres uruguaias conquistaram o direito ao voto e ao divórcio ainda na primeira metade do século, em 1927 (CAMPOS, E., 2010, p. 44). As brasileiras o conquistaram em 1932, mas com restrições. Foi apenas em 1946 que o voto foi concedido plenamente às mulheres no Brasil, e o divórcio apenas em 1977 (SCOTT, 2013, p. 21). Logo, o movimento feminista no Uruguai, mesmo tendo contado com um leve conservadorismo quando de sua chegada²⁹, foi mais contundente ao situar a não-participação da mulher na esfera pública exatamente na dicotomia entre as esferas de atuação humana e, conseqüentemente, na dominação histórico-social masculina (CAWEN, 2017, não paginado).

O crescimento das ideias feministas no Uruguai foi dado, em parte, através das mulheres da classe média e alta da sociedade, principalmente aquelas ligadas ao ambiente universitário e que priorizavam a reivindicação dos direitos políticos, concentrando-se no sufrágio (CAWEN, 2016, p. 10). Outra parte das ideias eram advindas do grande fluxo de imigrantes estrangeiras, que já traziam consigo muitas outras bandeiras levantadas na Europa. A diferença do desenvolvimento do feminismo e da conquista de direitos básicos para as mulheres no Brasil e

²⁹ No final do século XIX, a palavra “feminismo” era utilizada no Uruguai para designar o movimento mundial, considerado extremo, a favor da libertação das mulheres. Houve, diante disso, uma preferência local pela expressão “emancipação feminina”. A ideologia conservadora dominante no país apoiava a liberdade da mulher, principalmente em relação aos domínios da Igreja, mas, mesmo assim, ainda via nas ideias estrangeiras muitos “exageros” que não admitiam às mulheres uruguaias (CAWEN, 2017, não paginado).

no Uruguai pode ser situada nas políticas implementadas, nas três primeiras décadas do século XX, por José Batlle y Ordoñez, presidente uruguaio que efetivou diversas mudanças sociais visando a consolidação da democracia no país. O reformismo batllista pretendia mediar entre os interesses das diferentes classes, partindo de uma concepção humanista de cunho paternalista. Dessa forma, a “questão feminina” fazia parte de um projeto amplo de política social, no qual os mais “fracos” – categoria em que Batlle incluiria as mulheres – deveriam ter seus direitos garantidos pelo Estado (CAWEN, 2016, p. 49). Pelo tom, pode-se inferir que mesmo garantindo mais direitos e de forma mais rápida do que no Brasil, as mulheres do Uruguai, de forma semelhante às suas vizinhas sul-americanas, permaneciam sob um controle notadamente masculino. A Igreja, como veremos mais adiante, foi a maior fomentadora dessa contenção, enaltecendo a faceta da maternidade, ainda que apoiasse o movimento sufragista (CAWEN, 2016, p. 62).

Algumas correntes feministas só foram se associar aos partidos comunistas no Uruguai no final da década de 1980 (GIORGI, 2017, não paginado), mas isso não significa que o incipiente socialismo uruguaio não se preocupava, anteriormente, com as questões das mulheres. Na verdade, “as ideologias vinculadas às classes trabalhadoras foram pioneiras em matéria de promover a emancipação feminina, mas não se definiram necessariamente como feministas” (CAWEN, 2016, p. 54)³⁰. Aquelas consideradas mais radicais, que, a exemplo do Brasil, também integravam a luta pelos trabalhadores, denunciavam a dupla condição de reprodutoras/produtoras das mulheres, além da dupla dominação sentida em uma sociedade capitalista e patriarcal. É claro que essas incomodavam mais.

Diante desse cenário, enquanto o feminismo ascendia na América Latina e os partidos comunistas iam se consolidando, o impacto revolucionário no campo das artes tornou-se peça fundamental de debate. Ainda com o avanço do capitalismo e a consequente modernização dos modos de produção, o modernismo amplia-se enquanto “uma tentativa feita por mulheres e homens modernos no sentido de se tornarem não apenas objetos, mas também sujeitos da modernização, de apreenderem o mundo moderno e de se sentirem em casa nele” (BERMAN, 2007, p. 11). As mudanças que se davam a nível econômico, material e tecnológico impactavam diretamente as relações sociais, criando novas concepções de interação humana. Essas novas e múltiplas formas de habitar e interpretar o mundo serviram de suporte para um novo ciclo das artes. Pode-se dizer, ao que nos concerne, que as relações sociais modernas constituíram uma

³⁰ “Las ideologías vinculadas a las clases obreras fueron pioneras en materia de promover la emancipación femenina, pero no necesariamente se definieron como feministas” (CAWEN, 2016, p. 54).

nova forma de compreender e se construir enquanto sujeito, isto é, a modernidade trouxe consigo novos modos de subjetivação, fato que, ao mesmo tempo, afetou a prática da escrita de si.

É sabido que “o meio pelo qual se produz a constituição do sujeito não é igual à forma narrativa que a reconstrução dessa constituição tenta fornecer” (BUTLER, 2017a, p. 92), porém, é inegável que essa narrativa de si apreende, ainda que diminutamente, alguns processos pelos quais o sujeito atravessa para se formar enquanto tal. Isso ocorre porque o ato de relatar a si mesmo é, propriamente, um ato de interpelação que pressupõe um alocutário; ele, por si só, já se caracteriza enquanto uma prática manifesta nos variados modos de subjetivação, posto que são eles dados a partir de diversas “relações de si para consigo e para com o outro” (RAGO, 2013, p. 43). No contexto da modernidade, essas relações adquirem caráter fluido e transitório, correspondendo diretamente às novas configurações sociais estabelecidas pelas relações de produção. Ou seja, trata-se de um momento em que as entidades fixas de individualidade, aceitas e propagadas com maior força no passado, chegam ao limite, e a liquidez das relações tanto para consigo quanto para com os demais é incorporada a novos e múltiplos modos de subjetivação. Nas palavras de Marx, “tudo que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens” (2005 [1848], p. 43).

Em meio a essa efervescência de ideologias, práticas revolucionárias e novos processos de subjetivação característicos da primeira metade do século XX, Pagu e Blanca Luz foram instruídas por suas famílias com total suporte em princípios normativos, de modo que pudessem desenvolver em si próprias uma “mascarada da feminilidade”³¹, isto é, corresponderem à uma concepção de que as mulheres deveriam ser castas, retidas ao lar, inclinadas à paixão e à imaginação (SOIHET, 1997, p. 9). Com a passagem das décadas, posso dizer, através de minha própria experiência, que pouca coisa mudou. A estrutura permanece a mesma. Meus pais seguiram na tentativa, mais ou menos nítida, de desenvolver em mim os atributos aqui expostos, ao passo que a sociedade permaneceu me cobrando todos eles. Parece que sempre voltamos àquela incapacidade, comprovada por nossa história, de ultrapassar o imaginário característico

³¹ Ao analisar sob um viés psicanalítico o tema da sexualidade feminina – questão a qual será abordada no segundo capítulo da presente dissertação –, a filósofa Luce Irigaray prefere utilizar-se do termo “mascarada da feminilidade”, ao invés de simplesmente “feminilidade”. Para ela, existe uma crença de “que é preciso *tornar-se* uma mulher, uma ‘normal’, ao passo que o homem seria, logo de saída, um homem. Ele apenas teria de realizar o seu ser-homem, enquanto a mulher teria de se tornar uma mulher normal, isto é, entrar na *mascarada da feminilidade*” (2017, p. 153). O termo designaria com mais precisão a dissimulação social imposta às mulheres e, por isso, optamos por utilizá-lo.

do patriarcado rural dos tempos coloniais, fato que mencionei alhures. Em relação às mulheres, pois, persiste uma visão calcada em estereótipos homogeneizantes e fundamentados em um falocentrismo que ainda não admite os terrenos da ação e da racionalidade enquanto terrenos habitáveis por nós. Essa “mascarada da feminilidade” a qual me refiro, obviamente restringe a liberdade feminina, transformando a diferença entre os sexos em uma forte hierarquia baseada na desigualdade. Dessa maneira, é possível perceber que existe aí uma forma de violência que não é física, escancarada, mas simbólica, estrutural. Em períodos anteriores aos séculos XIX e XX, “a construção da identidade feminina se pautaria na interiorização pelas mulheres das normas enunciadas pelos discursos masculinos; fato correspondente a uma violência simbólica que supõe a adesão dos dominados às categorias que embasam sua dominação” (SOIHET, 1997, p. 10). Porém, como venho tentando argumentar nas presentes linhas, essa violência simbólica³² nunca deixou de existir plenamente e, até os dias atuais nós, mulheres, precisamos nos esforçar excessivamente para legitimar nossas experiências e nossos discursos.

Não é surpreendente que Patrícia Galvão e Blanca Luz Brum tenham experimentado o amargor da repressão intelectual que o sistema educacional e familiar de modelo burguês as imputava. Em *Paixão Pagu* (2005) é expresso pela autora o sentimento de enclausuramento causado pela própria família ao seguir os moldes de relações burguesas que, desde a mais tenra infância, reforçava não a diferença, mas a oposição total entre os gêneros:

Em casa, conhecíamos toda espécie de necessidade e privações. Mas não conhecemos a miséria, mesmo porque a mentalidade pequeno-burguesa de minha família não permitiria que ela fosse reconhecida. [...]. As minhas relações de família sempre foram irregulares e contraditórias. Da mais extrema abnegação sentimental à mais inexplicável indiferença. Da exaltação que dói ao desinteresse absoluto. E tudo quase ao mesmo tempo. [...]. Eu não tive infância. [...]. Eu sempre fui, sim, uma mulher-criança. Mas mulher (GALVÃO, 2005, p. 56-57).

É significativo apontar que o início de uma construção de si-mesmo é, frequentemente, percebido na infância. De Freud à Lacan, a psicanálise se ocupa em encontrar a gênese do sujeito nos processos de reconhecimento acometidos ao infante. Por isso, as narrativas de si, de maneira usual, costumam apresentar como primeiros fatos os ocorridos antes da fase madura, e

³² Pierre Bourdieu, em sua obra *A dominação masculina* (1999), se propôs a desdobrar amplamente o tema da violência simbólica. Sob sua acepção, a violência simbólica é um mecanismo “invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento. Essa relação social extraordinariamente ordinária oferece também uma ocasião única de apreender a lógica da dominação, exercida em nome de um princípio simbólico conhecido e reconhecido tanto pelo dominante quanto pelo dominado” (BOURDIEU, 2012, p. 7-8).

que constituirão o ser em toda a sua formação – a qual, podemos dizer, nunca se finda. De acordo com Butler (2017a, p. 91), tal fato ocorre devido ao empenho em dar uma ordem cronológica e uma definição ao próprio sujeito, embora ele mesmo tenha consciência de que essa não é uma possibilidade palpável. Não obstante, é na infância que emerge seu “eu”, o qual, mais tarde, se elaborará em uma linguagem anterior a ele mesmo. Dito de outro modo, a criança é “entregue desde o início a uma linguagem e a uma série de signos, interpretados de maneira geral, que começam a estruturar um modo já operante de receptividade e demanda. Dessa experiência primária de *ter sido entregue desde o início* surge um ‘eu’” (BUTLER, 2017a, p. 102). É nesse “eu” inicial que Pagu, Blanca Luz e todas nós empreendemos nossas reflexividades, buscando construir, continuamente, a nós mesmas e aos outros.

O trecho destacado de *Paixão Pagu* é interessante porque, ao introduzir seu “eu” inicial a partir da perspectiva econômica familiar, a autora ilustra o que vínhamos propondo desde o início deste estudo: as relações sociais, bem como os mecanismos que as propagam, são primordialmente de base ideológica e correspondem à forma de um sistema histórico-material, isto é, de um sistema econômico pré-determinado que promove a vida material dos seres humanos. As famílias de “mentalidade pequeno-burguesa” correspondem àquelas que, de acordo com Marx em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852), têm ideias equivalentes às de sujeitos que se inserem em uma “*classe de transição*, na qual os interesses de duas classes se embotam de uma só vez” (2011 [1852], p. 67). Isto é, aqueles que se aglomeram sob o epíteto de pequena-burguesia são, de uma só vez, representantes das ambições do povo e da burguesia, as quais só podem se associar dessa forma porque culminam em uma classe de aspiração, que trabalha incansavelmente pelo desejo de integrar, apenas e finalmente, à burguesia³³ (KONDER, 2000, p. 84). Por esse motivo, a pequena-burguesia não admite totalmente suas correspondências com o povo, a não ser quando precisa deste para colocar em curso uma revolta contra as limitações impostas a ela mesma pelo poder burguês (MARX, 2011 [1852], p. 63).

Entretanto, tal como o capitalismo latino-americano não fora fruto das lutas antifeudais conforme ocorrera na Europa, a burguesia e, conseqüentemente, a pequena-burguesia

³³ Logo nas primeiras páginas de *Manifesto Comunista* (1848), Marx e Engels caracterizam a burguesia moderna enquanto a classe soberana do sistema capitalista, composta por “proprietários dos meios de produção social que empregam o trabalho assalariado” (2005 [1848], p. 40). Produto de um prolongado processo de desenvolvimento, “a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O executivo no Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX; ENGELS, 2005 [1848], p. 42). É ascender a essa classe dominante que o entre-lugar pequeno-burguês almeja, embora possua traços em comum de exploração com a massa explorada.

desenvolvidas na América Latina, não poderiam ser de caráter totalmente análogo às desenvolvidas nos processos revolucionários europeus. De acordo com o sociólogo Florestan Fernandes em *A revolução burguesa no Brasil* (2006, p. 293), dada a especificidade da imposição capitalista em contexto brasileiro, que tem como traço a industrialização enquanto um processo tardio, a burguesia ascendente não encontrou possibilidades de se autonomizar, mantendo a condição de dependência externa que viabilizou a manutenção dos privilégios que já desfrutavam. Há, pois, uma dupla articulação no desenvolvimento burguês brasileiro, que

impõe a conciliação e a harmonização de interesses díspares (tanto em termos de acomodação de setores econômicos internos quanto em termos de acomodação da economia capitalista dependente às economias centrais); e, pior que isso, acarreta um estado de conciliação permanente de tais interesses entre si. Forma-se, assim, um bloqueio que não pode ser superado e que, do ponto de vista da transformação capitalista, torna o agente econômico da economia dependente demasiado impotente para enfrentar as exigências da situação de dependência. Ele pode, sem dúvida, realizar as revoluções econômicas, que são intrínsecas às várias transformações capitalistas. O que ela não pode é levar qualquer revolução econômica ao ponto de ruptura com o próprio padrão de desenvolvimento capitalista dependente. Assim, mantida a dupla articulação, a alta burguesia, a burguesia e a pequena-burguesia “fazem história”. Mas fazem uma história de circuito fechado ou, em outras palavras, a história que começa e termina no capitalismo competitivo dependente. Este não pode romper consigo mesmo. Como a dominação burguesa, sob sua vigência, não pode romper com ele, a economia capitalista competitiva da periferia fica condenada a dar novos saltos através de impulsos que virão de fora, dos dinamismos das economias capitalistas centrais (FERNANDES, 2006, p. 293).

Da mesma maneira ocorreu com a burguesia e pequena-burguesia uruguaias, que, fomentando o enfraquecimento das fronteiras, permitiram um significativo domínio dos investimentos estrangeiros, “desterritorializando” o capital do país (VEIGA, 2015, p. 13). Pode-se observar, contudo, que a configuração das classes econômicas uruguaias atendeu a muitas outras particularidades, as quais, em consequência, foram transpostas à educação oferecida a jovem Blanca Luz. Durante a formação do país, a centralização política e econômica em Montevideu e em outros poucos espaços urbanos possibilitou o crescimento de uma afortunada burguesia mercantil, ainda que instável e distante dos demais territórios uruguaios. Todavia, “essa burguesia mercantil não se constituía como um agente social totalmente separado da classe latifundiária, mas, em repetidas ocasiões, havia uma concentração de ambas as atividades econômicas nas mesmas figuras ou famílias” (YAFFE, 2003, p. 329)³⁴. Portanto, a burguesia e

³⁴ “Esa burguesía mercantil no se constituyó como un agente social totalmente separado de la clase terrateniente latifundista, sino que en repetidas ocasiones se produjo, una concentración de ambas actividades económicas en las mismas figuras o familias” (YAFFE, 2003, p. 329).

a pequena-burguesia uruguaia historicamente carregam consigo o caráter agrário, de controle do trabalho no campo. O sistema administrativo urbano-regional impedia o desenvolvimento de muitas áreas rurais do país, além de submeter a população a um baixo nível de vida econômica e cultural (VEIGA, 2015, p. 12). Esse fato nos importa porque Blanca Luz passara seus primeiros anos de vida nos campos da pequena cidade de Pan de Azúcar, localizada no departamento de Maldonado, onde fora possível perceber os efeitos da postergação do desenvolvimento local – inclusive na mentalidade de seus amigos e familiares, fato que ela mesma exprime logo nas páginas iniciais de *Mi Vida* (2004), quando considera sua relação com a parentela: “[...] naquela estância do Uruguai onde cresci ouvindo a língua morta de meus parentes. Eu ouvi essa linguagem mais uma vez, e sigo ouvindo-a; é aquela linguagem dos seres estranhos que se moviam para trás ou nunca saíam do mesmo lugar” (BRUM, 2004, p. 20-21)³⁵. Como alternativa de liberdade, a menina se misturava à natureza: “Enquanto eu, destemida, pequena e amarela, seguia sonâmbula as rotas incríveis das andorinhas, os passos das galinhas, os caminhos das formigas, e as enormes sombras das nuvens sob os campos” (BRUM, 2004, p. 21)³⁶.

A partir da leitura dos relatos expostos, compreende-se que, havendo uma dependência sistêmica burguesa e pequeno-burguesa do poderio imperialista, as consequências estruturais, sociais e históricas na América Latina se deram de maneira extremamente específica. Retomando a proposição de Federici sobre a herança de intolerância racial e sexual deixada pelo colonialismo em toda a América (2017, p. 219), verifica-se que os discursos de Pagu e Blanca Luz refletem a concordância entre as relações sociais e a formação estruturais econômicas das sociedades em que viviam. Essa concordância é observada logo nos primeiros trechos do relato elaborado pela brasileira. A infância, suprimida pelo elemento “mulher”, é tão subjugada nas sociedades capitalistas quanto o gênero feminino, tornando-se mais uma instância de legitimação das relações de poder³⁷. No trecho em que Pagu diz: “Eu não tive infância. [...]. Eu sempre fui, sim, uma mulher-criança. Mas mulher” (GALVÃO, 2005, p. 57), a autora chama atenção para que, ainda dentro de uma outra categoria de submissão doméstica,

³⁵ “[...] en aquella estancia del Uruguay donde yo crecía oyendo el lenguaje muerto de mis parientes. He vuelto a oír ese lenguaje y sigo oyéndolo; es el de extraños seres que se movían para atrás o no salieron nunca del mismo sitio” (BRUM, 2004, p. 20-21).

³⁶ “Mientras yo, impávida, pequeña y amarilla, seguía sonámbula las rutas increíbles de las golondrinas, los pasos de las gallinas, los caminos de las hormigas, y las sombras enormes de las nubes sobre los campos” (BRUM, 2004, p. 21).

³⁷ Uma maior compreensão acerca do diálogo entre infância e gênero é oferecido pela professora Luzinete Simões Minella, em artigo intitulado *Papéis sexuais e hierarquias de gênero na História Social sobre infância no Brasil* (2006).

que é o ser criança, a aguda marcação de gênero se notabiliza. Talvez porque em um mundo de aspirações, tal como o é o mundo social pequeno-burguês, o menino almeja seu cargo de privilégios enquanto homem, vislumbrando seu futuro; diversamente, a menina, já cedo, tem suas ambições forçadamente frustradas, a exemplo da massa. É incontestável, pois, a reflexão trazida pelo feminismo interseccional de que uma luta não se dá separada da outra: questões de classe, raça, sexualidade e afins perpassam toda a problemática de gênero, porque nenhuma das práticas sociais se dão separadas umas das outras, muito menos dos meios em que se desenvolvem (PISCITELLI, 2008, p. 267). Para complementar tal reflexão, é necessário que se perceba a imposição de um papel substancial ao gênero na formação primária do “eu”. Se é na infância que construímos nosso primeiro impulso de subjetivação devido à passividade que é anterior ao sujeito (BUTLER, 2017a, p. 102), a passividade social atribuída ideologicamente à mulher, também anterior à própria percepção do ser enquanto mulher³⁸, é compreendida como uma dupla passividade no processo de subjetivação primária da criança que nasce supostamente atrelada a esse ser-mulher ontológico. Será não dentro de qualquer linguagem anterior ao sujeito, mas sim de uma linguagem precisamente opressiva a um determinado gênero, que o sujeito-mulher deverá trabalhar em torno de si mesmo.

Voltando ao âmbito das relações familiares suscitadas pelas autoras, entende-se, a partir das colocações aqui explicitadas – e, novamente, porque também posso me inserir nesse “esquema” –, que uma família de aspirações pequeno-burguesas tradicionalmente oferece uma educação restritiva às mulheres, posto que aspira a perpetuação da dicotomia entre as esferas de atuação e, conseqüentemente, entre os gêneros – ou qualquer outro fator distintivo que possa privilegiar seu grupo em detrimento da opressão de um outro. De acordo com Marx e Engels em *Manifesto Comunista* (1848), a relação familiar burguesa é resultado direto das relações de produção que conservam, repousando sobre o fundamento do capital e do ganho individual. Para além disso, elas se completam na impossibilidade familiar das massas e na prostituição instituída (MARX; ENGELS, 2005 [1848], p. 55). A base das relações familiares burguesas é, portanto, a exploração; a família pequeno-burguesa, ou de mentalidade pequeno-burguesa espelha-se nesse modelo por conta de sua ambição. A educação é, nesse contexto, determinada

³⁸ Compreende-se aqui que o gênero é construído na ordem do discurso e, portanto, passa por complexos processos que não encerram o sujeito nele mesmo. Segundo Butler, “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da ‘pessoa’ transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida” (2017b, p. 21).

pela sociedade que a circunda, sendo a criança dominada pelos pais e as mulheres consideradas simples instrumentos de produção (MARX; ENGELS, 2005 [1848], p. 55-56). Não é difícil compreender, pois, a insatisfação exposta nas linhas de *Paixão Pagu* e *Mi Vida*, bem como a que tento expressar através de alguns comentários pessoais. Pagu, em sua obra, pondera: “A educação que recebi nada significou para mim. Se crescesse só, apenas não existiria o choque nas paredes profundas de incompreensão entre mim e minha família” (GALVÃO, 2005, p. 65). Blanca se refere aos familiares, igualmente, com certa indiferença, dizendo ouvir apenas a língua morta falada pelos parentes: “Palavras que não me serviram para a vida, palavras que se diluíam naquela vida doméstica e sem alternativas” (BRUM, 2004, p. 24)³⁹. De minha parte, posso concordar com quase tudo. Digo quase porque em alguns momentos minha mãe externava o desejo que tinha de me ver liberta. Aconselhava-me a não ter filhos, a não me prender em uma relação amorosa ou a não deixar um homem me dominar. Dava-me algum dinheiro para sair escondida com meus amigos. Apontava para sua própria vida e dizia que não queria que aquilo fosse repetido. Mas escapar foi difícil. Porque na hora de lavar as louças do jantar, eu deveria aprender a limpá-las da melhor forma possível, enquanto meu irmão assistiria à TV porque, naturalmente, “não saberia fazer essas coisas”. A educação fora baseada nessa distinção histórica dos sexos, e, na medida em que eu crescia, as brigas aumentavam por conta de minha não concordância. Me taxavam de “rebelde sem causa” e diziam que todas as minhas atitudes e preferências não passavam de uma fase. Logo eu deveria me “tornar uma mulher”, e então assumir minha passividade. Querer fugir de uma predestinação ideológica sexista parece ser aquilo que mais desqualifica nosso discurso enquanto mulher.

Em consequência desse *habitus*⁴⁰, Pagu e Blanca Luz eram sempre consideradas jovens subversivas e más companhias, já que apresentavam um caráter rebelde e contrário ao do costume imposto às meninas da época. Ainda criança, a brasileira conta que era proibida pelos pais dos colegas de frequentar suas casas e que se sentia extremamente sozinha (GALVÃO, 2005, p. 53). Blanca, abandonada pelo pai e órfã de mãe, fora criada pela tia materna que, em determinado momento, optou por apartar-se de sua educação e deixá-la completar-se em um convento localizado em Montevideu (PIÑEYRO, 2011, p. 20-23). Esse fato me convence cada vez mais de que vivemos em um infindo movimento de retroação, posto que quando meus pais

³⁹ “Palabras que no me sirvieron para la vida, palabras que se diluían en aquella vida doméstica y sin alternativas” (BRUM, 2004, p. 24).

⁴⁰ Retomando o conceito exposto anteriormente, é importante destacar que, dentro dessa perspectiva, Bourdieu (2012, p. 17) nota que o *habitus* se assenta, de maneira notória, na oposição entre masculino e feminino, o que torna perceptível que as determinações sociais pretendem condicionar as ações e as percepções dos sujeitos em detrimento do gênero – tanto a nível corporal quanto a nível físico.

julgaram estar perdendo as rédeas de minha educação moral – semelhantemente ao que pensara a tia de Blanca no início do século passado –, prontamente matricularam-me em uma escola católica, sob o comando de meia dúzia de freiras. E isso não faz mais do que quinze anos. Lembro-me de meu irmão dizendo que lá eu aprenderia a me comportar como uma mulher, e não como um moleque “respondão” e cheio de vontades. Lembro de uma cartilha que me enviaram dias antes do começo das aulas: não era permitido o uso de joias, maquiagens, sapatos coloridos e de salto, saias e shorts. Todas as segundas-feiras deveríamos chegar mais cedo para fazermos uma oração. Uma vez por mês tínhamos a “hora cívica”, na qual cantaríamos o hino de nosso país e de nossa bandeira. Também tínhamos celebrações especiais na capela. Não eram permitidos beijos e abraços, e a aula de Educação Física separaria os meninos das meninas para que eles não se distraíssem quando elas fossem obrigadas a usarem roupas mais justas para praticarem exercícios. Enfim... a Igreja continuava, ou talvez continue, a ser um refúgio para os pais, e a cristandade, da mesma maneira, um instrumento moralizante.

Assim, podemos perceber que o cristianismo cumpre papel fundamental na formação das mulheres latino-americanas, fato que Blanca Luz assinala mais claramente do que Pagu. De qualquer forma, é importante ressaltar alguns pontos acerca da religião e da Igreja Católica na América Latina. Para que se garanta a coesão social própria do patriarcalismo é necessária a submissão da mulher à autoridade do homem, e, em nosso contexto, ficou a cargo da Igreja ser a intermediária entre mulheres e poder patriarcal (CANDIOTTO, J., 2008, p. 98) – ou dominação masculina, para atualizarmos o termo conforme Bourdieu. Não é de pretensão deste trabalho discutir profundamente os mecanismos de imposição colonial, resumidos na evangelização e aculturação dos povos nativos e utilizados na introdução e disseminação do pensamento cristão nas regiões exploradas. Importa aqui ressaltar a interpretação marxista acerca da religião, compreendida enquanto “uma das muitas formas de ideologia – ou seja, das produções espirituais de um povo, da produção de ideias, de representações e consciência, necessariamente condicionada pela produção material e pelas relações sociais correspondentes” (LÖWY, 2016, p. 35-36). Ou seja, a religião, nesse caso a cristã, integra a totalidade das relações históricas e sociais, podendo “desempenhar um papel decisivo na vida de uma sociedade” (LÖWY, 2016, p. 36). É percebido, portanto, quanto da ideologia cristã – no caso dos primórdios do século XX, aquela ainda correspondente aos interesses de grupos

economicamente dominantes⁴¹ – fez parte do desenvolvimento da subjetividade de muitas mulheres latino-americanas.

A educação rígida e proibitiva que recebiam das famílias ou, conjuntamente, no caso de Blanca Luz, do convento, contribuía para um sentimento de solidão e insuficiência nas meninas, impelindo-as a uma situação de vulnerabilidade emocional. Declaram, ambas: “[...] eu era alguém que necessitava de proteção e carinho. Assim vivi por um bom tempo” (BRUM, 2004, p. 51)⁴²; “Eu era uma criança. Eu só queria amar” (GALVÃO, 2005, p. 54). Tal fato fez com que iniciassem rapidamente suas relações amorosas e sexuais, quando sequer possuíam alguma consciência de suas sexualidades⁴³. Como mulheres, somos ensinadas que a “entrega” de nossos corpos ao domínio de um homem, sem qualquer discernimento sobre o que representamos para nós mesmas, é a única garantia de felicidade, e que apenas a partir da corporalidade sexuada podemos encontrar espaço no mundo. Ao mesmo tempo, devemos reprimir nossos próprios impulsos sexuais, que só existiriam em conformidade com o desenvolvimento da sexualidade do homem (IRIGARAY, 2017, p. 35). Essas questões apenas evidenciam o intenso controle empreendido, social e historicamente, sobre os corpos femininos. Em *História da sexualidade II – O uso dos prazeres* (1984), Foucault postula que o termo “sexualidade”, surgido no início do século XIX,

assinala algo diferente de um remanejamento de vocabulário; mas não marca, evidentemente, a brusca emergência daquilo a que se refere. O uso da palavra foi estabelecido em relação a outros fenômenos: o desenvolvimento de campos de conhecimentos diversos (que cobriram tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento); a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apoiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos (1998, p. 9).

Isto posto, o tema da sexualidade importa porque constitui uma experiência que nos permite perceber como o sujeito se reconhece e como se articula dentro do sistema de regras e coerções de uma sociedade (FOUCAULT, 1998, p. 10). A sexualidade, sob esse viés, é uma prática observada dentro dos diversos modos de subjetivação e que permeará os textos de Pagu

⁴¹ Saliento esse aspecto porque, mais tarde, precisamente a partir dos anos 1950, uma parte significativa dos membros da Igreja na América Latina inicia uma luta pelo combate da desigualdade social, ainda que mantendo muitos dogmas de cunho moral (LÖWY, 2016, p. 34).

⁴² “[...] yo era alguien que necesitaba protección y cariño. Así viví por espacio de largo tiempo” (BRUM, 2004, p. 51).

⁴³ Pagu comenta sobre essa sexualidade inconsciente ou não realmente desperta. Segundo ela, só foi capaz de manifestar ampla consciência sexual após o nascimento de seu filho Rudá (GALVÃO, 2005, p. 53).

e Blanca Luz por completo. O próximo capítulo da presente dissertação será dedicado a essa discussão de forma mais aprofundada, na qual procurarei extrair o valor político de nossas experiências com o corpo e com o sexo. Entretanto, por ora, é necessário que seja esclarecida a importância que a questão possui para os sujeitos, precisamente para aqueles que constituem grupos vigorosamente dominados pelos planos morais que regem as relações humanas, o que leva com que suas subjetividades sejam dadas sempre pelo Outro, e não pela *relação* com este Outro. Fato tão importante que surge logo nas linhas iniciais de *Paixão Pagu*: “O primeiro fato distintamente consciente da minha vida foi a entrega do meu corpo. Eu tinha doze anos incompletos” (GALVÃO, 2005, p. 53). Evidenciando sua vulnerabilidade, a pouca idade da menina entrava em contraste com a idade madura do homem, à época casado. Ademais, Pagu lembra que não possuía, naquele momento, qualquer sentimento que não a ânsia por companhia e liberdade, que seriam supostamente alcançadas naquele ato: “[...] não havia amor na entrega. Tudo se passou sem o menor preparo” (GALVÃO, 2005, p. 53). Esse aspecto é determinante para Pagu e, como veremos, compõe toda a sua trajetória de ideal revolucionário.

Enquanto constituintes de uma família de mentalidade pequeno-burguesa, os pais de Pagu não aceitariam a perda da virgindade da filha fora do casamento, bem como não analisariam os elementos e as condições do ocorrido. O homem que se relacionou com Pagu, Olympio⁴⁴, não seria classificado por adultério ou persuasão de menores, ao passo que ela, enquanto mulher, poderia ser condenada socialmente pela violação de seu corpo. Haveria, eventualmente, uma condenação da postura moral da mulher. É sabido que a dogmatização do sexo tomou força a partir da ascensão da Igreja e da pastoral cristã⁴⁵, que “fizeram valer o princípio de uma moral cujos preceitos eram constrictivos e cujo alcance era universal” (FOUCAULT, 1998, p. 23). Essa moral ligava-se a emaranhados ideológicos que se relacionavam, diretamente, ao poder hegemônico material, notadamente masculino. Na América Latina e, mais especificamente, no Brasil, a Igreja e o Estado quase que se confundiram desde a fase inicial da colonização, sendo a primeira considerada aliada e fiel

⁴⁴ Trata-se de Olympio Guilherme, ator e cineasta amigo da família de Pagu (CAMPOS, A., 2014, p. 421).

⁴⁵ O poder pastoral diz respeito à governamentalidade dos seres através de mecanismos e instituições determinadas. O poder pastoral cristão, em sua especificidade, se associa à Igreja e às ferramentas dogmáticas por ela utilizadas na gerência do cotidiano humano, com a finalidade de oferecer à alma do sujeito a salvação (COSTA, 2012, p. 12-18). Para Foucault, há “todo um campo de historicidade complexa e rica na maneira pela qual o indivíduo é chamado a se reconhecer como sujeito moral da conduta sexual. Tratar-se-ia de ver de que maneira, a partir do pensamento grego clássico até a constituição da doutrina e da pastoral cristã da carne, essa subjetivação se definiu e se transformou” (1998, p. 31). Portanto, a moral que envolve o sujeito e sua sexualidade não é algo exclusivo da Igreja, mas antes uma orientação comportamental histórica que se modificou ao longo dos tempos chegando até a doutrina moral cristã.

cúmplice do poder civil (HOLLANDA, 1995, p. 118). Desse modo, os poderes econômico, político e religioso caminhavam de mãos dadas.

O *status* social, associado comumente aos bens materiais dos sujeitos, também passava pelo controle do corpo da mulher, que tinha como virtude atribuições como a virgindade e, mais tarde, a maternidade. Isso nos leva a um ponto significativo. Dentro dos preceitos morais universais instituídos, havia uma distinção de gênero que marcava a dominação do homem sobre a mulher. Nós, portanto, fazemos parte de um regime de exploração social no qual nos são atribuídos valores, em um cenário semelhante ao descrito na análise feita por Marx da sociedade capitalista:

A análise que Marx faz da mercadoria como forma elementar da riqueza capitalista pode, portanto, ser entendida como uma interpretação do *status* da mulher nas sociedades ditas patriarcais. Sua organização e o trabalho do simbólico que a fundamenta – cujo instrumento e representante é o nome próprio: do pai, de Deus – contêm, em germe, os desenvolvimentos que Marx define como característicos de um regime capitalista: submissão da “natureza” a um “trabalho” do homem, que constitui assim a natureza como valor de uso e de troca; divisão do trabalho entre produtores-proprietários privados que trocariam entre si suas mulheres-mercadorias, mas também entre produtores e exploradores ou explorados da ordem social; classificação das mulheres segundo nomes próprios que determinam suas equivalências; tendência a acumular as riquezas, ou seja, os representantes dos nomes mais “próprios” – os chefes – a capitalizar mais mulheres do que os outros; progressão do trabalho social do simbólico em vista de uma abstração cada vez maior; etc. (IRIGARAY, 2017, p. 194).

Por isso, é sintomática a passagem em que Pagu conta que fora espancada pelo pai quando este descobriu a perda de sua virgindade (GALVÃO, 2005, p. 54). De acordo com Irigaray, a mulher ainda virgem se constitui em puro valor de troca, posto que “não é senão a possibilidade, o lugar, o signo, das relações entre homens. Nela mesma, ela não existe: ela é um simples envelope que recobre o que está realmente em jogo na circulação social” (2017, p. 206). Diante da “perda do valor de troca”, Pagu planejava afastar-se do controle paterno: “Eu me sentia à margem das outras vidas e esperava pacientemente minha oportunidade de evasão” (GALVÃO, 2005, p. 57). Nesse tempo, a autora começou a se esconder sob a parcimônia que deveria ser característica em uma mulher: “Eu passei a me ocultar, a sorrir todo o tempo, a esconder meu ódio e meus sentimentos” (GALVÃO, 2005, p. 58).

Outra questão que remove esse valor de circulação da mulher é quando ela escapa ao homem, relacionando-se intimamente com outras mulheres. Além de essa prática nos “retirar do mercado”, ela ainda desafia a estrutura de dominação masculina que tem como um de seus

pilares a inimizade, a concorrência ou a repulsa entre mulheres (IRIGARAY, 2017, p. 179-180). Recorro a esse tópico apenas para me narrar: minha família nunca fora capaz de compreender minha bissexualidade. Se por um lado eu ainda poderia ser objeto de troca – porque me relacionar com homens era uma das possibilidades –, o fato de também amar mulheres me retirava completamente do jogo. Que valor eu poderia ter no mercado se amava o objeto que deveria me causar repúdio? As ideias moralizantes rondavam os discursos de meus pais: “isso não é natural, não é normal”; “não foi assim que lhe criamos”; “você está se comportando como uma puta”. Minha sexualidade veio sempre acompanhada de uma espécie de “selo” da promiscuidade. E, por isso, fui espancada por meu pai, igualmente fora Pagu. Na verdade, anos antes eu havia sofrido um aprisionamento, no qual fiquei impossibilitada de estabelecer qualquer contato com o mundo exterior – tudo isso em uma tentativa familiar de me converter e de recuperar meu valor na economia masculina. Nesse tempo foi que confiaram minha educação à escola católica, momento em que me vejo como Blanca Luz. Às vezes, enquanto escrevo essas linhas, tenho a impressão de ser eu mesma, e todas as outras mulheres latino-americanas, o ponto maior de interseção entre as autoras que me proponho a estudar. Ainda em relação à última citação que fiz de Pagu, na qual ela expõe a necessidade de esconder suas emoções, me identifico porque, no momento em que vivenciei meu confinamento autoritário, de forma semelhante me escondi. Cheguei a dizer que não sentia as coisas que sentia, que não pensava as coisas que pensava. Com Pagu percebo que nós, mulheres, somos colocadas em situações em que, forçadamente, nos ocultamos. Talvez seja por isso que a vida toda precisemos lutar para nos encontrarmos, para nos expressarmos, para nos reconhecermos.

Mesmo assim, em determinadas situações nossos instintos se sobressaem. É o caso de Blanca Luz, que não conseguiu esconder a empolgação ao apaixonar-se ainda aos dezessete anos. A ausência do pai biológico em uma sociedade de base capitalista e patriarcal fora substituída pela figura de Deus, de Cristo e da Igreja no desenvolvimento da menina. Todo o controle e repressão dado à Pagu pelo pai, fora imputado a Blanca através da moral cristã. A bem da verdade, todas nós, mulheres latino-americanas, sofremos com um ou com outro, às vezes com ambos simultaneamente. No convento, Blanca conta que a intelectualidade era tolhida, proibitiva, limitada: “Os livros que eu selecionei cuidadosamente foram confiscados, sem nenhuma piedade. 'Que leituras horríveis para uma menina!', exclamou Irmã Inés, a diretora do convento (BRUM, 2004, p. 31)⁴⁶. A paixão, da mesma forma, não seria algo

⁴⁶ “Los libros que había seleccionado con esmero, me fueron decomisados, sin ninguna misericordia. ‘¡Qué horribles lecturas para una niña!’”, exclamó Sor Inés, la madre directora” (BRUM, 2004, p. 31).

admitido pela ideologia que não se baseava nas experiências vividas e, conseqüentemente, naquilo que não se podia controlar. De acordo com Marx em *A Sagrada Família* (1845), a ideologia especulativa quer combater, pois, não somente o amor, “mas tudo aquilo que é vivo, tudo que é imediato, toda experiência sensual, toda experiência *real*, inclusive, da qual não se *sabe* com antecipação o ‘de onde’ e o ‘para onde’” ([1845] 2011, p. 34). O desejo pelo controle dos impulsos mais humanos era resultado da necessidade direta de se manter a ordem vigente. Sendo as mulheres os maiores alvos desse controle, um passo em direção a uma vida mais libertária pode ser sempre compreendido como revolucionário. No caso de Blanca, vimos que desde sua experiência anterior com os parentes no campo, já procurava meios de evadir-se da normatividade imposta ao seu sexo. Para ela, a intensidade do inapreensível era vital, e não coisa a ser combatida. Por isso, registrou: “Eu tenho cercado minha vida de amor, mas não de um amor de doméstica caridade cristã, e sim de um amor ardente e revolucionário” (BRUM, 2004, p. 32)⁴⁷. Seu espírito livre não hesitou, portanto, em abandonar o convento e viver uma vida boêmia quando conheceu o poeta vanguardista peruano Juan Parra del Riego.

Frantz Fanon (2008, p. 130) afirma que o acúmulo das forças energéticas, dado pela insistência na opressão física, mental e simbólica, é extravasado individual ou coletivamente de muitas formas, e a arte pode ser considerada um veículo de canalização dessas forças que, hora ou outra, podem ou não se tornarem revolucionárias. Dentro dessa perspectiva, no Brasil houve um grupo de intelectuais e artistas que, a partir de uma radical reflexão acerca das questões propostas na Semana de 22⁴⁸, caminharam em direção à formação do Movimento Antropofágico⁴⁹. Seus precursores, Tarsila do Amaral, Oswald de Andrade e Raul Bopp, seriam importantes figuras na formação de Pagu e, quando a conheceram, se propuseram a ajudá-la a escapar do domínio paterno. Todavia, em uma sociedade estruturalmente falocêntrica, herdeira de ideologias de dominação, o espírito mais revolucionário pode não conseguir sair do ciclo do pensamento moralista e patriarcal. Tal fato pôde ser observado quando expomos, brevemente,

⁴⁷ “He rodeado de amor mi vida, pero no de un amor de doméstica caridad cristiana, sino de un ardido y revolucionario amor” (BRUM, 2004, p. 32).

⁴⁸ Referência à Semana de Arte Moderna de 1922 ocorrida em São Paulo. Tal semana reuniu artistas e intelectuais que intentavam uma revolução artística e cultural, em uma época marcada por agitações políticas, econômicas e sociais. A característica mais marcante do movimento encontra-se na proposta de pôr fim a um período cultural determinado por um conservadorismo que supervalorizava a cultura europeia (SANTOS; LEONEL, 2014, não paginado).

⁴⁹ O Movimento Antropofágico, “propunha a ‘deglutição’ das estéticas estrangeiras, para reprocessá-las em expressões brasileiras e paradoxalmente originais, ou seja, assimilar (devorar) o que se considerava positivo para a formação da cultura nacional” (SANTOS; LEONEL, 2014, não paginado).

a limitação de Lênin ao idealizar as questões das mulheres. Aqui não seria diferente. Menos pelo casamento arranjado para Pagu do que pela relação posterior que manteve com Oswald.

Por que se ocupar tanto das relações sociais e amorosas estabelecidas por Pagu, Blanca Luz e, em alguns momentos, até mesmo por mim? A constituição do sujeito é aqui compreendida dentro de uma prática de reflexividade sobre o si-mesmo dada dentro de um discurso narrativo que, amiúde, compõe-se a partir de memórias de experiências compartilhadas com os outros. Essa reflexividade passa por uma relação estabelecida que é “não apenas a que temos com nossa própria individualidade, mas a que temos com os outros, na medida em que também são nós mesmos” (FOUCAULT, 2016, p. 13). A formação de um sujeito, desta forma, é relacional, funcionando como um espelho que reflete aquilo que contendo, aquilo que não contendo, e aquilo que ainda posso modificar ou manter em mim mesma e nos outros. A própria função de relatar a mim mesma constitui uma ação, também relacional, conforme postulado por Judith Butler. É, então, por esse motivo, e não qualquer outro, que as relações importam na constituição dos sujeitos e, mais especificamente, na narrativa que formulam sobre si mesmos⁵⁰.

Diante disso, retornemos ao texto de Pagu para nos ater à passagem na qual conta que Oswald quis conhecê-la quando um amigo lhe mostrou alguns de seus escritos (GALVÃO, 2005, p. 59). A autora não menciona qual seria a temática dos textos, nem quando começara a escrevê-los⁵¹. Fato é que suas palavras impressionaram o antropofagista que, à época casado com a pintora Tarsila do Amaral, aproximou-se já com certo interesse sexual. Mais tarde, Pagu analisará esse curioso fascínio de Oswald pelas meninas mais jovens e inexperientes (GALVÃO, 2005, p. 63), evidenciando que uma consciência de classes aguçada não significa, necessariamente, uma consciência social plena. De qualquer forma, Oswald e Tarsila resolveram auxiliar Pagu a adquirir certa liberdade da família, propondo um casamento arranjado com Waldemar⁵², um conhecido de Oswald que necessitava de alguns favores que seriam ofertados em troca do casamento (GALVÃO, 2005, p. 60). Importante é compreender que o modelo de sociedade patriarcal era mantido e, portanto, apenas o casamento poderia

⁵⁰ A partir dessas considerações, sugere-se que a subjetividade compreende processos de produção que acarretam modos diversos de ação, compreensão e interpretação do mundo. Em outras palavras, geram modos de existência. O sujeito, nesse sentido, é produto, mas também processo (FOUCAULT, 1979, p. 8).

⁵¹ De acordo com Antônio Risério (2014, p. 33), foi nesse tempo que Pagu estreou sua participação nos movimentos artísticos e intelectuais brasileiros. Começou, assim, como colaboradora da segunda denteção da *Revista de Antropofagia*, sob direção de Oswald e Tarsila.

⁵² Trata-se do pintor Waldemar Belisário. Segundo Augusto de Campos (2014, p. 425), o casamento teria sido uma forma de “salvar as aparências” porque Pagu estaria grávida de Oswald. Entretanto, a narrativa da autora diverge desta. E é a dela a qual aqui optamos por seguir.

oferecer a mulher a libertação dos poderes do pai – ainda que isso significasse, na verdade, um deslocamento do poder do pai ao poder do marido (BEAUVOIR, [1949] 2009, p. 123).

Blanca Luz também encontrou receptividade nos círculos intelectuais e artísticos uruguaios. O poder patriarcal, ou de valor mercadológico da mulher, rompeu-se por um breve período quando Blanca se desvinculou do convento não para se casar, mas sim para viver uma paixão e, ao mesmo tempo, dedicar-se à literatura. Passou a fazer parte do grupo *Teseo*, movimento intelectual de vanguarda que contava com poetas, romancistas, dramaturgos, pintores, etc. De acordo com Alberto Piñeyro, “Blanca Luz foi uma das poucas mulheres intelectuais que se atreveu a participar do grupo, naquela época quase exclusivamente masculino” (2011, p. 36)⁵³. Mesmo assim, pouco tempo depois, casou-se com del Riego e logo engravidou. Seis dias após o nascimento do filho, seu companheiro morreu de tuberculose. Blanca então parte para o Peru, a chamado da família de del Riego, que iria acolhê-la por um bom tempo. Lá, como veremos, será o lugar em que se desenvolverá enquanto escritora e, finalmente, entrará em contato com as lutas sociais.

O casamento de Pagu com Waldemar também durara pouco tempo, mas por causas totalmente alheias às de Blanca. Fora anulado de forma rápida porque não era interesse de ambos permanecer com o vínculo para além da satisfação dos interesses outrora aqui expostos. Pagu, após desligar-se do matrimônio, iniciara um relacionamento com Oswald, estando o vínculo amoroso entre ele e Tarsila já terminado. Essa relação pode ser considerada de suma importância para o encontro político entre Pagu e as teorias ditas de esquerda, posto que Oswald formou-se como um intelectual anticapitalista, apesar de não ter sido capaz de ultrapassar a economia falocêntrica, característica do sistema do capital (OLIVEIRA, 1999, p. 418). Não que Pagu, anteriormente a ele, não tivesse nenhuma consciência de classe. Nascida no bairro operário do Brás, em São Paulo, viveu nos fundos de uma fábrica, tendo a oportunidade de ver de perto a rotina dos trabalhadores da época (CARRERI, 2015, p. 59). Porém, como bem reconhece, a luta de classes não era por ela compreendida em sua totalidade:

Morei no Brás até os 16 anos. Numa habitação operária, com os fundos para a Tecelagem Ítalo-Brasileira, num ambiente exclusivamente proletário. Sei que vivíamos economicamente em condições piores que as famílias vizinhas, mas nunca deixamos de ser os fidalgos da vila operária. A questão social, durante esse tempo, nunca foi examinada com algum interesse. Presenciava manifestações e greves e, se nesses momentos tomava partido, era um *parti pris* sentimental e, se exaltadamente acompanhava os movimentos, era por

⁵³ “Blanca Luz fue una de las pocas intelectuales mujeres que se atrevió a concurrir a ese cenáculo, por aquel entonces casi privativo del sexo masculino” (PIÑEYRO, 2011, p. 36).

pura satisfação de meus sentimentos, à margem de qualquer compreensão ou raciocínio. Aliás, meu egocentrismo era absorvente demais para que eu me impressionasse demasiado com os infelizes. Era, naturalmente, contra os padrões, como se não pudesse ser de outra forma, mas nunca pesquisei o motivo e nem as causas ou razões da luta de classes (GALVÃO, 2005, p. 57).

Foi com sua inserção no grupo dos modernistas antropofágicos que Pagu começou a compreender melhor as questões sociais, tão caras ao movimento. Oswald, enquanto companheiro da autora, dividia seus ideais revolucionários através de longas e estimulantes conversas, além de incentivá-la nas leituras que contribuiriam para a construção de sua militância política (GALVÃO, 2005, p. 61). Ainda que tivesse muitos apontamentos críticos a fazer sobre Oswald enquanto ser executor de uma virilidade vulgar, Pagu sempre reconheceu o companheirismo intelectual e a troca de experiências que fluía entre eles como fundamentais ao seu desenvolvimento. Para Blanca, a hospitalidade dos intelectuais peruanos⁵⁴ foi fundamental para iniciar seu caminho na luta política, tal como rememora nas linhas seguintes:

Meu nome e meu retrato foram frequentemente publicados, atraindo o interesse e a curiosidade da juventude peruana; os estudantes e os centros de ideias avançadas vieram me procurar. Eles logo se apoderaram de mim, como algo que lhes pertencia. Me levaram a um mundo diferente do qual conhecia até então. A um mundo de conflitos e lutas sociais, que se brandia na subvida daquela cidade dourada [...] (BRUM, 2004, p. 51)⁵⁵.

Com os constantes desencontros sexuais entre o casal antropofágico brasileiro, e, ainda, após o nascimento do filho Rudá de Andrade, Pagu resolvera viajar para Buenos Aires a fim de participar de um festival de poesia e, lá, entrou em contato com a vanguarda artística e intelectual argentina. Como tais grupos eram estreitamente ligados às questões políticas e sociais, esse ponto é necessário para que se compreenda os desencontros do pensamento político latino-americano que, muitas vezes, conviveu com correntes de esquerda tão estranhas umas às outras. Löwy (1999, p. 10) comenta que o marxismo na América Latina se compôs, logo de início, a partir de duas concepções opostas: o excepcionalismo indo-americano e o

⁵⁴ Quando Blanca Luz chegou ao Peru, em 1926, o país passava por um período de intensa efervescência política e intelectual. Augusto B. Leguía havia chegado ao poder através de um golpe de Estado e seu governo duraria onze anos. Caracterizado por uma intensa modernização do país, a gestão de Leguía deu início à dívida externa e estabeleceu a dependência de economias externas. Além disso, também houve uma forte perseguição aos opositores do governo que, nem por isso, deixaram de se organizar em torno de partidos e grupos intelectuais anti-imperialistas e democráticos (G.Y., 1993, p. 157); (GELADO, 2006, p. 113); (CARRIZO, 2013, p. 27-75).

⁵⁵ “Mi nombre y mi retrato fueron frecuentemente publicados, atraía el interés y la curiosidad de la juventud peruana; me vinieron a buscar los estudiantes y los centros de ideas avanzadas. Pronto se apoderaron de mí, como de algo que les pertenecía. Me llevaron a un mundo diferente al que yo hasta entonces conociera. A un mundo de conflictos y luchas sociales, que se agitaba en la subvida de aquella ciudad dorada [...]” (BRUM, 2004, p. 51).

eurocentrismo⁵⁶, evidenciando a dificuldade sentida pelos intelectuais em incorporar as propostas de Marx ao contexto latino-americano. Os desencontros aos quais me refiro diz respeito às diferenças entre os Partidos Comunistas da América Latina que contavam, de acordo com cada país, com suas particularidades. Löwy apontara, como já aqui citado, que as origens dos partidos da Argentina e do Brasil diferenciavam-se. No entanto, foi a partir de conversas com um militante do PC argentino que Pagu interessou-se pela questão da atuação política com vistas à mudança social:

Conversamos [por] algumas horas e o assunto me interessou. Senti que minha curiosidade se animava. Quis saber mais. Conhecer mais. Marcamos encontro para o dia seguinte. Nessa mesma noite, recebi telegrama de Oswald, me chamando. Rudá doente outra vez. A passagem já estava comprada. Embarquei com uma vasta bagagem de livros marxistas e tudo que havia de material editado nos últimos tempos pelo Partido Comunista Argentino (GALVÃO, 2005, p. 73).

Esse desalinho nas concepções ideológicas estruturais de cada partido em nada impediu a militância enérgica tanto de Pagu quanto de Blanca Luz, que traziam consigo questões que iam além daquelas propostas pelas agremiações exclusivamente masculinas. Além de ser o próprio marxismo algo novo no contexto latino-americano e, por si só, já se deparar com inconstâncias e divergências interpretativas, a real participação política também era recente para ambas as mulheres, senão para todas. Ainda formavam um grupo que insuficientemente habitava instituições ou organizações políticas, e tampouco participavam das decisões mais importantes dentro e fora dos partidos. Não se poderia exigir que já tivessem noção completa do pensamento marxiano, desde as teorias embrionárias até o desenvolvimento de *O Capital*, atentando-se para as especificidades do desenvolvimento que cada corrente interpretativa empreendia. Tudo estava acontecendo ao mesmo tempo e seria deglutido da melhor forma possível.

No que concerne à Pagu, em sua volta ao Brasil encontra-se com Oswald e ambos resolvem organizar o jornal *O Homem do Povo* (1931). De acordo com Antônio Risério, tratou-se de “um jornalismo agressivo, de caráter panfletário e humorístico, cuja arma predileta era a invectiva polêmica, o ataque verbal despuadorado, com um colorido ideológico ‘de esquerda’”

⁵⁶ Nas palavras do pensador, “o excepcionalismo indo-americano tende a absolutizar a especificidade da América Latina e de sua cultura, história ou estrutura social. [...] esse particularismo americano acaba por colocar em questão o próprio marxismo como teoria exclusivamente europeia” (LÖWY, 1999, p. 10). Já o eurocentrismo se caracteriza por ser “uma teoria que se limita a transplantar mecanicamente para a América Latina os modelos de desenvolvimento socioeconômico que explicam a evolução histórica da Europa ao longo do século XIX [...]. Nessa problemática, toda a especificidade da América Latina foi implícita ou explicitamente negada” (LÖWY, 1999, p. 10-11).

(2014, p. 35). Nesse pasquim, Pagu atuara como cartunista e como autora de uma coluna feminista intitulada *A Mulher do Povo*. Em todas as suas participações, desde as imagéticas às textuais, procurou criticar o modelo de “feminilidade” imposto e potencializado pelos produtos da indústria cultural, tais como o cinema e as histórias em quadrinhos (FERRARA, 2017, p. 9-10). Além disso, criticava duramente o feminismo elitista que chegara ao Brasil, apresentando-o como “reflexo provinciano do movimento inglês dos primórdios do século” (RISÉRIO, 2014, p. 36). Especificamente falando das teorias de origem marxista, Pagu confessa que, no momento da execução do jornal, pouco tinha conhecimento sobre elas além daquilo que acabara de aprender em sua viagem à Buenos Aires (GALVÃO, 2005, p. 74). De curta duração, o jornal logo foi impedido de ser publicado e se deu por acabado. Todo esse trabalho em conjunto reaproximou o casal Pagu e Oswald que, após o término de *O Homem do Povo*, seguiu para uma viagem a Montevidéu.

O Uruguai poderia ter sido sede de um encontro entre Pagu e Blanca Luz, mas infelizmente não foi o ocorrido. Entre 1930 e 1931, anos em que Pagu ainda descobria e ponderava sobre sua incorporação ao comunismo, Blanca Luz já haveria de conviver com a prisão política de David Alfaro Siqueiros no México, enquanto almejava ser uma “pequeña Rosa Luxemburgo” (BRUM, 2004, p. 87). Entretanto, uma figura fundamental à definitiva ligação de Pagu ao comunismo fora encontrada em Montevidéu: Luís Carlos Prestes⁵⁷. Podemos dizer que Prestes estava para Pagu assim como José Carlos Mariátegui⁵⁸ estava para Blanca Luz. Admirada com a articulação e conhecimento político de Prestes, Pagu enfim se sentiu completamente absorvida pelos preceitos da revolução social, conforme narra:

[...] consegui saber que o comunismo era coisa séria. E fiquei conhecendo a grandiosidade de uma coisa até então desconhecida para mim – o espírito de sacrifício. Prestes mostrou-me concretamente a abnegação, a pureza de convicção. Fez-me ciente da verdade revolucionária e acenou-me com fé nova. [...] Tive de Prestes uma impressão magnífica e foi essa impressão que, em grande parte, me jogou na luta política. [...] Vi, nessa ocasião, o comunista convicto das suas argumentações, com a força da certeza e, principalmente,

⁵⁷ Luís Carlos Prestes é considerado um dos maiores líderes revolucionários da história do Brasil. Comandou o levante Coluna de Prestes (1925-1927), no qual percorreu diversos estados brasileiros com a finalidade de conhecer a realidade dos trabalhadores e, então, apresentar propostas para uma revolução social. Logo após isso, exilou-se na Bolívia e depois na Argentina, transferindo-se, em 1930 para o Uruguai, momento em que ocorre seu encontro com Pagu. Foi durante esse período de exílio que Prestes ligou-se aos ideais comunistas, tornando-se um destacado representante do comunismo na América Latina (PRESTES, 2006, p. 64); (PRESTES, 2016, p. 79).

⁵⁸ O peruano José Carlos Mariátegui é, talvez, a maior referência político-ideológica do marxismo em contexto latino-americano. Atuou juntamente aos movimentos dos trabalhadores e em sindicatos, além de fundar, em 1928, o Partido Socialista Peruano – que, após sua morte, transformou-se no Partido Comunista Peruano e aderiu totalmente aos preceitos soviéticos. Mariátegui também foi responsável pela organização da famosa revista *Amauta*, na qual reunia-se grande parte da vanguarda cultural e política da América Latina (LÖWY, 1999, p. 17); (CARRIZO, 2013).

coerente com a luta a que se entregara. Um comunista honestamente comunista, um comunista como eu desejaria ser.

Mas o tempo foi pouco para que eu me inteirasse suficientemente do processo revolucionário a seguir para a emancipação do proletariado. Isso eu quis saber daí para diante. E comecei a estudar seriamente (GALVÃO, 2005, p. 75-76).

A partir daí iniciara sua dedicação ao conhecimento intelectual dos ideais revolucionários. Blanca Luz, ainda hospedada na casa dos pais de Juan Parra del Riego, sobre os quais faz duras críticas a respeito de um elitismo alienante que os acompanhava (BRUM, 2004, p. 53), conhecera Mariátegui e logo se encantara. Não se recordava a forma com a qual chegara até ele, mas sabia que, a partir daquele encontro, sua vida mudara completamente. Tal consideração fora expressa através das palavras: “O que me levou até a sua casa nesse dia? Não sei, não me lembro. Sem dúvidas foi um anjo. [...]. Meu destino havia se transformado” (BRUM, 2004, p. 52)⁵⁹. Reconhecendo a magistralidade de Mariátegui, Blanca estabeleceu com ele uma relação de mestre e discípula, que é por ela relatada:

A influência exercida pelo maestro se devia mais ao contato espiritual do que à própria pregação; se devia à radiante persuasão que emanava de seus olhos negros derramando uma vida em chamas. [...]. Se devia à sua cultura, sua capacidade política, sua liderança. Vinha de um cérebro lindamente dotado, derramando cada palavra, cada frase, como uma água natural e pura. Ninguém tratará o problema dos índios de nossa América como ele. Nem fará uma radiografia tão profunda do social, do político, do humano desses povos (BRUM, 2004, p. 54)⁶⁰.

Ao narrar esse reconhecimento do outro, há um trabalho de Pagu e Blanca Luz em construir a si próprias. Sendo as subjetividades resultados das relações e, sendo as relações, resultados de reconhecimentos que fazemos de um outro – dentro de variadas normas sociais condicionantes (BUTLER, 2017a, p. 37) –, pode-se dizer que a singularidade enquanto autenticidade se perde. Nossa singularidade, de fato, possui muitas propriedades em comum com a do outro. Assim, a partir do momento em que a singularidade do pensamento de Prestes dialoga com a singularidade de Pagu, Prestes e Pagu possuem similaridades que impossibilitam que um não seja um justamente pelo outro. Isso acontece com todas as relações, ainda que díspares. Com Oswald, por exemplo; o que impressiona a nós é, pois, o esquecimento, ou

⁵⁹ “¿Quién me llevó a su casa ese día? No sé, no lo recuerdo. Sin duda fue un ángel. [...] Mi destino había cambiado” (BRUM, 2004, p. 52).

⁶⁰ “La influencia que ejercía el maestro se debía más al contacto espiritual que a la prédica misma, a la radiante persuasión que emanaba de sus ojos tan negros derramando una vida ardiente. [...]. Se debía a su cultura, a su capacidad política, a su calidad de líder. Provenía de un cerebro maravillosamente dotado, vertiéndose sobre cada palabra, sobre cada frase como un agua natural y pura. Nadie como él tratará el problema de los indios de nuestra América. Ni radiografiará con tanta hondura lo social, lo político, lo humano de estos pueblos” (BRUM, 2004, p. 54).

melhor, o mecanismo que silencia a voz de Pagu dentro da singularidade do antropofágico. As narrativas aqui apresentadas podem levar a uma conclusão de que Pagu e Blanca Luz foram o que foram porque conheceram os homens que conheceram. Em certa medida, essa afirmação é correta. Porém, é necessário que se reflita o quanto de Blanca Luz existiu em Mariátegui, ou o quanto de Pagu existiu em Prestes. Se é verdade que o sujeito é fruto da interpelação, e que ela nunca é uma via de mão única, podemos estabelecer que a ação de uma pessoa sobre a outra não é constituinte e determinante apenas para um dos pares; há, por mais difícil que possa ser de reconhecer – justamente por causa das normas sociais condicionantes –, uma reciprocidade considerável.

Fato é que Prestes e Mariátegui foram figuras cruciais no despertar do interesse intelectual de Pagu e Blanca Luz pelas questões sociais, mas a vontade de se integrarem às agitações e levantes que ansiavam pela revolução veio depois. Pagu, ao retornar de Montevideú, filiou-se ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) – episódio decorrente mais do impacto causado pelas palavras de um trabalhador negro sindicalista do que da mente brilhante de Prestes. A autora conta que quando chegou em Santos/SP, viu que, à noite, ocorreria uma reunião do Sindicato de Construção Civil. Decidiu comparecer e se surpreendeu com as discussões e o entusiasmo dos trabalhadores grevistas (GALVÃO, 2005, p. 79). Entretanto, foi apenas a partir da fala de um militante negro e comunista, chamado Herculano, que Pagu firmou sua participação às ações do PCB:

[...] eu senti perfeitamente a separação, o corte na vida e a iluminação súbita do novo horizonte. Senti valorizada a minha estada no mundo. De tudo que eu sentia antes, ficou o doloroso da revolta, o necessário auxiliar da luta futura. [...]. Que diferença da explicação intelectual de Prestes que me exaltara sem convencer, provocando uma curiosidade ilimitada e sem satisfação. Herculano conseguiu chegar ao fundo de mim mesma (GALVÃO, 2005, p. 80-81).

No outro dia, comparecera à sua primeira reunião no Partido. Relata, então, sua entrega total às questões comunistas, sua animação em fazer parte de um grupo que possuía, aparentemente, objetivos nobres e em comum: “O marxismo. A luta de classes. A libertação dos trabalhadores. Por um mundo de verdade e justiça. Lutar por isso valia uma vida. Valia a vida” (GALVÃO, 2005, p. 81). Mais tarde, como será possível perceber através deste estudo, a decepção com a organização partidária e com seus membros seria inevitável. Muito por conta de algo que, no início, poderia parecer irrelevante, mas que se tornou cada vez mais distintivo dentro do Partido: Pagu era mulher. As demandas femininas eram colocadas em segundo plano na agenda dos partidos comunistas, e foram as feministas revolucionárias ligadas aos

bolchevistas, a exemplo de Kollontai, que puderam começar a romper com essa prática (ANDRADE, 2011, p. 11). Quando iniciara sua atuação intelectual bolchevique, Kollontai percebera a indiferença dos companheiros em relação à posição das mulheres na luta. “[...] eu percebi pela primeira vez quão pouco nosso partido se preocupava com a sorte das mulheres da classe trabalhadora e quão pequeno era o seu interesse na libertação feminina” (KOLLONTAI, 2007 [1926], p. 37). Conseguiremos compreender mais adiante, através dos relatos de Pagu, que o PCB não só se desinteressava pela luta feminista, como também mantinha as práticas históricas de degradação do *status* social da mulher no trato com suas militantes. Todavia, é indispensável, neste momento, percorrer o caminho da autora; caminho que se inicia em uma idealização das relações partidárias:

A entrada no partido para mim era um privilégio que assombrava minha insignificância. O convívio dos militantes, um dom que eu faria tudo por merecer. Preparei-me para ser recebida num ambiente de fortes e bons; de absolutamente honestos e valorosamente revoltados. Só poderia ser assim a vanguarda dos trabalhadores, a direção dos povos na revolução proletária. Devia ser linda a fraternidade reinante entre os participantes da luta ideal pela causa que todos compartiam. Fraternidade e espírito de sacrifício. Liberdade absoluta de convicção e, principalmente, pureza (GALVÃO, 2005, p. 81).

Blanca Luz, ainda convivendo intensamente com Mariátegui, atuava nos espaços mais intelectuais do que propriamente partidários. Passou a contribuir com textos e poemas para a revista *Amauta*, ao lado de pintores, escultores e ensaístas de toda a América Latina (BRUM, 2004, p. 56). Segundo Piñeyro, *Amauta* representou “uma das primeiras experiências em que as mulheres peruanas, e também de outras nacionalidades, puderam escrever sobre temas políticos e culturais” (2011, p. 50)⁶¹. Antes da criação do Partido Socialista Peruano, Mariátegui atuara em conjunto com o movimento aprista⁶², incorporando Blanca Luz às discussões do grupo. A cisão do marxista latino-americano com a APRA veio das acusações feitas por seus companheiros de que suas proposições eram eurocentristas demais, posto que seu pensamento político se caracterizava “por uma fusão entre os aspectos mais avançados da cultura europeia e as tradições milenares da comunidade indígena, e por uma tentativa de assimilar a experiência social das massas camponesas numa reflexão teórica marxista” (LÖWY, 1999, p. 18). Essas ideias encontravam-se fora das concepções apristas, que insistiam em um particularismo

⁶¹ “[...] una de las primeras experiencias en que las mujeres, peruanas y también de otras nacionalidades, pudieran escribir sobre temas políticos y culturales” (PIÑEYRO, 2011, p. 50).

⁶² A APRA (Aliança Popular Revolucionária Americana) foi uma organização política peruana que tentou, em um primeiro momento, “adaptar” o marxismo à realidade continental, para posteriormente ‘superá-lo’ a serviço de um populismo *sui generis* e eclético” (LÖWY, 1999, p. 10). O maior líder dessa corrente de pensamento foi Víctor Raúl Haya de la Torre. Mariátegui e Haya de la Torre rompem em 1928 por divergências de compreensão e prática dos pressupostos marxistas.

americano absoluto. Toda essa trajetória é importante para compreendermos as nuances da formação política de Pagu e Blanca Luz: a primeira, mais ativamente ligada aos partidarismos, vivenciou um outro tipo de experiência comunista – mais burocrática, dogmática e sistematizada, vinculada fortemente às organizações soviéticas; a segunda, que não abandonará tão facilmente os pressupostos de Mariátegui, terá imensa dificuldade em associar-se a um partido comunista de fato, experienciando as contradições e ambiguidades das leituras marxistas no contexto da América Latina. Na verdade, Blanca trabalharia intelectualmente por trás de todos os partidos comunistas dos países em que morou (Peru, Uruguai, Argentina, México e Chile), evidenciando que pouco se importava com a direção ideológica de revolução representada por cada movimento (CAMPOS, E., 2010, p. 11).

Com a fundação do Partido Socialista Peruano, Blanca Luz se dedicou com afinco às suas publicações na revista *Amauta*. Porém, tal como narra, um dia, sem saber exatamente por qual motivo, Mariátegui foi detido sob acusação de conspiração contra o governo peruano e, juntamente com ele, foram encarcerados outros tantos membros da revista. Blanca, por sua vez, partiria para o exílio em Buenos Aires. A autora narra, então, esse episódio:

Um dia chegou à casa de Mariátegui um carro repleto de policiais civis; vieram para detê-lo, levá-lo como prisioneiro. Acusado de participar e talvez comandar uma conspiração contra o ditador Augusto Leguía. A acusação envolvia todos os seus amigos e colaboradores da revista [...]. Intelectuais, políticos e trabalhadores caíram. Outros marcharam para o exílio, enquanto Mariátegui foi mantido em uma cama de hospital sob severa vigilância⁶³. Não obstante, fui até ele para me despedir, posto que um dia depois teria que partir para Buenos Aires (BRUM, 2004, p. 56-57)⁶⁴.

Depois de pouco tempo passado em Buenos Aires (1928-1929), Blanca Luz regressa ao Uruguai, local onde encontrará o muralista David Alfaro Siqueiros – encontro que será melhor detalhado no próximo capítulo –, responsável por apresentá-la às propostas do Partido Comunista Mexicano. Seria o primeiro contato da autora com um partido que correspondia aos padrões soviéticos. Nesse sentido, Pagu já haveria de sentir a arbitrariedade e a dominação do

⁶³ Ainda criança, Mariátegui sofreu um forte golpe no joelho esquerdo enquanto brincava com amigos. Depois disso, passou por várias cirurgias, mas, ainda assim, teve seus movimentos articulatórios comprometidos. Em 1924 sofreu amputação da perna, passando a se locomover com a ajuda de uma cadeira de rodas (PIÑEYRO, 2011, p. 46). Dado seu estado de saúde fragilizado, precisou permanecer em um hospital em junho de 1927, data na qual ocorrera os fatos narrados por Blanca Luz no trecho associado a esta nota.

⁶⁴ “Un día, llegó a la casa de Mariátegui un auto cargado de policía civil; venían a detenerlo, a llevárselo preso. Acusado de participar y tal vez dirigir una conspiración contra el dictador Augusto Leguía. La acusación involucraba a todos sus amigos y colaboradores de la revista [...]. Caían intelectuales, políticos y obreros. Otros marchamos al destierro, y Mariátegui fue recluido en la cama de un hospital con severa vigilancia. No obstante, me fue dado llegar hasta él para despedirme, porque un día después tenía que salir para Buenos Aires” (BRUM, 2004, p. 56-57).

PCB em relação ao seu modo de conceber a própria vida. Ao chorar por deixar o filho antes de partir para um trabalho partidário, fora acusada de “excessivo sentimentalismo”, que não correspondia, de forma alguma, à causa revolucionária. Por este motivo, começou, da mesma forma que fizera quando vivia com seus pais, a esconder seus verdadeiros pensamentos. É o que se nota no trecho a seguir:

Foi com um tom de infinito desprezo que R. atacou o que designava como aviltante sentimentalismo. E com toda a vontade de atingir arranjou essas palavras:

– E se seu filho morresse hoje?

Senti apenas que estava muito quente e pude responder:

– Os filhos dos trabalhadores estão morrendo de fome todos os dias. O importante é a nossa tarefa de agora.

Por que falei assim? Senti como falseados os meus sentimentos. Estava também principiando a formar atitudes. Odiei-me pela cretinice e desonestidade comigo mesma. Continuamos nossa marcha (GALVÃO, 2005, p. 83).

Assim, as questões da vida privada tornavam-se cada vez mais obsoletas nos partidos. As mulheres, ligadas à privacidade historicamente, tinham suas demandas rechaçadas e suas participações deveriam, supostamente, neutralizar as questões de seu gênero. Supostamente porque, tal como veremos no próximo capítulo, o corpo e a sexualidade de Pagu e Blanca Luz sobrepujaram qualquer movimento que fizeram na intenção de lutarem por seus ideais. Analisemos, pois, como a reflexão sobre o si-mesmo, encontrada na articulação de uma narrativa de si, pode transformar esses mesmos atributos – corpo e sexualidade – em instrumentos diretos de luta.

2. A POLÍTICA DO CORPO E DA SEXUALIDADE

Após situar historicamente e apresentar os prelúdios revolucionários das vidas-narrativas das autoras, pretendo agora concentrar-me na tentativa de compreender o que o corpo feminino representou na trajetória e na formação política das próprias. Enquanto mulher, e também enquanto latino-americana, pude associar algumas de minhas próprias experiências às delas, até chegar ao ponto em que me percebo inserida na ideia de que é através de meu (nosso) corpo, de sua constante resistência, que faço política. Sigo com a intrepidez de me contar através de suas histórias, que no final compõem uma rede de vivências surgidas da luta diária. É claro que, porém, me ateno mais aos episódios específicos experienciados por Pagu e Blanca Luz, as personagens principais do presente estudo.

2.1 Resumo em dois corpos

Vínhamos acompanhando ao longo do primeiro capítulo o caminho histórico e político percorrido pelas autoras aqui destacadas. É sabido que no contexto da América Latina o feminismo se constituiu, simultaneamente, enquanto um projeto político e um movimento social. As mulheres foram capazes de perceber o sexismo intrínseco às teorias anteriores ou alheias ao movimento justamente por se verem inseridas em um contexto histórico-político fragmentado e inconstante, o qual exige olhos críticos e atentos a todo o tempo. Em consequência disso,

a história das ideias feministas latino-americanas está ligada à prática política de suas autoras ou de suas predecessoras: mulheres que transitaram da Revolução Mexicana aos nacionalismos, das ditaduras às formas de governo validadas por eleições, das democracias passivas em termos de participação nas decisões econômicas e políticas à crítica ao caudilhismo (disfarçado sob o epíteto anglo-castelhano de ‘liderança’) e às hierarquias da política tradicional (GARGALLO, 2006, p. 39).

A compreensão da importância das ações políticas de mulheres como Pagu e Blanca Luz é, portanto, fator imprescindível em uma análise que intenta trazer ao conhecimento da leitora e do leitor nomes que possam alertar para o propósito ideológico de manutenção das mulheres à margem da sociedade. Ao se associarem a partidos políticos, essas mulheres puderam reivindicar de maneira direta a participação feminina nos espaços públicos, ainda que tenham sido participações marcadas por uma espécie mais notória de sujeição que, conforme fora exposto brevemente no capítulo anterior, é um conceito complexo no qual podemos observar o sujeito que se torna sujeito e, ao mesmo tempo, se encontra sujeito a poderes

históricos e minuciosamente imputados sobre ele. Quando me refiro à notoriedade dessa sujeição na constituição do sujeito mulher é porque em estudos sobre gênero busca-se salientar, comumente, os controles exercidos sobre a formação das mulheres enquanto sujeitos. Mas o fato é que a sujeição é um conceito amplo que atinge a todos os sujeitos, e os poderes históricos que gerenciam as condições de gênero alcançam as mais diversas formas de subjetivação.

Diante disso, é importante que nos aprofundemos na questão da sujeição, seguindo os pressupostos expostos por Judith Butler em *A vida psíquica do poder* (2017c). Em sua concepção, “a sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação” (BUTLER, 2017c, p. 10). Nessa perspectiva, a sujeição seria o movimento de se tornar subordinado ao poder e, paradoxalmente, o processo de desenvolvimento do sujeito, isto é, a garantia de sua própria existência enquanto sujeito. A discursão da subordinação deve considerar aquilo que Foucault compreende como sujeito: “há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a” (1983, p. 235). A sujeição manifesta essa realidade ambivalente na qual nos tornamos sujeitos ao mesmo tempo em que estamos sujeitos aos poderes, sendo estes não homogêneos e não exercidos apenas por uma classe, indivíduo ou grupo; tais poderes funcionam, conforme esclarece Foucault (1979, p. 183), em cadeias ou em redes que impossibilitam a apropriação total de um poder por parte exclusiva de alguns membros da sociedade. Todos estamos em posições de exercer o poder e sofrer suas ações, e, por isso, somos seus centros de transmissão.

Partindo da premissa de que esses poderes são dados através de relações múltiplas as quais compõem o corpo social, é notável que essas relações de poder não se desvinculam de “uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso” (FOUCAULT, 1979, p. 179). Não há meios de o poder ser exercido sem que se construa uma economia de discursos supostamente verdadeiros e elaborados de acordo com interesses históricos e sociais. Isso porque ele mesmo nos impele à participação e à produção dessas verdades para nos tornarmos existentes de fato. Nas palavras de Butler,

o sujeito deveria ser descrito como categoria linguística, um lugar-tenente, uma estrutura em formação. Os indivíduos passam a ocupar o lugar do sujeito [...] e desfrutam de inteligibilidade somente se, por assim dizer, estabelecerem-se primeiro na linguagem. O sujeito é a ocasião linguística para o indivíduo atingir e reproduzir a inteligibilidade, a condição linguística de sua existência e ação. Nenhum indivíduo se torna sujeito sem antes se tornar subjetivado ou passar por “subjetivação” (2017c, p. 19-20).

Essa ocasião linguística a ser atingida pelo sujeito em formação se dá através de um real que é simbólico, e que é representado justamente pelo o uso da linguagem, pelas escolhas linguísticas, ou até por símbolos anteriores a linguagem. São por meio dessas práticas que as verdades serão construídas e que, portanto, o indivíduo se tornará sujeito. Butler sustenta que o sujeito seja o efeito da sujeição, posto que, para ela, “como poder *exercido sobre* o sujeito, a sujeição, não obstante, é um poder *assumido pelo* sujeito, uma suposição que constitui o instrumento do vir a ser desse sujeito” (2017c, p. 20). A sujeição, desta forma, é o que possibilita a inteligibilidade do sujeito, e ao narrar-se ele precisará reconhecê-la em exercício sobre si e por si.

A partir de tais explicações, poderíamos pensar que, ao mesmo tempo em que Pagu e Blanca Luz foram dependentes de um discurso anterior a elas – que não é somente o formador da ideologia política dos partidos, mas também e principalmente aquele que sustenta as marcações da polarização entre masculino/feminino a qual todas e todos nós estamos submetidos –, igualmente foram constituídas por e através dele. O que quero dizer é que, nisto, é compreensível que na formação do sujeito, isto é, em seu processo de subjetivação, haja uma subordinação a um poder que é socialmente histórico e, portanto, anterior a ele, o qual rege suas ações posteriores em um tipo de “apropriação” desse poder (BUTLER, 2017c, p. 21). Entretanto, há uma descontinuidade entre esses dois poderes – aquele que age sobre o sujeito e aquele apropriado por ele, posto em prática por ele mesmo. Isso ocorre porque o poder anterior é histórico, mutável, e não intacto; é resultado de variadas experiências sociais que o alteram e tornam imprevisíveis seus desdobramentos. Além disso, é essa reiteração do poder, esse movimento “inevitavelmente circular” de subordinação e surgimento, que, conforme postula Butler (2017c, p. 23), torna a sujeição a condição que garante ao sujeito sua possibilidade de resistência e oposição a esse mesmo poder. Em outras palavras,

se, ao agir, o sujeito retém as condições de seu surgimento, isso não significa que toda sua ação continue presa a essas condições nem que elas sejam as mesmas em todas as ações. Assumir o poder não consiste na fácil tarefa de retirá-lo de um lugar, transferi-lo intacto e imediatamente se apropriar dele; o ato de apropriação pode envolver uma alteração do poder, de modo que o poder assumido ou apropriado atue contra o poder que lhe possibilitou ser assumido. Na medida em que as condições de subordinação tornam possível a assunção do poder, o poder assumido permanece ligado a essas condições, mas de forma ambivalente; com efeito, o poder assumido deve conservar essa subordinação e ao mesmo tempo se opor a ela (BUTLER, 2017c, p. 21).

Isto posto, reitera-se que todo sujeito nasce a partir do emaranhado da sujeição, enquanto ser histórico e social, e que esse complexo movimento de se formar enquanto sujeito e

encontrar-se sujeito aos poderes garante suas ações, inclusive aquelas opostas ao poder ou, em outro nível, as opostas aos abusos do poder. Surgimos, pois, diante de condições histórico-sociais alheias a nós, categorias às quais somos vulneráveis e das quais dependemos para existirmos (BUTLER, 2017c, p. 29). Nessa perspectiva, Foucault sugere que, mais interessante do que compreender a história do poder ou o próprio poder em si, seria investigar os procedimentos que regulam a produção e a subordinação simultânea do sujeito, isto é, “analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito” (2010, p. 6). Tal análise é admitida, ainda segundo o filósofo, pelas possibilidades de experiências, expostas aqui através das literaturas de si. As normas reguladoras, seus diferentes desdobramentos na produção de discursos de verdade e suas apropriações específicas em Pagu e Blanca Luz serão os fatores que discutiremos ao longo deste capítulo. O ponto de partida é algo muito peculiar, pouco abordado em termos filosóficos e constantemente ocultado, sem que se perceba, em termos políticos. Trata-se do corpo.

2.1.1 Corporalidade feminina latino-americana

Retomando a associação entre prática discursiva de si feminista e crítica ao capitalismo – associação essa feita nas páginas iniciais do primeiro capítulo –, pretende-se determinar a construção do sujeito enquanto processo de sujeição em relação ao desenvolvimento do sistema capitalista, analisando como o sistema pode agir sobre os corpos em prol de seu interesse, particularmente sobre os corpos femininos em contexto latino-americano. Como vimos, a acumulação primitiva permitiu a degradação do *status* social da mulher, e o controle ou disciplinamento de seu corpo foi um dos mecanismos mais eficazes para a transformação das “potencialidades dos indivíduos em força de trabalho” (FEDERICI, 2017, p. 240). Em *Vigiar e punir* (1975), Foucault lembra que o corpo sempre foi alvo dos investimentos dos poderes que determinam proibições e obrigações sobre ele, mas que, a partir do século XVIII, houve uma renovação das técnicas de imposição. Primeiro, empreendeu-se um controle, um trabalho maciço e constante sobre o corpo, um exercício de coerções que visavam “mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo” (FOUCAULT, 1999, p. 163). Depois, o objeto desse controle deixa de ser o comportamento ou a linguagem do corpo, passando a se concentrar no exercício, no processo de construção do corpo. Ou seja, o resultado final passou a ser menos alvo do que todo o desenvolvimento da organização interna desse corpo. Trata-se, em suma, de uma “coerção

ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado e se exerce de acordo com uma codificação que esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos” (FOUCAULT, 1999, p. 164). Dessa maneira, empenha-se um controle pormenorizado de todas as ações do corpo, sujeitando suas forças e as compelindo a uma “docilidade-utilidade”. É precisamente essa regulação do corpo que o torna dócil e útil o que Foucault chama de disciplinas ou disciplinamento (1999, p. 164), fato extremamente notório se pensarmos no contexto do sistema do capital.

Com as práticas que instituem os processos disciplinares desde os primórdios do capitalismo, o corpo passa a ser o centro das políticas sociais, admitindo-se como uma superfície na qual agiam, em conjunto, o Estado e a Igreja. Na América Latina foi executado um controle rígido sobre os corpos colonizados, disciplina que se baseava nas novas concepções filosóficas, administrativas, jurídicas, eclesiásticas e econômicas acerca do corpo e de seu funcionamento. As ideias já difundidas na Europa acerca da repressão e do disciplinamento do corpo da mulher encontrarão desdobramentos muito mais profundos e violentos ao se aglutinarem a perspectivas raciais, culturais e religiosas particulares à formação de uma conjuntura latino-americana.

Em diálogo com as batalhas políticas modernas, Butler (2017b, p. 29-30) vem pautando suas reflexões sobre o corpo desde a década de 1990, no sentido de pensar o deslocamento do corpo de seu lugar de associação à naturalidade passiva e simples abrigo da consciência do sujeito ao estágio de interrelação dele com o todo. Não à toa a teórica explora, principalmente, corpos que estão para além de toda a parafernália social ou, melhor ainda, aqueles que se reiteram dentro dessas normas para então a elas se opor. Em suma, a preocupação com o corpo aplanado à mente é um tópico relativamente recente em âmbito filosófico, social e histórico, o que revela que a dimensão política do corpo deve ser urgentemente debatida e recuperada, inclusive quando se pretende empreender uma luta sistêmica que possa, de fato, formular argumentos de combate às mazelas do capitalismo. Por ter sido durante muito tempo um “ponto cego conceitual”, as análises de corporeidade dentro dos preambulares movimentos feministas conservaram a noção dicotômica – e, como consequência, hierarquizante – entre consciência e corpo, natureza e biologia, razão e paixão (GROSZ, 2000, p. 47). Atendo-nos à primeira dupla de oposição, compreendemos o seu cunho ideológico: enquanto mente e corpo se desassociam e a mente se forma hierarquicamente com maior força em relação ao corpo, há sua aproximação do masculino, ao mesmo tempo em que o feminino passa a se resumir no invólucro do corpo, considerado inferior, passivo e detido à natureza (GROSZ, 2000, p. 49). A premissa da mente

anterior ao corpo também endossará o discurso do estabelecimento dos modos de produção capitalista, o que reforçará a divisão sexual do trabalho. Segundo Federici, no sistema do capital o corpo deixa de ser visto como algo inerte perante o trabalho, passando a ser compreendido “como um recipiente de força de trabalho, um meio de produção, a máquina de trabalho primária. Esta é a razão pela qual encontramos muita violência e também muito interesse nas estratégias que o Estado adotou em relação ao corpo” (FEDERICI, 2017, p. 249). No que tange o corpo da mulher, o disciplinamento passa a se concentrar nas questões de reprodução, já que esse era o mais notável caminho pelo qual ela servia ao Estado: a partir de sua prole, oferecia mão de obra⁶⁵. Compreende-se, com isso, que o intenso controle sobre o corpo das mulheres, fato que atravessa a questão da dicotomização entre mente e corpo associada à oposição masculino/feminino, foi uma prática que intensificou a divisão sexual do trabalho.

Na filosofia ocidental a dicotomia entre corpo e mente pode ser observada desde Platão e Aristóteles, tomando maior consistência através das proposições de Descartes, que julgava ser o corpo “uma máquina automotora, um artifício mecânico, funcionando de acordo com leis causais e leis da natureza” (GROSZ, 2000, p. 53). Para o filósofo, a mente, ou a consciência, seriam atributos totalmente descolados do mundo imediato, das experiências práticas do sujeito e de tudo que a ele é sensível. Esse argumento do “homem cartesiano” que entende o corpo como uma máquina foi fundamental para a prevalência da consciência e para a teorização da disciplina do trabalho no sistema do capital. Nas palavras de Federici,

com a instituição de uma relação hierárquica entre a mente e o corpo, Descartes desenvolveu as premissas teóricas da disciplina do trabalho requerida para o desenvolvimento da economia capitalista. A supremacia da mente sobre o corpo implica que a vontade pode, em princípio, controlar as necessidades, as reações e os reflexos do corpo; que pode impor uma ordem regular sobre suas funções vitais e forçar o corpo a trabalhar de acordo com especificações externas, independentemente de seus desejos (2017, p. 271).

A partir disso, o estado de não pertencimento da mente à ordem do mundo prático passou a ser premissa básica para todo o conhecimento científico que, então, começa a rechaçar fortemente as influências de qualquer subjetividade. Segundo Elizabeth Grosz (2000, p. 53), “o discurso científico aspira à impessoalidade, que ele toma como equivalente à objetividade”,

⁶⁵ Terry Eagleton, em *Marx estava certo* (2012), faz um apontamento muito interessante sobre esse tema. Segundo o filósofo e crítico literário britânico, “o proletário original não era a classe operária de trabalhadores, mas a das mulheres de classe baixa na sociedade antiga. O termo ‘proletariado’ vem da palavra latina que significa ‘prole’, significando aqueles que eram pobres demais para servir ao Estado com algo além de seus úteros. Desprovidas para contribuir para a vida econômica de qualquer outra forma, essas mulheres produziam mão de obra na forma de filhos. Nada tinham a entregar, salvo o fruto de seus corpos” (EAGLETON, 2012, p. 206).

tornando a consciência superior à natureza, inclusive, e de forma bem mais marcada, à natureza do corpo. Dito isso, importa-nos saber como isso impacta a situação singular das mulheres.

De maneira geral, a dicotomia mente/corpo, com toda a sua especificidade hierárquica, reforça e serve como aparato para um pensamento que procura deter as mulheres em seus corpos; com efeito, ela é uma das facetas do pensamento binário arbitrário que leva à determinação, supostamente natural, da oposição macho/fêmea (BOURDIEU, 2012, p. 16). Entretanto, a inferiorização da mulher não advém *apenas* desse enclausuramento, que, de fato, nos retira a possibilidade de exercermos livremente nossa racionalidade. Para além disso, é considerado que para cada gênero há uma forma de corporalidade, na qual a nossa, isto é, a forma feminina, seria a mais frágil por estar exposta a irregularidades hormonais e coisas do tipo. Ora, o que temos então é que toda a especificidade do corpo da mulher é utilizada como justificativa de uma ideologia de desigualdade e de repulsa ao seu gênero. Ocorre que,

apoiando-se no essencialismo, no naturalismo e no biologismo, o pensamento misógino confina as mulheres às exigências biológicas da reprodução na suposição de que, dadas certas transformações biológicas, fisiológicas e endocrinológicas específicas, as mulheres são, de algum modo, mais biológicas, mais corporais e mais naturais do que os homens. A codificação da feminilidade como corporalidade, de fato, deixa os homens livres para habitar o que eles (falsamente) acreditam ser uma ordem puramente conceitual e, ao mesmo tempo, permite-lhes satisfazer sua (às vezes recusada) necessidade de contato corporal através de seu acesso aos corpos e aos serviços das mulheres (GROSZ, 2000, p. 68).

É contra essa crença na natureza do corpo da mulher que Butler e tantas outras teóricas contemporâneas dirigem suas críticas. O corpo deixa de ser percebido enquanto algo fora da história, pré-determinado pela natureza ou até mesmo estabelecido por uma espécie de destino cultural. Sendo “em si mesmo uma construção” (BUTLER, 2017b, p. 30), o corpo está submetido a normas coercitivas e é, a todo momento, interpretado por significados culturais compostos por uma linguagem simbólica que é totalmente baseada em estruturas binárias. O corpo, portanto, é a superfície que marca o poder ao qual o sujeito, desde seu nascimento, encontra-se vulnerável. É através dele que será sujeito e estará sujeito a. Desse modo, é a categorização do corpo que garante a sua existência social, categorização essa que já é ela própria uma interpretação coercitiva do sujeito. Dentro dessa análise, Foucault afirma que “não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos” (1979, p. 146). Há nisso uma certa intenção ideológica em se preconizar a consciência face ao corpo, visto que é através da matéria que ocorre uma realização palpável do poder: quanto mais há o enclausuramento de si mesmo em um corpo, menos é

perceptível a dimensão psíquica desse poder, que agirá mesmo na matéria, mas não será identificável. O mecanismo ideal de discussão acerca do poder não dicotomiza corpo e consciência e, por isso, as experiências mais vivas dentro das literaturas de Pagu e Blanca Luz, frutos de fluxos de consciência e de reflexividade no ato de se narrar, contribuem para uma crítica histórica dos modos de subjetivação, os quais nos possibilitam perceber o corpo da mulher em sua dimensão política.

Para que possa ser feito um avanço na análise das escritas de si, bem como em meus compartilhamentos pessoais que situam meu próprio corpo nas chamadas microfísicas do poder⁶⁶, antes quero me ater à especificidade dos corpos latino-americanos, construídos a partir de processos violentos de exploração física e psíquica que demonstram a historicidade do corpo humano. Como bem aponta David Harvey (2000, p. 98) ao fazer uma leitura da noção de corporeidade nos escritos de Marx, o corpo representa um projeto inacabado e indefinido, moldado através de questões históricas e geográficas. Assim, ele “não é uma entidade fechada e oclusa, mas uma ‘coisa’ relacional que é criada, limitada, sustentada e finalmente dissolvida em um fluxo espaço-temporal de múltiplos processos” (HARVEY, 2000, p. 98)⁶⁷. Novamente, a natureza do corpo é desarticulada, o que, ao que concerne os eixos temáticos desta dissertação, denuncia o fato de que um corpo “terceiro-mundista” assim o é porque existe um interesse na existência e permanência ideológica de um corpo dominador, branco e europeu – o desenvolvido, o parâmetro de todos os corpos, aquele que retoma a ideia de universalidade violenta já discutida anteriormente. Esse corpo, ademais – e infelizmente tão óbvio – deve ser masculino. É então através da particularidade da mulher enquanto latino-americana que será possível perceber a dupla dimensão da opressão de seus corpos dentro de um determinado contexto geopolítico que, ao mesmo tempo, garante suas existências.

Comentei alhures acerca das proposições de Bourdieu que enfatizam o conceito de *habitus*, e me permito agora associá-las aos apontamentos de Fanon acerca da formação moral dos povos considerados inferiores no período colonial. Se nos aprofundarmos na questão da

⁶⁶ Em toda a sua argumentação, Foucault esclarece que não considera que o poder possua uma essência na qual seja possível observar características universais. Ao contrário, vimos que o filósofo acredita que os poderes sejam exercidos em rede, de maneira que se construam enquanto práticas sociais e históricas, portanto heterogêneas e em constante transformação. Os poderes, nessa perspectiva, devem ser analisados a partir de suas extremidades, já que não são necessariamente emergentes e regulados diretamente pelo Estado. Na introdução à tradução brasileira da obra foucaultiana *Microfísica do Poder*, Roberto Machado pondera que “os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micropoderes existem integrados ou não ao Estado” (1979, p. XII). É diante dessa concepção que me utilizo da terminologia “microfísicas do poder”.

⁶⁷ “[...] the body is not a closed and sealed entity, but a relational ‘thing’ that is created, bounded, sustained, and ultimately dissolved in a spatiotemporal flux of multiple processes” (HARVEY, 2000, p. 98). Toda tradução do inglês para o português será de minha autoria.

construção de um *habitus* em um sistema de imposições tão agressivo quanto o é a colonização, notaremos que a penetração de uma ideologia dominante acontece, na maioria das vezes, através de diferentes práticas e violências simbólicas que podem gerar um complexo de inferioridade na psique dos sujeitos dominados (FANON, 2008, p. 31). Essa implementação não ocorre rapidamente, sendo, antes, resultado de um longo e violento processo que envolve toda a aculturação de um povo ou de um grupo singular, e que se caracteriza por ser uma construção estrutural psíquica dada, em particular, a partir da linguagem. As práticas mais utilizadas nesse processo são a diminuição, a ridicularização e a demonização dos costumes, da cultura e do corpo do Outro (FANON, 2008, p. 34). Trata-se de uma desumanização que institui a perversão de atribuições e valores alheios como se fossem depravados ou inexistentes só por serem diferentes. Desta maneira, e de acordo com Fanon, desde os primórdios da exploração colonial na América Latina, isto é, no momento histórico da acumulação primitiva, o *habitus* baseou-se nessa relação entre complexos: o de superioridade do branco europeu e o de inferioridade do colonizado. As mulheres das colônias, por sua vez, eram encaradas como seres demasiado inferiores, posto que se encontravam em um patamar abaixo dos outros. Se a mulher branca e europeia já malograva a hostilidade em relação a seu gênero, quanto mais seriam as não-brancas e suas descendentes. O colonizado era inferior, mas ainda era homem. Tzvetan Todorov, em seu estudo sobre a exploração da América, reforça esse argumento ao comentar sobre a situação das indígenas: “as mulheres índias são mulheres, ou índios ao quadrado; nesse sentido, tornam-se objeto de um duplo violentar” (TODOROV, 1982, p. 46). Para além disso, Ângela Davis (2013, p. 11) postula que, com a escravidão africana, a situação dúplice da violência contra a mulher negra tomou proporções desmesuradas, e a prática, evidente. O espaço que as mulheres ocupariam nessa cultura embrionária determinaria seus percalços até os dias de hoje.

Os métodos de coerção nunca foram somente de cunho direto e físico⁶⁸; ainda que seus desdobramentos fossem fundamentalmente materiais, apresentaram-se também na esfera simbólica, agindo sutilmente, de modo que sua reiteração por parte do sujeito não fosse percebida. Nesse sentido, e como salienta Foucault a partir dos seus estudos na Europa, a medicina desempenhou um papel importante enquanto agenciadora do poder do Estado e da

⁶⁸ Embora, obviamente, fossem os mais marcantes e perturbadores. Como afirma a teórica argentina María Lugones, “a ‘missão civilizatória’ colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo algibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas)” (2014, p. 938).

Igreja sobre os corpos, difundindo discursos que determinavam a loucura ou a criminalidade de grupos específicos da sociedade (FOUCAULT, 1979, p. 151). À época colonial, a demonização do corpo feminino era uma prática comum entre os médicos, posto que havia uma certa aura moralizadora visando o disciplinamento corpóreo a favor do sistema. Essa moralização, além do biologismo, enfatizava a oposição sexual ao mistificar tudo aquilo que concernia à corporalidade da mulher. De acordo com Mary del Priori,

num cenário em que doença e culpa se misturavam, o corpo feminino era visto, tanto por pregadores da Igreja católica quanto por médicos, como um palco nebuloso e obscuro no qual Deus e Diabo se digladiavam. Qualquer doença, qualquer mazela que atacasse uma mulher, era interpretada como um indício da ira celestial contra pecados cometidos, ou então era diagnosticada como sinal demoníaco ou feitiço diabólico. Esse imaginário, que tornava o corpo um extrato do céu ou do inferno, constituía um saber que orientava a medicina e supria provisoriamente as lacunas de seus conhecimentos (2004, p. 78).

Essas atribuições de cunho estritamente religioso foram muito comuns durante a colonização portuguesa, contribuindo de forma relacional para a construção rigorosa e pormenorizada do imaginário brasileiro sobre o funcionamento do corpo feminino. Nos tempos atuais quase não falamos mais em termos diabólicos ou divinos, mas ainda mantemos práticas advindas de crenças como essas. Um exemplo disso é a persistente ojeriza ao sangue menstrual e aos pelos pubianos das mulheres, ambos considerados materiais de poder mágico e associados à feitiçaria nos tempos coloniais (PRIORI, 2004, p. 110). De acordo com Federici (2017, p. 295-296), a concepção negativa da feitiçaria ou bruxaria surgiu, ao lado de uma transição entre sistemas econômicos, por volta do século XV na Europa, momento no qual desenvolveu-se uma doutrina que classificava as práticas da magia como a pior das heresias. A feitiçaria passou a ser considerada um crime hediondo contra o Estado e contra a Igreja. Essa perseguição à manipulação dos elementos da natureza, ainda segundo a teórica, foi dada ao lado de uma perseguição à mulher e ao seu corpo, posto que fora fruto de um interesse na degradação de seu *status* social. Isso porque países como França e Inglaterra passavam por uma crise populacional intensa que prejudicava diretamente o desenvolvimento capitalista; com isso, as mulheres que conheciam os poderes da natureza e os utilizavam para o controle da reprodução começaram a ser alvos de condenações (FEDERICI, 2017, p. 305). Com argumentos pautados na doutrina judaico-cristã e capitalista, o Estado tomou para si o controle de seus corpos, transformando-os em simples recursos econômicos. No contexto colonial da América Latina a situação foi agravada devido à incorporação da questão da submissão de outras culturas. Portugueses e espanhóis entraram em contato com conhecimentos ancestrais indígenas e africanos, os quais

se baseavam na utilização de ervas, minerais e animais na prática da curandeira (PRIORI, 2004, p. 88-89), e, por não corresponderem às ideologias nas quais se baseavam os preceitos coloniais e capitalistas, foram demonizados. Com isso, o corpo indígena e africano, especialmente quando feminino, poderia representar a própria encarnação do mal. Nesse momento, finalmente conseguimos enxergar um pouco das origens da depreciação do corpo da mulher latino-americana.

Na Espanha, a Igreja exercia igual poder, porém, o cientificismo rudimentar já começava a tomar forma. Assim, o que foi trazido para as colônias hispânicas foi menos a ideia de um corpo demonizado do que a de um corpo fisicamente inferior (PRIORI, 2004, p.79). A questão da reprodução fora mais enfática no processo de formação de nossos vizinhos, e, ao seu lado, a incumbência moral da maternidade. Talvez por isso Blanca Luz tenha sido tão enérgica em sua função materna baseada em parâmetros de abnegação total da própria existência. Essa figura da *madre* que se doa inteiramente aos filhos e que dela mesma se esquece, atitude tão cara à doutrina judaico-cristã, fora incorporada pela autora até mesmo em suas relações amorosas. Em um ponto, quando escreve cartas ao seu marido Siqueiros, chega a reconhecer sua vida inteira de doação: “Claro que posso seguir dando. Minha vida não tem sido outra coisa” (BRUM, 2004, p. 87)⁶⁹.

Mesmo diante de sua reiteração, o controle sobre os corpos femininos nunca pôde ser aceito passivamente sem se lançar contra o poder que o rege; o corpo não é uma superfície inativa. É sabido que no momento da reiteração das normas, o sujeito passa a exercer esse poder de uma outra forma, da qual não se pode prever os resultados: em resumo, “a ação excede o poder que a possibilita” (BUTLER, 2017c, p. 24). Apesar de penetrar na psique dos sujeitos e fazer com que eles reproduzam suas normas, principalmente na intenção de existirem socialmente, os múltiplos poderes se expõem e se tornam alvos de ataques diferentes daquilo mesmo que gerou. Esse movimento atesta o caráter social e histórico das práticas dos poderes. Considerando, mais uma vez, que não há exclusividade do Estado no que tange a instituição das práticas dos poderes, isto é, que “o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, cotidiano, não forem modificados” (FOUCAULT, 1979, p. 149-150), será perceptível que os corpos, os investimentos e o disciplinamento sobre eles impostos, são práticas que visam a reiteração do poder. Circunscritos

⁶⁹ “Claro que puedo seguir dando. Mi vida no ha sido otra cosa” (BRUM, 2004, p. 87).

nessas práticas, eles mesmos exercerão esse novo poder, de maneira que o resultado seja imprevisível. Na análise de Foucault,

o domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do belo corpo... tudo isso conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sabido. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo por que ele é atacado... O poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo (1979, p. 146).

O estado de sujeição, portanto, garante a existência social do sujeito e dá a ele a possibilidade da condição de ultrapassagem dos efeitos previstos pelo poder. É nesse ponto que se encontra o caráter político da corporalidade. É necessário, então, que se possa perceber os empreendimentos dados sobre os corpos de Pagu e Blanca Luz, mulheres aqui destacadas, as quais através de suas escritas puderam evidenciar que política também é assunto de corpo – de corpo-a-corpo.

2.1.2 Políticas corporais partidárias em Pagu & Blanca Luz

Até o presente momento a leitura dos textos *Paixão Pagu* e *Mi Vida* havia sido interrompida; o corte foi dado no ponto em que as autoras e protagonistas de suas próprias histórias encontraram-se com o ideário dos partidos comunistas latino-americanos, os quais formaram-se enquanto espaços de vivências fora do comum para ambas as artistas. Precisei desse hiato para teorizar sobre o que guiará outra parte da leitura aqui proposta, a saber, a dimensão política do corpo da mulher latino-americana. Discuti sua historicidade com a finalidade de oferecer à leitora e ao leitor uma possibilidade de compreensão de que nosso corpo, independentemente daquilo que ideologicamente o especifica, não é algo pré-determinado, mesmo quando Outros o querem assim. Que, seja lá como for, existem normas e coerções histórico-sociais, poderes macro e microfísicos, os quais são interiorizados e que nos condicionam. Ao mesmo tempo, é aquilo que nos torna reconhecíveis na malha social. É a partir de determinadas postulações que existimos e é também a partir delas – que, felizmente, não são imutáveis – que podemos criar novas possibilidades de existência. Como será possível compreender nas próximas linhas deste estudo, a categorização ou disciplinamento corporal em

diversos níveis é o que viabilizará a experiência emancipatória de Pagu e Blanca Luz, posto que enquanto as subjugam em detrimento do gênero e de suas especificidades geopolíticas, oferecem a possibilidade de emersão da mulher-política, da mulher que resiste, da mulher que habita o espaço público ainda que dele a história diga que não faça parte.

Inicialmente, é notória a interpretação feita pelos partidos comunistas latino-americanos acerca da noção mecanicista adquirida pelo corpo sob o sistema do capital. Como lembra Harvey (2000, p. 102), embora Marx não tenha elaborado nenhuma tese específica acerca da questão do corpo, uma leitura atenta de seus escritos mostra que propôs, de uma forma ou de outra, uma teoria da produção do corpo do sujeito sob o capitalismo. Na verdade, o ponto central da análise marxiana se dá relativo à exploração capitalista, na qual o corpo é resumido em sua força de trabalho, tornando-se um tipo de mercadoria especial que é capaz de produzir valores, inclusive sobre si mesmo (JUNIOR, 2008, p. 103). O esforço de Marx é mais o de dar ao corpo trabalhador um caráter político ao inseri-lo em uma dimensão histórica específica, do que apenas reafirmar a concepção sistêmica do corpo como “carne” que alimenta a acumulação do capital (JUNIOR, 2008, p. 106). Assim, parece que há uma certa redução da teoria por parte dos partidos, consequência direta da interpretação abreviada, empreendida pelos soviéticos, dos escritos anticapitalistas. Pagu denuncia, em poucas linhas, essa perspectiva que fora adotada, inclusive, por ela mesma:

A concepção materialista adquirida, cheia de lugares-comuns, chapas, conceitos, falsas interpretações – nunca tivera ou pensara em outra concepção do mundo –, criou em mim resoluções novas. Grande confusão de materialismo com mecânica. Eu não devia estar de acordo com minhas concepções. Mulher materialista. Mulher de ferro com zonas erógenas e aparelho digestivo. O circulatório não tinha importância, porque trabalhava automaticamente. Não precisava pensar nele, a não ser para descobrir isoladores e lubrificantes amortecedores. Problemas cerebrais intentavam diminuir a intensidade emotiva (GALVÃO, 2005, p. 70).

Há, então, por parte da artista, o reconhecimento da extrema simplificação presente em sua compreensão acerca do materialismo. É notável quando diz que tal concepção fora adquirida, o que atesta o fato de que se tratava de uma interpretação difundida pela esquerda brasileira que se alinhava aos preceitos soviéticos, como era o caso do PCB à sua época. As próprias particularidades de funcionamento do corpo da mulher eram abreviadas em movimentos físicos e mecânicos, em organicidades que encobriam práticas sociais e históricas, bem como as relações de poder adjacentes. Essa visão não dá conta das propostas marxianas acerca do corpo. Ainda que Marx tenha proposto que, antes de qualquer coisa, estamos inseridos

em um contexto material e que nossas percepções, por mais abstratas que sejam, são todas dadas por esse fato, ele não defendia a mera existência de um corpo mecânico. Na verdade, propunha um corpo histórico, conforme salienta Eagleton: “O materialismo marxista não é um conjunto de declarações sobre o cosmos, do tipo ‘tudo é feito de átomos’ [...], mas uma teoria sobre como funcionam os animais históricos” (2012, p. 94). Pagu observa essa espécie de falha interpretativa e, ao longo de toda a sua narrativa, evidencia tê-la superado.

Ainda no trecho destacado, a autora permite com que leitoras e leitores compreendam que o mecanicismo procurava se sobrepor à psique, reduzindo a “intensidade emotiva” a “problemas cerebrais”. Ora, o afastamento da dimensão psíquica do sujeito é problemático e retira a historicidade do corpo. Com isso, o objetivo de Marx em evidenciar a corporalidade enquanto manifestação de processos históricos, econômicos e sociais é anuviado, novamente, por uma interpretação tão mecânica quanto a noção do elemento corporal dentro do capitalismo. Para além disso, não é levado em conta o fator histórico da colonialidade, próprio do contexto latino-americano. De acordo com Harvey, o estudo e a compreensão do corpo devem se fundar no entendimento “das relações espaço-temporais reais entre práticas materiais, representações, imaginários, instituições, relações sociais e estruturas dominantes do poder político-econômico” (2000, p. 130)⁷⁰. Pensando sobre a questão racial sensível à América Latina, veremos que essas relações se darão de maneira em que corpos não-brancos encontrarão dificuldades em elaborar seus próprios esquemas corporais, visto que o corpo passa a ser em si “uma atividade de negação” (FANON, 2008, p. 104). As práticas sociais serão todas de negação de atributos não-brancos, articulando representações e imaginários advindos de uma experiência basicamente branca, de uma projeção que o branco faz sobre o corpo que lhe é alheio. Fanon, nessa concepção, dá o exemplo daquilo que chama de negrofobia, situando-a “no plano instintual, biológico. Indo às últimas consequências, diríamos que, através do seu corpo, o preto atrapalha o esquema postural do branco, e isto, naturalmente, quando surge no momento fenomênico do branco” (FANON, 2008, p. 140). Disso, depreende-se a complexidade da construção da corporalidade, a qual não pode e não deve ser restringida a questões mecânicas de funcionamento do corpo. Porém, é sabido que os partidos comunistas com os quais Pagu e Blanca Luz mantiveram contato não adotaram tal postura ideológica e, como será perceptível, o gênero das autoras será a marca maior dessa praticidade a-histórica enquanto compreensão do corpo militante.

⁷⁰ “[...] of real spatio-temporal relations between material practices, representations, imaginaries, institutions, social relations, and the prevailing structures of political-economic power” (HARVEY, 2000, p. 130).

Quando Pagu se vinculou ao PCB, a animação e a inocência de sua juventude eram notáveis. Contudo, na medida em que a relação com os companheiros de partido se intensificava e os trabalhos menos de combate lhes eram outorgados, começou a tomar consciência de que o princípio revolucionário o qual pregavam estava longe de ameaçar as estruturas elementais da sociedade. Na ocasião em que participara da primeira reunião do partido, em 1931, fora designada como secretária da organização do Socorro Vermelho em Santos, fato que narra: “Ninguém se preocupou comigo até o fim [da reunião], quando me disseram que, sendo necessária a organização do Socorro Vermelho em Santos, me designavam como secretária” (GALVÃO, 2005, p. 82). Segundo Apoena Canuto Consenza (2012, p. 141), o Socorro Vermelho se caracterizava por ser uma organização internacional de combate à perseguição política daqueles que militavam a favor das questões tangentes ao proletariado, independentemente se compunham algum movimento sindical e/ou político. Em contexto brasileiro, a administração do Socorro Vermelho foi, desde seus primórdios, conhecida pela precariedade e falta de firmeza em suas ações. É sintomático, portanto, o fato de Pagu ser indicada para a participação em determinada organização. Mais sintomático ainda seria o tipo de participação, que estava muito longe da ação militante tão sonhada pela autora. Ser secretária de uma frente de massas pouco reconhecida em sua importância refletia toda a história de resistência ao protagonismo das mulheres na política, bem como a tentativa de manter o estereótipo feminino de “cuidadora”, aquela que atua sempre nos bastidores ao invés de assumir comando e decisão ativa nas questões do partido. Conforme postula Andrade, a participação feminina no movimento socialista

enfrentou múltiplos obstáculos, sendo frequentemente desvalorizada e desencorajada pelos líderes e militantes proletários, que a consideravam irrelevante ou mesmo desabonadora de sua causa. O papel destinado às mulheres no cerne das organizações de classe, portanto, durante muito tempo espelhou o papel subordinado ocupado dentro de casa. As funções a elas reservadas estavam atreladas às suas identidades “privadas” de mãe, esposa, filha, irmã e amante, em oposição à identidade “pública” de “camarada”, “companheiro” ou “revolucionário”, imputada aos militantes masculinos (2011, p. 97).

Se seguirmos as trajetórias de Pagu e Blanca Luz conforme narradas por elas mesmas, iremos de encontro às decepções sofridas diante dessa insistente tentativa de afastar as mulheres da atividade política, ainda que, por vezes, tenham conseguido resistir e participar de forma mais atuante e enérgica. Continuando a leitura de *Paixão Pagu*, a autora conta que com a declaração de greve por parte da Construção Civil em Santos, recebera seu primeiro trabalho “prático” no partido, o qual descreve como sendo a “distribuição de boletins grevistas no cais”

(GALVÃO, 2005, p. 82). Tal ocupação poderia não ser considerada enquanto uma grande participação na organização, mas Pagu veria valor nessa primeira tarefa prática a ela designada. A autora deixa transparecer admirar a presença de militantes nas ruas, distribuindo manifestos, incitando à revolução através de discussões com os passantes – contato popular que foi sendo perdido pelos partidos da esquerda brasileira ao longo dos anos. Exprime sua nostalgia nas palavras: “Que tempo longínquo esse em que os responsáveis distribuía manifestos pelas ruas...” (GALVÃO, 2005, p. 82). Dentro de seu entusiasmo de principiante, pretendia executar confiantemente tudo aquilo que lhe fora outorgado, para que, então, pudesse participar dos debates mais decisivos dentro do Partido – o que não veremos acontecer de fato. Ocupando as ruas através da panfletagem, tornou-se alvo dos policiais e bode expiatório do PCB, o que a levou, durante esse período, por duas vezes à prisão (GALVÃO, 2005, p. 84). Sobre esse momento turbulento e inquieto, Pagu lembra: “Foram dias agitados, de reuniões e deliberações, em que minha vida pessoal desapareceu” (GALVÃO, 2005, p. 85). Havia, portanto, uma necessidade de que a causa revolucionária superasse a vida privada, suprimisse as experiências íntimas, como se o público e o privado não possuíssem qualquer relação entre si. Talvez tenha sido por esse motivo, isto é, por essa postura adotada, que para os membros do Partido fosse tão dificultoso perceber determinados problemas sociais que estavam estreitamente vinculados ao capitalismo, mas que ao mesmo tempo atravessavam diversas questões estruturais da sociedade as quais se refletiam no subestimado cotidiano das relações humanas.

Blanca Luz, por sua vez, iniciara sua jornada pelo Partido Comunista Mexicano ao viajar rumo ao México⁷¹ assim que conhecera Siqueiros. O que a faz apaixonar-se pelas causas do partido fora também, de certa forma, o discurso inflamado de um militante. O que difere sua história da história de Pagu é que esse militante não morreria em seus braços; na verdade, viria a ser seu marido, com quem manteria uma relação conturbada e cheia de idas e vindas. Conheceu-o em Montevideu, em 1929, na ocasião em que o mexicano visitara o país para participação no congresso constituinte da Confederação Sindical Latino-Americana (PIÑEYRO, 2011, p. 70). Entretanto, ambos só foram ter contato na casa da escritora Giselda Zani, conforme conta a própria Blanca Luz: “Foi em uma noite em Montevideu, na casa da escritora Giselda Zani, que conheci David Alfaro Siqueiros, o grande pintor muralista do

⁷¹ Em *Mi Vida*, Blanca Luz não se ocupa em narrar seus sentimentos revolucionários procedentes de sua experiência no México. Entretanto, em *Blanca Luz contra la corriente* (1934, p. 83), afirma: “Através do México ameí a América e pela primeira vez senti a arquitetura e as artes plásticas, e me fiz firme em minha paixão pela luta”. “Por México amé a América y por primera vez sentí la arquitectura y la plástica y me hice firme mi pasión de lucha”.

México, com quem eu iria me casar tempos depois” (2004, p. 59)⁷². Nesse mesmo encontro Siqueiros propôs levá-la consigo ao México, para que enfim pudesse conhecer a causa revolucionária apresentada pelo PCM. Blanca relata:

Agora eu deveria me preparar mais uma vez para deixar minha família e meu país. “Venha comigo para o México. Deixe tudo, seus amigos intelectuais, sua América do Sul...”. Aqui ele colocou um sotaque zombeteiro. Bem, ele estava tentando me convencer de que o México valia a pena porque era o lugar mais interessante em termos de arte, cultura, e conteúdo social e político. O México, para David, era o melhor do mundo (BRUM, 2004, p. 60)⁷³.

O sotaque zombeteiro de Siqueiros destacado por Blanca Luz neste trecho evidencia a intensa hostilidade com a qual o PCM tratava os assuntos ligados à América do Sul. Mesmo correspondendo às premissas soviéticas guiadas pelo Komintern, a assimilação que cada partido comunista latino-americano fez das diretrizes propostas pela URSS ajustou-se às demandas particulares de seus respectivos países (MISSIATO, 2016, p. 79). Provavelmente o que incomodara os comunistas mexicanos fora a abertura sul-americana às culturas estrangeiras por conta do recebimento de imigrantes advindos da Europa, fato que, aos olhares dos revolucionários do México, aburguesava toda a América Latina. Esse argumento poderá ser validado justamente na intensa necessidade observada de se “mexicanizar” o corpo de Blanca Luz. Seu disciplinamento passava pelo modo de se vestir, de se pentear, e até mesmo de se portar, enquanto tudo o que fizera de “diferente” ou “sul-americano” seria ridicularizado porque considerado extremamente burguês e europeu. Blanca Luz anota: “E partimos para o México. Siqueiros tentou apagar em mim todos os traços europeus, minha mentalidade, meus hábitos, minhas roupas” (BRUM, 2004, p. 61)⁷⁴. Além do mais, Siqueiros era muito amigo de Diego Rivera, outro expoente do muralismo mexicano, também militante do PCM e marido da pintora Frida Kahlo. Na convivência entre os casais, Blanca Luz pôde avaliar sua situação em conjunto com a de Frida, concluindo que, de certa maneira, um dos preceitos do comunismo mexicano envolvia o desaparecimento de qualquer traço físico não pertencente à cultura local. A autora narra:

⁷² “Fue una noche en Montevideo en casa de la escritora Giselda Zani que conocí a David Alfaro Siqueiros, el gran pintor muralista de México, con quien había de casarme tiempo después” (BRUM, 2004, p. 59).

⁷³ “Ahora debía prepararme una vez más para dejar mi familia y mi país. ‘Venite conmigo a México. Déjalo todo, tus amigos intelectuales. Tu Sud América’ ... aquí ponía un acento burlón. Pues él trataba de convencerme de que México valía la pena, porque era lo más interesante en arte, en cultura, en contenido social y político. México, para David, era lo mejor del mundo” (BRUM, 2004, p. 60).

⁷⁴ “Y partimos a México. Siqueiros trataba de borrar en mí todo rasgo europeo, mi mentalidad, mis hábitos, mi vestimenta” (BRUM, 2004, p. 61).

Siqueiros, por sua vez, escurecia meus cabelos, me preparava as tranças, e ambos estabeleceram através de nossas figuras uma verdadeira personalidade de mulheres mexicanizadas. Frida e eu ríamos dessas fantasias que vestíamos alegremente. Enquanto Siqueiros dizia em voz baixa “Que Diego não só mexicanizava sua mulher, mas também suas obras...” (BRUM, 2004, p. 65)⁷⁵.

Quanto à conjuntura do país, Blanca Luz chegou ao México em 1929, período caracterizado por extrema turbulência política. Durante a chegada da uruguaia “havia uma atmosfera de crescente tensão política e social derivada da Guerra Cristera (1926-1929) e do assassinato do presidente eleito Álvaro Obregón (17 de julho de 1928)⁷⁶” (PIÑEYRO, 2011, p. 80)⁷⁷. Diante desse cenário, em 1930 iniciou-se o processo de campanha eleitoral para a definição de um novo presidente, e o clima foi se tornando cada vez mais hostil na medida em que os dois elegíveis, Pascual Ortiz Rubio e José Vasconcelos, propunham governos de ideologias completamente antagônicas. Enquanto Rubio seria orientado por Calle – quem presidiu o México entre o primeiro governo de Obregón e sua reeleição – e daria continuidade aos seus projetos de camaradagem em relação aos EUA, Vasconcelos propunha uma reforma agrária e a garantia maior de direito aos trabalhadores, além de criticar aquilo que acreditava ser uma relação de vassalagem entre México e Estados Unidos (CALDERÓN, 2004, p. 130). Da disputa, Rubio saiu como vencedor, mas pouco tempo depois sofreu um atentado porque fora descoberta grande fraude no processo eleitoral. Por conseguinte, iniciou-se uma caçada indiscriminada a militantes e ativistas vasconcelistas e, de resto, comunistas, posto que o Partido Comunista Mexicano vivia em ilegalidade desde o início daquele mesmo ano, 1930, justamente por se opor ao governo e às propostas de Rubio (PIÑEYRO, 2011, p. 80-81). Durante esse período, Blanca Luz acabou sendo detida, porém sobre esse episódio se cala em *Mi Vida*. É como se tentasse fazer desaparecer de suas memórias todo o sofrimento que acompanhou seus anos de luta, concentrando-se sempre nas micropolíticas que fazia através de seus

⁷⁵ “Siqueiros, a su vez, oscurecía mis cabellos, me recogía las trenzas, y ambos establecieron a través de nuestras personas una verdadera competencia de mujeres mexicanizadas. Frida y yo nos reíamos de estos disfraces que llevábamos alegremente. Mientras Siqueiros decía en voz baja ‘Que Diego no sólo mexicanizaba a su mujer, sino también su pintura...’” (BRUM, 2004, p. 65).

⁷⁶ A Guerra Cristera emergiu de uma tensão entre a Igreja, que possuía grande influência política desde os tempos coloniais, e o Estado, que procurava, enfim, restringir o raio de ação da instituição religiosa. O conflito vinha se expandindo desde 1914, e com o governo de Álvaro Obregón (1920 a 1924), o qual admitia posturas notadamente anticlericais, a situação se agravou. Seu sucessor, Plutarco Elías Calles (1924 a 1928), seguiu instituindo leis que diminuíssem a influência católica sobre a política do país. Com o fim de seu governo, Obregón disputou novamente as eleições e saiu vencedor. Entretanto, foi assassinado logo depois, ainda em 1928, por um fanático religioso. A Guerra Cristera só começou a se enfraquecer a partir de um acordo firmado entre aquele que se tornou presidente interino após a morte de Obregón, Emilio Portes Gil (1928-1930), e a hierarquia católica mexicana (CALDERÓN, 2004, p. 112-128).

⁷⁷ “Transcurría un ambiente de creciente tensión política y social derivado de la guerra cristera (1926-1929) y del asesinato del presidente electo Álvaro Obregón (17 de julio de 1928)” (PIÑEYRO, 2011, p. 80).

relacionamentos e de suas crenças mais subjetivas. Mesmo assim, gostaria de destacar o sentimento de irmandade entre as mulheres presas naquela época, observado por Blanca anteriormente em *Contra la corriente*:

Na noite em que entrei na prisão com meu filho de quatro anos sobre o peito, todas as celas se acenderam, as das católicas, das comunistas, das vasconcelistas, das criminosas e das freiras. Uma mesma sensação acolhedora, uma única abordagem coletiva de amor e humanidade ergueu-se num raio de luz sobre a escuridão dos muros da prisão, como quando a tempestade sacode os pomares e faz cair de tantas árvores, ao mesmo tempo, as flores e as frutas contra o chão (1934, p. 89, tradução nossa⁷⁸).

Pagu, que passara por situação semelhante em 1931 ao ser presa durante um comício, comenta de forma breve em *Paixão Pagu* sobre as “palavras de solidariedade e carinho” (2005, p. 90) que oferecera a duas presas consideradas “loucas” com as quais dividiu cela. Entretanto, não se demora no assunto. Da mesma forma que Blanca Luz, procurava dissipar as dores do momento, justificando-se: “Não vou relatar aqui os sofrimentos por que se passa numa prisão de mulheres. Faria uma má descrição e os sofrimentos físicos só foram sentidos na hora. A gente se esquece deles” (GALVÃO, 2005, p. 90). Dessa maneira segue seu relato, evidenciando que o poder sobre o corpo em desalinho com o poder sobre a mente, pouco resultado disciplinar pode gerar. A prisão somente do corpo não pode resultar em prisão da mente. A consciência depende da corporalidade assim como a corporalidade depende da consciência, e apenas quando niveladas o poder se revela no processo de sujeição sobre o qual comentávamos em linhas prévias.

Das várias prisões sofridas por Pagu, as quais se concentram a maioria no ano de 1931 – todas por motivos de manifestações e militância nas ruas e em comícios –, apenas uma é relatada mais detalhadamente em seu texto. Primeira mulher comunista presa no país (GALVÃO, 2005, p. 91), trazia consigo uma constante desconfiança do Partido em relação às suas intenções enquanto revolucionária, desconfiança essa justificada em sua suposta origem e, principalmente, aparência pequeno-burguesa. Extremamente burocratizado e cheio de problemas relativos às propostas baseadas em interpretações insuficientes das teorias anticapitalistas, o PCB exigiu de Pagu sua proletarização, o que envolvia dedicar-se inteiramente à causa, participar de comícios e, enfim, trabalhar em uma fábrica. Exigiam que

⁷⁸ “La noche que yo entré a la prisión con mi hijito de cuatro años sobre el pecho, se encendieron a un tiempo todas las celdas, las de las católicas, las de las comunistas, las de las vasconcelistas, las de las criminales y las de las monjas. Un mismo sentimiento acogedor, un solo acercamiento colectivo de amor y de humanidad, se levantó en un haz de luz sobre la oscuridad de la crujía, como cuando sacude el temporal las huertas y caen al mismo tiempo las flores y las frutas de tan diversos árboles contra el suelo” (BRUM, 1934, p. 89).

fosse construída a aparência de alguém que almeja lutar pela revolução. Segundo Pagu, “eram necessários uma nova vida e um novo nome” (GALVÃO, 2005, p. 85). Houve, pois, um disciplinamento do corpo que visava determinado fim, do mesmo modo que ocorrera com Blanca Luz no México. De qualquer maneira, os trabalhos mais práticos foram se intensificando e, satisfeita, Pagu começara a ocupar mais as ruas ao lado de Herculano e Maria, outra militante do Partido. Certa feita, participou de um comício em que Herculano fora baleado em seus braços (GALVÃO, 2005, p. 89). Mesmo assim, teve que cumprir seus compromissos no comício:

E continuamos o comício. (...). Só então pude falar, encerrando o comício. Não sei como falei, nem o que falei. As notas do meu discurso arranjado foram esquecidas. Sei que conservava a bandeira vermelha na mão dolorida pelo último arranco de Herculano para me salvar dos tiros (...). (...) a polícia civil atirou-se novamente contra nós. Maria conseguiu fugir. Levaram-me para um carro. Vi que Leonor, a cunhada de Herculano, tinha sido presa também. Senti um sapato no pescoço e não podia mais respirar (GALVÃO, 2005, p. 89).

Foi presa nesse episódio, no dia 23 de agosto de 1931. O momento tem destaque na história de Pagu com o Partido porque é aqui que as relações entre ela e os membros da organização começam a se tornar mais desagradáveis. Enquanto a autora se popularizava entre os proletários, os quais reconheciam nela uma verdadeira entrega na defesa de todas as suas demandas, o PCB se contrariava e negava qualquer associação do grupo com a militante, insistindo na deslegitimação de sua luta por conta de sua origem pequeno-burguesa. Pagu conta: “Soube também que o meu nome era propalado aos quatro cantos e repetido com entusiasmo no meio dos proletários, o que era considerado pernicioso pelo Partido por se tratar de uma militante de origem pequeno-burguesa” (GALVÃO, 2005, p. 91). Com a insatisfação da organização partidária perante o intenso reconhecimento de seu nome, uma comunista que não era proletária, a militante se viu obrigada a fazer uma declaração em que isentava o PCB de qualquer ligação com o motivo de desordem que a levou até a prisão. Nessa declaração deveria afirmar que não possuía um conhecimento profundo sobre o tema do comunismo e que discursou durante o comício sem a permissão do Partido. Sobre esse caso, a autora narra: “sugeriu-se um manifesto e uma declaração minha. [...]. [No manifesto] se acentuava a desordem provocada por mim, que eu tinha falado sem conhecimento ou autorização da organização, com intento provocador, etc.” (GALVÃO, 2005, p. 91). Tal exigência só reforçou a situação social de submissão de Pagu enquanto mulher, arbitrariamente depositada em um local de ignorância e incapacidade de compreensão de teorias dominadas por homens. Aqui, torna-se perceptível a reiteração do poder da norma que dicotomiza o corpo da mente: enquanto mulher, Pagu fora corpo. Atirou-se na militância tomando para seu nome e sua figura – tão

duvidosa aos olhos do PCB – todo o protagonismo de um momento histórico. Enquanto o Partido buscava objetividade, sem qualquer ligação a nomes e corpos específicos, seria melhor, pois, que a mulher declarasse seu estado de ignorância. Afinal, a consciência ainda era mantida ao lado dos homens. Outro fator a ser considerado é a questão do incômodo do PCB diante da origem pequeno-burguesa da autora, o que justificaria a necessidade de desassociar seu nome das ações revolucionárias. Ora, muitos membros do Partido vinham de famílias abastadas e, nem por isso, sofriam com esse tipo de perseguição. Oswald de Andrade, por exemplo, como bem lembra Ecléa Bosi em *Memória e Sociedade* (1994, p. 151), descendia de família rica, burguesa. Em relação a ele, pelo menos até onde foram minhas pesquisas, não pude encontrar qualquer relato de deslegitimação de seu discurso por parte dos membros da associação. Muito pelo contrário. Oswald era considerado o grande intelectual do Partido, formando-se, inclusive, através dele (CARRERI, 2013, p. 12).

Se observarmos bem, Pagu dificilmente demonstrava total oposição às decisões e às posturas adotadas pelo Partido, nem mesmo quando essas ações a violentavam física, moral ou psicologicamente. No caso de sua prisão e da posterior declaração forçada de *mea culpa*, a autora comenta: “A humilhação foi dura, doeu demais, o meu orgulho e o que chamava dignidade pessoal sofreram brutalmente. Mas achei justa a determinação e aprovei o manifesto, disposta a todas as declarações ou fatos que exigisse de mim o meu Partido” (GALVÃO, 2005, p. 91). A partir disso, pode-se compreender a sujeição em um nível microcômico das relações inseridas na política nacional, sujeição essa que também alcançava os homens, já que eles igualmente se encontravam sujeitos ao poder partidário, patriarcal e machista – ainda que com desdobramentos diversos. Toda formação do sujeito passa pelo processo de sujeição, que é caracterizado pela subordinação ao poder e, simultaneamente, à emergência do próprio ser enquanto sujeito. Conforme argumentei, uma noção política da existência do sujeito equivale à avaliação das implicações do poder em seu desenvolvimento, a nível corpóreo e psíquico. Afunilando os campos de poder, digo, trazendo a discussão para o microcosmo das práticas dentro de partidos políticos, nota-se em Pagu um apego físico, afetivo e efetivo ao PCB, observado na forma intensa pela qual almeja ser parte de um grupo concreto, com ações concretas, em que sua presença seja reconhecida, aceita e necessária. Há, conjuntamente, um apego psíquico, que é justamente aquilo que se inter-relaciona, de forma tensa e contraditória com o apego físico. O que quero dizer é que houve uma penetração psicológica daquilo que era exercido pelo Partido, e, por mais que Pagu se sentisse incomodada pela extrema submissão, conseguia enxergar nela determinada lógica, ao ponto de concordar e ceder a ela, assim como

Blanca Luz aceitava como natural a suposta necessidade de se mexicanizar. Notável é o fato de que nem suas oposições nem suas aceitações dos termos eram plenas; em seus escritos, notamos a oscilação de quem concorda sem concordar, e vice-versa. Seria assim a representação da coexistência da reencenação e negação dos poderes ao quais somos submetidos desde nossa infância, momento destacado por Butler como “dependência primária” (2017c, p. 16). É preciso destacar que tal dependência não é, de fato, política, mas que a condição primária de “dependência torna a criança vulnerável à subordinação e à exploração” (BUTLER, 2017c, p. 15). No entendimento de Butler,

o sujeito não surge sem essa ligação, que se forma na dependência, mas também nunca lhe é possível, no decorrer de sua formação, “enxergar” totalmente esse elo. Para que o sujeito surja, esse apego, em suas formas primárias, deve tanto *vir a ser* quanto *ser negado*, seu devir deve consistir em sua negação parcial” (2017 c, p. 17).

Contudo, não se deve confundir esse apego explicitado no argumento da filósofa com a responsabilidade por abusos de poder. As desconfianças do PCB perante Pagu e do PCM perante Blanca Luz perpassam por questões que, visivelmente, oferecem valor de desprestígio ao gênero feminino. Se compararmos suas situações às dos homens que militavam em conjunto, perceberemos um padrão que se mostra através de uma maior especulação sobre suas imagens e conseqüente deslegitimação de suas lutas. O apego que Pagu, por exemplo, sente em relação ao Partido nada tem a ver com a responsabilidade ideológica do próprio em persegui-la e, como veremos mais tarde, delegar-lhe trabalhos degradantes. Ela, definitivamente, não era apegada à perseguição e aos rebaixamentos que sofria. Queria, na verdade, ultrapassá-los, embora de maneira aparentemente incoerente concordasse com seus argumentos. Segundo a autora, queria lutar até que “pudesse ser tratada como uma igual, apenas como uma militante qualquer de base. Achava justa, justíssima a restrição que me faziam. Mas eu havia de lhes demonstrar a minha sinceridade” (GALVÃO, 2005, p. 92). É preciso frisar que fora apenas no final do século XX que o movimento feminista abrangeu suas discussões acerca da igualdade, compreendendo a força política contida na diferença. Durante todo o século XIX e início do século XX a igualdade era vista como uma tentativa de inserir a mulher em uma universalidade que, como vimos, não é neutra, posto que é formada considerando apenas as características daquilo que chamamos “masculino”. Na visão do pesquisador Luis Felipe Miguel, à época as mulheres queriam ser cidadãs, “mas a própria ideia de cidadania foi construída tomando como base a posição do homem (e, em particular, do homem branco e proprietário) numa sociedade marcada por desigualdades de gênero, bem como de raça e classe” (2014, p. 64). Apesar de toda a luta de

Pagu, devemos observar que em relação ao movimento feminista as bases eram ainda inconsistentes, o que pode ter feito com que sua interpretação sobre tópicos como a igualdade não fosse totalmente aprofundada.

No que tange a Blanca Luz, a desconfiança partidária que a perseguia levou à expulsão de Siqueiros da organização. Segundo Piñeyro, “Siqueiros foi expulso do PCM por diferenças ideológicas, mas fundamentalmente devido a problemas disciplinares vinculados à sua relação com Blanca Luz Brum” (2011, p. 82)⁷⁹. Com sua chegada ao México, a autora logo percebeu que não era bem-vinda no meio dos revolucionários porque, além de ser vista como uma pequeno-burguesa sul-americana, também era considerada como a mulher que seduzira Siqueiros, quem mantinha, anteriormente, uma relação com uma mulher vinculada ao PCM. Um dos únicos membros do partido que a aceitara fora Diego Rivera, embora não deixasse de marcar o fato de que ela não era considerada uma semelhante diante das causas políticas. Blanca escreve:

David tinha uma mulher no México pertencente ao Partido Comunista, que exercia grande poder político. E o partido não via com bons olhos o que eles chamavam de “uma aventura com uma burguesa estrangeira”. [...]. Diego tentava me dar coragem, mas sempre acrescentava rindo: “em que você foi se meter!... uma burguesa com um comunista...” (BRUM, 2004, p. 62-63)⁸⁰.

Ainda que o comunismo partidário começasse a se mostrar enquanto algo hostil, Blanca Luz não desistiria da revolução e se entregava com o mesmo fervor demonstrado por Pagu, embora trabalhasse mais na escrita de panfletos e revistas do que nas atividades imediatas do partido. Mesmo com a crença de que “a revolução exige entrega total, em um desprendimento doloroso dos mais terríveis desejos do ser humano” (BRUM, 2004, p. 91)⁸¹, nunca lograra a confiança do PCM. Em 1930, quando Siqueiros fora preso por agitação política, o partido não demorou muito para lançar uma nota em que determinava sua expulsão, justificando a decisão no suposto abandono do mexicano para com as causas por conta de seu vínculo amoroso com Blanca Luz (PIÑEYRO, 2011, p. 82). Ao que parece, insistia-se no mito da mulher enquanto sedutora, enquanto aquela que desvirtua os homens de seus caminhos através de uma relação

⁷⁹ “[...] Siqueiros fue expulsado del PCM por diferencias ideológicas, pero fundamentalmente debido a problemas disciplinares vinculados a su relación con Blanca Luz Brum” (PIÑEYRO, 2011, p. 82).

⁸⁰ “David tenía em México una mujer perteneciente al partido Comunista, la que ejercía gran poder político. Y el partido no veía con buenos ojos lo que llamaban ‘una aventura con una burguesita extranjera’. [...]. Diego trataba de darme valor, pero siempre agregaba riendo: ‘En buenas te has metido... una burguesa con un comunista...’” (BRUM, 2004, p. 62-63).

⁸¹ “[...] la revolución exige la entrega total, en un desprendimiento doloroso de los más terribles anhelos del ser humano” (BRUM, 2004, p. 91).

de poder estabelecida nas relações amorosas. Nesse jogo, a mulher exerceria um poder sobre as ações dos homens por meio da sedução, calcada em um comportamento culturalmente feminino (PETTERLE, 2005, p. 68). Tal crença continua perseguindo nossos comportamentos. Não preciso de citações para dizer isso porque eu mesma já pude ser acusada de sedução incontáveis vezes, até mesmo em um ambiente que se diz libertador como a Universidade. É lá também que deveríamos pôr em prática os discursos libertários que propagamos em nossas pesquisas, porém, não é exatamente o que ocorre. Semelhante a essa situação é a dos partidos, que endossam estereótipos femininos como o da sedução, tão imprescindíveis para a sustentação da indústria do consumo, isto é, para o funcionamento do ciclo do capital. Mais uma vez nota-se a necessidade de se repensar uma revolução social em termos muito mais abrangentes do que o econômico e de classes; nesse sentido, a experiência das mulheres se mostra extremamente política.

Conquanto Blanca Luz não arranjasse meios de se vincular mais estreitamente ao Partido Comunista Mexicano, Pagu ainda vislumbrava conquistar a tão prometida confiança por parte do PCB, que insistia em sua proletarização. Enquanto isso não acontecia, não era considerada, de fato, membro do Partido. O discurso que destinavam a ela era enfático: “Nada de jornal. Nada de trabalho intelectual. Se quiser trabalhar pelo Partido, terá que admitir a proletarização” (GALVÃO, 2005, p. 96). E o que esse fato tem a ver com o corpo, ou melhor, com a dimensão política da corporalidade que vínhamos discutindo? Em um primeiro nível, o corpo que se lança como mão-de-obra, sendo compulsoriamente inserido no sistema do capital, torna-se mercadoria. Ao corpo da mulher adicionamos a economia do homem, que foi exposta através das palavras de Irigaray (2017, p. 194) quando argumenta sobre a noção de troca e uso do corpo das mulheres por parte do sistema de dominação masculina. Pagu narra esse entrelaçamento de poderes sobre seu corpo exprimindo suas percepções geradas durante o período em que procurava por um emprego: “Cheguei a sentir obscenidades nas perguntas que me faziam, nos olhos que me percorriam, como se eu estivesse à venda” (GALVÃO, 2005, p. 96). O corpo enquanto mercadoria não vale apenas pelo valor atribuído à sua mão de obra; enquanto mulher, a aparência também é algo que agrega valor, posto que é um elemento que interliga os poderes os quais citei. Assim, uma das etapas para se conquistar um emprego é narrada por Pagu: “Foi um verdadeiro concurso em que a primeira eliminatória foi feita num desfile de demonstração exterior” (GALVÃO, 2005, p. 98).

Conquistando um emprego em um cinema, Pagu acreditava que as desconfianças do Partido teriam se extinguido. Entretanto, essa calma duraria pouco e a militante seria

despedida em um curto espaço de tempo. Após isso, voltou toda a questão da proletarização, mas, com sorte, conquistou um novo emprego. Dessa vez conseguiu satisfazer ainda mais o Partido pois entrou para a área da metalurgia. Como as aparências eram mais importantes do que qualquer ação revolucionária, Pagu descreve a reviravolta que sua participação partidária sofreu no momento em que seu corpo passou a corresponder, finalmente, a um tipo de disciplinamento específico gerenciado pela organização:

Fantasei-me de fato de operária. Com o meu avental de xadrez, com as mãos feridas, o rosto negro de pó, fui considerada comunista sincera. Da noite para o dia, a desconfiança desapareceu e entregaram-me tarefas de maior responsabilidade. Puseram-me em contato com os assuntos mais restritos e ilegais do Partido. Três dias de “proletarização” foram suficientes para que me escalassem para a Conferência Nacional (GALVÃO, 2005, p. 99).

As normas e a categorização do “sujeito comunista” estavam assim cumpridas, e então Pagu passou a realmente existir politicamente na percepção de seus companheiros. Reconhecível a eles, emergiu da coerção dada sobre si pelo poder, agora reiterando-o e escapando do próprio ao mesmo tempo, sem nunca deixar de notar e protestar contra essa ânsia e obsessão na aparência proletária dos membros do Partido, principalmente das mulheres. Um episódio relatado por Pagu ilustra a intolerância da organização diante dessas circunstâncias:

Raquel falou também nesse dia no comício. [...]. Tinha chegado deportada do Norte e a turma que fora no cais recebe-la ficou decepcionada porque não viera fantasiada de operária, nem possuía figura do comunista convencional. Tinha dirigido com valor a luta da juventude do Norte, mas isso, todo o seu esforço e sacrifício se evaporaram na pele que trazia escondendo a garganta doente. Ninguém quis perdoar o seu *lorgnon*⁸² de ouro. Sofreu depois o diabo por causa disso (GALVÃO, 2005, p. 105).

Tirando o fato de o Partido parecer confundir os preceitos anticapitalistas com um certo voto de pobreza, em nenhum outro momento, pelo menos no texto de Pagu, encontram-se episódios parecidos em relação a um homem. É como se, por serem mulheres, as militantes devessem provar, mais pelo corpo aparente do que pelas ações e pensamentos, o lugar revolucionário que ocupavam. Isso soa como reverberação do controle social imputado ao corpo feminino, controle esse exercido em um macrocosmo e que tem como maior alvo o corpo e a sexualidade da mulher (EMMERICK, 2007, p. 52). Esse controle se mostrou fortemente presente ao longo da história através de táticas e disciplinas arbitrárias que visavam a “dominação, repressão e domesticação do feminino” (EMMERICK, 2007, p. 53). Bem como fora estabelecido nesta discussão, o influxo dos discursos da Igreja e do Estado – que em nosso

⁸² Tipo de óculos antigo, sem hastes, com uma barra lateral para ser segurada com a mão.

contexto histórico se confundiram ao ponto de levar à uma intensificação do disciplinamento do corpo não-europeu e, ademais, não-masculino – penetrou o *habitus* latino-americano e seria mais um transtorno a ser superado. Mas não com facilidade, posto que ao permear todo o imaginário local, as ações que tinham como finalidade a dominação masculina e que se baseavam em uma ideologia que supunha a inferioridade da mulher tornavam-se práticas naturalizadas, condenando o caráter estrutural da misoginia em nossa cultura.

A partir disso, notamos que a resistência de Pagu, sua presença e seus esforços em permanecer no Partido, ainda que perpassassem por uma certa submissão, são precisamente aquilo que concede dimensão política ao seu corpo. Da mesma maneira, Blanca Luz não se esconde. Escreve cartas a Siqueiros enquanto este permanece na prisão, cartas estas que denunciam as ações intolerantes do partido e da justiça diante de sua situação (BRUM, 2004, p. 79). Destarte, resiste e existe. Trata-se da realocação do poder à qual Butler (2017c, p. 24) se refere quando diz que o sujeito passa a pôr em ato um poder que agiu anteriormente sobre ele, mas que, de forma alguma, se caracteriza por não ser o mesmo. Em vista disso,

não há como fazer, por assim dizer, nenhuma transição conceitual entre o poder como externo ao sujeito, “agindo sobre ele”, e o poder como constitutivo do sujeito, “posto em ato por ele”. O que podemos esperar à guisa de transição é, na verdade, uma cisão e uma inversão do próprio sujeito. O poder age sobre o sujeito, um atuar que também é pôr em ato: quando se tenta distinguir entre o poder que (transitivamente) põe em ato o sujeito e o poder posto em ato pelo sujeito, ou seja, entre o poder que forma o sujeito e o próprio “poder” do sujeito, surge uma ambiguidade insolúvel (BUTLER, 2017c, p. 23-24).

A sujeição, portanto, é a garantia da resistência e oposição do ser em relação ao poder. Fato é que quando o poder é tratado como uma simples transposição mecânica e justaposta, a politização consciente é ameaçada. Claro que, ainda que o sujeito não perceba sua reafirmação de um discurso hegemônico, ainda assim faz política. Contudo, não seria a política a qual as teorias dos partidos estavam vinculadas. Se pretendem corresponder às causas das massas, a politização consciente e descentralizada é necessária, e isso envolve uma análise profunda de como os poderes agem sobre os indivíduos, e não apenas a transição de uma ideologia política para a outra sem qualquer ameaça à base que alicerça a sociedade. Ao que parece, o interesse do PCB, do PCM e de todos os partidos comunistas latino-americanos ligados às interpretações soviéticas do socialismo, seria apenas a transposição de poderes, e não sua desestruturação microfísica. Sem considerar que cada sujeito representa um elemento chave para a formação da nação, não é possível alcançar uma equidade entre gêneros, por exemplo. Fanon alerta que

“num país subdesenvolvido é mister realizar com a maior rapidez a mobilização dos homens e das mulheres. O país subdesenvolvido deve abster-se de perpetuar as tradições feudais que consagram a prioridade do elemento masculino sobre o elemento feminino” (1968, p. 165). Logo, a pauta das mulheres deve passar a ser a pauta de todos. Fanon evidencia, portanto, o pensamento de que não há uma verdadeira libertação de uma sociedade enquanto existir classes e categorias privilegiadas. Enquanto não houver uma equivalência de sujeitos, o pensamento colonial fará da nação e de seus membros suas eternas marionetes.

A título de ilustração, Pagu nos dá outro retrato da misoginia partidária ao narrar o caso de Eneida, uma mulher militante que fora expulsa do Partido ao ser presa com seu companheiro íntimo Villar, também membro da organização. Eneida sofria as mesmas acusações voltadas à Pagu e Blanca Luz; culpabilizada pelos danos que a prisão do casal gerou ao PCB, a nuvem de “jovem pequeno-burguesa” também pairava sobre sua cabeça, como se todas as mulheres fossem pertencentes à classe posta sob suspeita, e, em contrapartida, nenhum homem o era. Quando o homem era responsabilizado por algo, seria por ter se deixado levar pelas seduções de algumas mulheres infames. Pagu, então, relata:

Tendo-se descoberto a ligação íntima dos dois, todo o insucesso e desastres do partido foram atribuídos a Eneida. A lutadora foi expulsa com toda a desmoralização que puderam inventar. Quanto Eneida sofreu! Todas as injustiças imagináveis, todas as humilhações... O seu nome começou a surgir no material político como o de uma degenerada que entrara no partido para satisfazer a sua sede de depravação. Eu falo tudo isso porque acompanhei e participei do sofrimento de Eneida. Ela poderia ter todos os defeitos do mundo, mas trabalhava pela causa revolucionária honestamente, sinceramente. Tinha feito pelo partido toda espécie de sacrifícios. Eneida tinha sacrificado o próprio amor pela luta política. Ela amava Múcio quando se separou dele para militar. Tinha se despojado de toda situação confortável. Tinha sacrificado a própria vaidade. Tinham exigido dela coisas ridículas. Determinavam-lhe até a comida que devia comer e a roupa que devia vestir. E por ter a polícia descoberto a sua residência, sofria tudo como consequência da responsabilidade que devia ser repartida. Por ter confiado em Eneida, na linguagem do partido, por ter se deixado arrastar pelas seduções de uma intelectual, Villar foi também excluído da luta. Ninguém se lembrou de tudo o que o movimento revolucionário devia a ele (GALVÃO, 2005, p. 110-111).

O controle sobre o corpo de Eneida, denunciado por Pagu, escancara o disciplinamento direto e violento com o qual os membros, aqui em especial as mulheres vinculadas ao Partido, sofriam. O local que propunha a revolução, e que era visto pela autora como sinônimo de liberdade logo no início de sua filiação, começou a se mostrar cada vez mais uma instância enérgica do exercício do poder social.

Constata-se, portanto, que para além desse disciplinamento e controle sobre o corpo da mulher, a sexualidade, intrinsecamente ligada à noção mesma de corporalidade, é compreendida como outra categoria suscetível aos avanços das ações ministradas em prol da dominação masculina. Por esse motivo, veremos no próximo item como a questão da sexualidade feminina e de seu controle toma forma nas experiências de ambas as autoras, Pagu e Blanca Luz, seja por parte da sociedade como um todo, dos partidos políticos ou, na mais comum de suas facetas, de seus companheiros íntimos.

2.2 O sexual é político⁸³

Foucault, em *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1976), estabelece que a sexualidade funciona enquanto um complexo dispositivo⁸⁴ que procura determinar verdades sobre a humanidade. Uma certa administração do sexo e a consequente pressuposição de discursos verdadeiros que o permeiam seriam resultantes das disciplinas dadas pelas sociedades cristãs a partir do século XIX, majoritariamente por meio da confissão obrigatória (FOUCAULT, 2008, p. 76-77). O discurso produzido pela moral e religiosidade cristã foi um dos principais produtores das verdades que se concebe, dentro da normatividade, sobre a sexualidade. Para além das condenações e proibições, o método coercitivo do dispositivo sexual experimenta incitações, manifestações e valorizações que se mostram produtivas dessas supostas verdades. Apoiadas no biologismo e no economicismo⁸⁵, essas verdades criam conjuntos de regras e normas que procuram regulamentar a experiência dos seres, exercendo um poder maior sobre aqueles julgados inferiores na sociedade. Já fora postulado ao longo deste estudo alguns dos caminhos percorridos pela história, bem como as práticas neles utilizadas –

⁸³ Jogo com o slogan “o pessoal é político”, popularizado nos meios feministas e cunhado pela jornalista estadunidense Carol Hanisch. Tais palavras expressam a necessidade de se redefinir as fronteiras entre o público e o privado, compreendendo que muitas das relações de poder ocorrem dentro da esfera privada (PINHO; OLIVEIRA, 2013, p. 60). Uma interessante abordagem sobre esse tema é elaborada por Kate Millet em *Política Sexual* (1970). No contexto deste trabalho, o vocábulo não perde seu sentido, apenas pretende enfatizar a questão do sexo e os poderes sobre ele exercidos.

⁸⁴ Entende-se por dispositivo uma rede que pode ser estabelecida entre elementos díspares, como o discurso e a prática, por exemplo. Na explicação de Foucault, o dispositivo é um “conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo” (1979, p. 244).

⁸⁵ Existe um nível institucional do dispositivo sexual que é regulado pelo Estado e que precisa fazer valer suas políticas de população em detrimento da economia. Para tanto, analisam “a taxa de natalidade, a idade do casamento, os nascimentos legítimos e ilegítimos, a precocidade e a frequência das relações sexuais, a maneira de torná-las fecundas ou estéreis, o efeito do celibato ou das interdições, a incidência das práticas contraceptivas”, etc. (FOUCAULT, 2018, p. 29). Com isso, criam-se discursos que produzem verdades sobre esses assuntos a fim de regular a prática dos sujeitos.

com foco principal na América Latina –, que inculcaram a inferioridade à mulher. Sendo a sexualidade um dispositivo, é fato que determinados grupos serão mais afetados por essas verdades criadas, já que elas desenvolvem todo um processo de redução das sexualidades singulares. Em consequência disso, o controle sobre os corpos das mulheres é dado precisamente pelos discursos arbitrários que administram a sexualidade e suas funções.

Irigaray afirma que “a sexualidade feminina sempre foi pensada a partir de parâmetros masculinos” (2017, p. 33) e, por isso, o dispositivo da sexualidade é, em si, androcêntrico. Os métodos, dos mais variados, visam a manutenção da ordem a partir dos discursos produzidos dessa forma. Nas palavras da autora,

mãe, virgem, prostituta, tais são os papéis sociais impostos às mulheres. As características da sexualidade (dita) feminina derivam da: valorização da reprodução e da amamentação; fidelidade; pudor, ignorância e mesmo desinteresse do prazer; aceitação passiva da “atividade” dos homens; sedução para suscitar o desejo dos consumidores, mas oferecendo-se como suporte material ao homem, sem gozar disso... Nem como mãe, nem como virgem, nem como prostituta a mulher tem direito ao seu gozo (IRIGARAY, 2017, p. 207).

Compreende-se que o dispositivo da sexualidade instituiu a mulher apenas como um objeto a ser manejado em detrimento das vontades e necessidades alheias, em geral masculinas. Nesta perspectiva, a mulher foi encerrada em seu próprio sexo, resumida em seu corpo sexual e nada mais. Esse processo de redução de um ser à economia da sexualidade é denominado, comumente, de sexualização, e atinge de forma aguda as mulheres, especialmente negras e indígenas⁸⁶. De acordo com o relatório sobre sexualização de meninas elaborado pela Associação Americana de Psicologia (APA), um dos pilares do processo é quando “uma pessoa é objetificada sexualmente – isto é, transformada em algo para o uso sexual dos outros, em vez de ser vista como uma pessoa com capacidade de ação independente e tomada de decisão” (2007, p. 1)⁸⁷. Ora, como veremos nos relatos de Pagu e Blanca Luz, muito daquilo que experienciaram durante suas vidas de ativismo político e relacionamentos com ativistas integrou a sexualização de seus corpos.

⁸⁶ Na verdade, negras e indígenas sofrem com uma sexualização muito mais enérgica, a qual podemos chamar de hipersexualização. Despossuídas de seus corpos pelo sistema colonial e escravocrata, toda a sexualização atribuída aos nativos das Américas e aos povos africanos escravizados criaram estereótipos que se enraizaram no imaginário da sociedade e que perduram até os dias atuais. Assim, o corpo da mulher negra e da mulher indígena é, por si só, local de luta e resistência.

⁸⁷ “[...] a person is sexually objectified — that is, made into a thing for others’ sexual use, rather than seen as a person with the capacity for independent action and decision making” (APA, 2007, p. 1).

No contexto da América Latina o problema da sexualização é evidente. Segundo Fanon, todo esse caso passa pelo controle da burguesia nacional, já que nenhum exercício de poderes é, de fato, separado do outro. Seria, portanto, a própria burguesia latino-americana, decadente e dependente das burguesias europeias e estadunidenses, que criaria nos países explorados uma certa característica de parque de diversões. Ela oferece seus próprios bens e seu próprio povo para o lazer estrangeiro, como por exemplo ocorre com as praias do Rio de Janeiro, com os cassinos de Havana e com o turismo sexual. Nesse sentido, as mulheres são as principais figuras. Brasileiras, mexicanas, colombianas, argentinas e todas as outras. Essas mulheres são fetichizadas como produtos, objetos que integram a paisagem e a indústria turística (FANON, 1968, p. 127). É como se as nações latino-americanas e o próprio povo tivessem sido convertidos a simples elementos de diversão para as burguesias ocidentais; tudo isso porque a burguesia nacional “não tem ideias, porque está encerrada em si mesma, separada do povo, minada por sua incapacidade congênita para pensar no conjunto dos problemas em função da totalidade da nação” (FANON, 1968, p. 128). Assim, a burguesia nacional age como se fosse gerente das empresas do Ocidente.

A imagem da mulher latino-americana⁸⁸ é assim construída e ultrapassa nossas fronteiras. Como aponta a pesquisadora Mariana Selister Gomes (2013, p. 867), assim como qualquer sujeito, a mulher migrante está condicionada a variados demarcadores sociais que determinam as relações de poder. Questões como racismo, sexismo, classe social e colonialidade marcam as experiências dessas mulheres em outros países, principalmente aqueles fomentadores de ideologias que propagam a discriminação e o predomínio de uma cultura sobre a outra. Ainda deve-se destacar que apesar das diferenças observadas entre as mulheres migrantes latino-americanas, “a intersecção de demarcadores sociais parece culminar no consolidado imaginário que carregam no cenário internacional, o qual as relaciona – todas – com a hipersexualidade” (GOMES, 2013, p. 868). Tal fato se torna evidente na narrativa de Pagu quando conta sua excursão por diversos países estrangeiros. Apesar de a autora não salientar sua condição enquanto brasileira, faz uma pequena análise da situação a qual encontrava-se exposta:

Eu sempre fui vista como um sexo. E me habituei a ser vista assim. Repelindo por absoluta incapacidade, quase justificava as insinuações que me acompanhavam. Por toda a parte. Apenas lastimava a falta de liberdade

⁸⁸ Importante lembrar que *não existe* uma unidade de “mulher latino-americana”. Me utilizo da nomenclatura de maneira genérica por compreender que, apesar das particularidades, muitas interseções podem ser feitas em suas experiências. Sem querer retirar a visibilidade de qualquer vivência, a intenção é tão somente tornar esta dissertação minimamente executável dentro do limite de extensão que possui.

decorrente disso, o incômodo nas horas em que queria estar só. Houve momentos em que maldisse minha situação de fêmea para os farejadores. Se fosse homem, talvez pudesse andar mais tranquila pelas ruas (GALVÃO, 2005, p. 139).

Até mesmo quando de sua chegada na URSS, local em que sonhara ir desde o momento em que se associou ao PCB, sofreu com as mesmas investidas. A decepção foi inevitável, e o espírito crítico tomou conta. Em encontro com um oficial do Exército Vermelho, sua sexualização foi reiterada, sendo o assédio mais uma vez uma marca das práticas sociais intrínsecas às relações de poder. Pagu relata: “Cheguei ao Metropol para jantar com Boris, um oficial do Exército Vermelho, a quem levava uma carta de recomendação. [...]. Houve luar e houve a tentativa de beijo, como em todos os países. [...]. Não faltou a ofensiva sexual” (GALVÃO, 2005, p. 148-149). Nesse sentido, infere-se que, de certa maneira, o assédio pode funcionar como mais uma prática que corresponde à um discurso supostamente verdadeiro acerca da sexualidade, estimulando a manutenção da ordem de dominação porque explicita a ideia de encerramento da mulher em seu próprio corpo que, por sua vez, encontra-se altamente sexualizado. Como constatou Foucault, “durante muito tempo se tentou fixar as mulheres à sua sexualidade” (1979, p. 234), visto que a sexualidade é um dispositivo imprescindível para o funcionamento do poder. Conforme argumentei em outros momentos, a entrada das mulheres no mercado de trabalho diante do avanço capitalista gerou uma divisão sexual do trabalho que implicou em mudanças nas relações interpessoais. Isso significa que a maior participação das mulheres no âmbito público se tornou uma ameaça. O assédio, ocorrido também nessas relações sociais, aparece enquanto agente de perpetuação de uma normatividade que rejeita a presença de mulheres nesses espaços. A atuação política de Pagu seguia com extremas dificuldades em se firmar por conta dos mecanismos de impedimento sobre ela exercidos.

Em *Mi vida*, Blanca Luz não comenta qualquer episódio de assédio que tenha sofrido em países fora da América Latina, fato que, de forma alguma, invalida a análise que tem como eixo central a origem geopolítica de grupos dominados. Entretanto, como aqui me propus a analisar sua narrativa de si, não é possível inferir qualquer coisa que não seja deixada em aberto no próprio texto. Ou seja, não há como apontar fatos desconhecidos ou dizer que ocorreram assédios os quais a autora se recusa a narrar. O que de fato me interessa nas formulações de Blanca Luz é exatamente a maneira de se colocar perante o discurso da sexualidade. É observar como esse dispositivo age diretamente em sua escrita.

É sabido que ao longo dos anos a uruguaia foi retomando cada vez com mais força sua formação católica e pastoril (LÓPEZ, 2004, p. 16), tornando-se alguém extremamente complacente. Seu último texto autobiográfico, *Mi Vida*, organizado poucos anos antes de sua morte, deixa transparecer muito desse caráter, e é notável o cuidado que tem ao destacar outras figuras com quem manteve contato ao longo de sua vida. Sua escrita é bem menos combativa nesses assuntos da sexualidade do que a de Pagu. Certamente, a moral cristã é uma das instâncias de poder exercidas sobre a formação de Blanca Luz, e os discursos de verdade sobre o sexo incitados pela instituição da Igreja e pela ideologia que propagava produziu saberes absorvidos, aos poucos, pela autora. Alguns fatores são relevantes. Primeiramente, Blanca não fala de maneira livre e aberta sobre a questão sexual. Aquilo que ocorre com Pagu, como por exemplo quando declara sua aversão ao sexo atribuída aos inúmeros assédios que sofrera durante toda a vida (GALVÃO, 2005, p. 141), de forma alguma seria evidente nos escritos da uruguaia – nem mesmo naqueles anteriores a *Mi vida*, nos quais declara mais abertamente suas ideias revolucionárias. Outro fator importante é a repetição de comportamentos que são criados a partir da verdade que se supõe nos discursos sobre sexualidade. A aceitação naturalizada de assédios que aparecem sob o invólucro de simples elogios é manifestação de resultados daquilo posto em prática por mecanismos intrínsecos ao poder. Como o poder é produtivo e, destarte, reiterado pelo sujeito (BUTLER, 2017c, p. 25) – senão não assume sua forma de poder –, Blanca Luz permanece dentro de um emaranhado discursivo anterior a ela mesma, mas que a constitui. É o que se percebe quando nos deparamos com aquilo que relata sobre Vicente Huidobro, poeta e ativista político chileno.

Quando se separou de Siqueiros, Blanca Luz fizera uma viagem ao Chile e hospedara-se na casa de Huidobro, local no qual o poeta morava com sua esposa Ximena Amunátegui e seu filho Vladimir (BRUM, 2004, p. 110-111). As investidas de Huidobro foram, ao que parece, muito veladas. Iniciou fazendo críticas a Siqueiros, dando a entender que era capaz de compreender todas as questões da uruguaia ao passo que o muralista seria “bárbaro demais” para isso (BRUM, 2004, p. 111). Depois, com seu espírito pitoresco, mesmo quando na presença de sua esposa lançava comentários em direção a beleza de Blanca Luz, destacando os perigos de se apaixonar. Ambas as mulheres compreendiam como frutos de uma brincadeira as palavras do poeta. Blanca se refere ao fato: “‘Eu amo todas as mulheres bonitas’, me dizia. ‘Não estranhe se eu me apaixonar por você...’. Ximena e eu ríamos das chamadas ‘ocorrências’ de

Vicente” (BRUM, 2004, p. 111)⁸⁹. Esse trecho oferece uma possibilidade de compreensão acerca daquilo que rege e faz funcionar o jogo de poderes do qual a sexualidade faz parte.

Notável é o silenciamento de ambas as mulheres perante as falas de Huidobro. De fato, há um silêncio em torno da sexualidade compreendida por essas mulheres, e uma abertura e evidente incitação do exercício de uma sexualidade masculina, caracterizada como pequenas “ocorrências”. Blanca Luz não se estende nesse tópico. Seria esse silêncio consequência de uma certa repressão a qual o sexo foi submetido ao longo dos anos? Pelo o que se pode perceber, o caso não é a repressão em si, senão a repressão bem delimitada, agindo sobre determinados sujeitos. Deve-se “levar em consideração o fato de se falar de sexo, quem fala, os lugares e os pontos de vista de que se fala, as instituições que incitam a fazê-lo, que armazenam e difundem o que dele se diz, em suma, o ‘fato discursivo’ global, a ‘colocação do sexo em discurso’” (FOUCAULT, 2018, p. 16). Ainda sob essa perspectiva, vê-se que a repressão e outros modos de negação do sexo aparecem apenas como indispensáveis “peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder [...]” (FOUCAULT, 2018, p. 17). Essa colocação do sexo em discurso foi grandiosamente empreendida pela Igreja a partir do encorajamento às confissões, demonstrando todo o interesse da pastoral cristã em produzir efeitos de domínio e desinteresse no âmbito do desejo de alguns grupos em particular.

Ao passo que esse desinteresse é perceptível na escrita de Blanca Luz, ele somente o é no conteúdo da fala de Pagu. Isso quer dizer que a brasileira fala abertamente sobre a temática sexual, porém sempre partindo de um viés de repulsa à prática. São comuns ao longo de seu texto os relatos sobre sua repugnância ao sexo: “Porque com o amor veio o gosto amargo da repulsa pelo sexual. A aversão a cópula” (GALVÃO, 2005, p. 54); “Percebi então que havia o sexo e repeli” (GALVÃO, 2005, p. 59); “A ideia do sexo me repugnava” (GALVÃO, 2005, p. 141), etc. Destaco ainda a passagem em que se diz avessa às investidas sexuais de Oswald, seu então companheiro:

Oswald mostrou-se demais. E tive-lhe nojo. Nojo e ódio pela decepção que me feria. Senti o ato sexual repousado numa repugnância eterna. Nunca mais poderia suportar Oswald e julguei nunca mais poder suportar o contato masculino. Mudaria de opinião mais tarde, mas, naquele momento, meu amigo⁹⁰, não exagero ao falar de minha aversão pelo homem, tendo até reações estomacais por sentir-me inundada de obscenidades (GALVÃO, 2005, p. 68).

⁸⁹ “‘Yo amo a todas las mujeres hermosas’, me decía. ‘No te extrañes si me enamoro de ti...’. Ximena y yo nos reíamos de las llamadas ‘ocurrencias’ de Vicente” (BRUM, 2004, p. 111).

⁹⁰ Conforme explicitado na Introdução do presente estudo, *Paixão Pagu* foi um texto redigido originalmente como uma longa carta destinada à Geraldo Ferraz, então marido da autora.

No senso comum, Pagu poderia ser considerada uma mulher frígida. Contudo, a falta de interesse pelo sexo ou a chamada frigidez feminina é uma suposta verdade produzida pelo discurso. Essa verdade tem início quando se assume a sexualidade instituída enquanto natureza, sem levar em consideração as singularidades dos seres. Nesse sentido, a postura da mulher em relação ao sexo é sempre subordinada à sexualidade masculina, que é compreendida, em si, como a própria totalidade sexual. De acordo com Irigaray (1985, p. 28), a psicanálise, em geral as teorias freudianas, analisa a vida libidinal da mulher a partir do parâmetro masculino, comparando, inclusive, o clitóris da menina ao pequeno pênis do menino. Na concepção da filósofa, Freud⁹¹ difunde a ideia de que homens e mulheres passam exatamente do mesmo modo pelas primeiras fases libidinais, fases essas que se manifestam na prática da masturbação. Contudo, essa “auto-afeição” primária é compreendida como se fosse um estágio masculino da formação libidinal da mulher. “A garotinha é, portanto, um homenzinho” (IRIGARAY, 1985, p. 25)⁹². Seu clitóris é visto como nada além de um pequeno pênis que jamais será desenvolvido.

Na descrição dos estágios libidinais femininos, Freud ainda tenta dar conta da conceituação de “feminilidade”, que seria um processo no qual é necessário à menina tornar-se uma “mulher normal”, isto é, assumir toda a passividade atribuída ao seu sexo, o que inclui abandonar o clitóris para dar exclusividade à vagina (IRIGARAY, 1985, p. 26). Isso, em si, é uma produção de verdade em discurso. Se tanto o clitóris quanto a vagina – e tantos outros pontos eróticos – podem dar prazer a uma mulher, por que deve haver um domínio de um modo sobre o outro? Parece que há, portanto, uma administração do sexo na mulher. Conseqüentemente, a feminilidade sobre a qual o psicanalista teoriza pode ser caracterizada enquanto uma “repressão mais precoce e mais inflexível das pulsões sexuais e uma inclinação mais acentuada para a passividade” (IRIGARAY, 2017, p. 49). Cria-se, assim, um discurso verdadeiro sobre a sexualidade em geral. É aqui que se encontra o mito de que o homem possui maior apetite sexual, por exemplo. Ou de que a frigidez feminina é resultado de uma suposta “inferioridade sexual de toda mulher” (IRIGARAY, 2017, p. 56).

Considerando a sexualidade enquanto dispositivo, entende-se que o desejo sexual não é algo simplesmente espontâneo ou natural, que acontece em gradações dependentes do gênero

⁹¹ Irigaray admite todo o mérito psicanalítico das teorias freudianas que desestruturaram, em algum momento, a ordem filosófica discursiva. Porém, não pode deixar de criticar a submissão de Freud a essa ordem no tema da sexualidade feminina. Para a autora, o problema de Freud “é que ele não questiona as determinações históricas dos dados de que trata. E, por exemplo, que aceita como norma a sexualidade feminina, tal como ela se apresenta a ele. Interpreta os sofrimentos, os sintomas, as insatisfações das mulheres em função de sua história individual, sem questionar a relação de sua ‘patologia’ com um certo estado da sociedade, da cultura” (IRIGARAY, 2017, p. 83).

⁹² “The little girl is therefore a little man” (IRIGARAY, 1985, p. 25).

do sujeito. Na verdade, muitos teóricos que se dispuseram a estudar a libido humana constataram, a exemplo de H. S. Kaplan (1999), que há nos contatos sexuais um caráter responsivo, isto é, o desejo sexual é uma resposta direta a estímulos sensoriais que, inevitavelmente, levam em conta todo o processo de subjetivação de cada sujeito em separado (BENEDITO, 2014, p. 7; ARRATIA, 2009, p. 27). Por isso, não há como homogeneizar o prazer, ao contrário do que o discurso hegemônico faz parecer. Tal constatação não procura apenas situar as mulheres dentro dessa economia; os próprios homens são estimulados a concentrarem seu prazer em um órgão e em uma maneira específica de utilizá-lo, fato que faz ser o sexo mais um elemento ativo inserido nas relações de poder. Para além disso, o desconhecimento – ou o desinteresse – da sexualidade da mulher, fomentado pelo dispositivo geral da sexualidade que lhe nega o prazer, dificulta a resposta positiva sexual de muitas mulheres que, no final das contas, caem na armadilha da patologização da frigidez feminina, o que as torna, mais uma vez, o fator negativo do sexo em geral. Tanto o silêncio quanto a aversão ao sexo aparecem como resultados de uma economia de relações díspares, marcadas pelo exercício do poder, e que se mantêm no e pelo dispositivo sexual⁹³.

Continuando com as leituras das escritas de si propostas, evidencio, ainda e novamente, a incapacidade dos partidos em ultrapassar a estrutura a qual se opunham. Se a luta social é base da ideologia partidária, então é pressuposto que algo naquilo que serve de suporte ao sistema vigente seja decomposto. Entretanto, não foi o que aconteceu. A lógica da alienação do sujeito feminino em seu sexo, encarnada muitas vezes na sexualização das militantes, foi um dos fatos narrados por Pagu. Percebe-se, pois, um sentido mercadológico quase invisível aos olhos poucos críticos dos integrantes do PCB, assim como relatei alhures e brevemente sobre o espaço da Universidade. Ainda sob as teorias de Irigaray, a dimensão de produto à qual o corpo da mulher se submete nesse contexto é notável. Nas palavras da belga,

assim como, na mercadoria, a utilidade natural se dilui na função da troca, as propriedades do corpo da mulher devem se desvanecer diante do que exige a sua transformação em objeto de circulação entre homens; assim como a mercadoria não dispõe de um espelho que a reflita, a mulher serve de reflexo, de imagem do e para o homem, mas não tem qualidades específicas que sejam próprias. Sua forma valorosa resume-se ao que o homem inscreve na e sobre sua matéria: seu corpo [...] (IRIGARAY, 2017, p. 206).

Tal é, reitero, o processo de sexualização. Em meu caso específico, fui destituída de minhas atribuições intelectuais, sendo reconhecida apenas em assuntos que me constituíam

⁹³ É claro que a sexualidade não é o único mecanismo coercitivo social, porém aparece como um dos mais peremptórios.

enquanto uma mulher sexualizada entre tantos homens. No caso de Pagu, a falta de confiança do partido culminara exatamente no mesmo processo. Duas opções eram possíveis: ou ultrapassava-se as especificidades do corpo da mulher, anulando suas experiências e imputando a ele um valor “universal” baseado na corporalidade masculina, ou assumia-se a sexualização intrínseca ao corpo da mulher. Em resumo, ou se pretendia ser semelhante ao homem, ou acatava-se à sexualização da mulher. Veremos, em Pagu, ambas as coisas acontecerem.

Após sua “proletarização”, a militante sofreu um desvio de útero que a impediu de continuar seu trabalho na fábrica, acontecimento narrado por ela da seguinte maneira: “Querendo terminar logo o serviço, quis carregar um peso grande demais para minhas forças. Ao erguê-lo, senti uma dor aguda e intensa. [...]. Sofrera com o esforço um desvio de útero. Não pude continuar a trabalhar” (GALVÃO, 2005, p. 107). Isso nos faz retornar a duas questões importantes: a primeira, em relação ao trabalho, que em momento algum aparece em Marx como sendo necessariamente braçal, mas os partidos que se diziam anticapitalistas insistiam nessa acepção. De acordo com Eagleton, Marx não julgava ser preciso que alguém exercesse um trabalho braçal para ser considerado membro da classe operária, que era por ele entendida como um agrupamento de pessoas que são obrigadas a “vender a própria força de trabalho ao capital, que padecem sob sua disciplina opressiva e que têm pouco ou nenhum controle sobre suas condições de trabalho” (2012, p. 101). Não é imprescindível, portanto, que se produza uma mercadoria e que se utilize de força física para ser considerado um operário. Até porque, “a palavra ‘produção’ na obra de Marx abrange qualquer atividade autogratiificante: [...] não existe aí qualquer implicação muscular, machista” (EAGLETON, 2012, p. 72). Há muitas atividades nas quais há produção, mas o sistema não as reconhece como produtivas, como é o caso da ocupação doméstica. Pensar o contrário apenas reforça a divisão sexual do trabalho e o funcionamento das instituições capitalistas.

A segunda questão que pode ser apontada diante do ocorrido com Pagu, traz de volta o tema da igualdade e da diferença dentro do movimento feminista, o que nos permitirá discutir melhor os fatos. Precisamos pensar novamente na instituição de modelos masculinos enquanto universais. Por que, para além do que fora exposto sobre a concepção marxiana, Pagu deveria exercer uma atividade que exigisse força física? Será o órgão feminino um empecilho para a liberdade e emancipação profissional da mulher? Ora, é sabido que feministas como Simone de Beauvoir, dada à época, aceitavam esse tipo de interpretação da realidade da luta das mulheres. Como bem lembra Luis Felipe Miguel, em *O segundo sexo* “o horizonte apontado é a adoção de comportamentos idênticos aos dos homens na sociedade atual, na relação com a sexualidade,

com a família ou com *a atividade profissional*” (2014, p. 65, grifo meu). Para isso, as mulheres deveriam negar níveis de experiências próprias em prol de um modelo que não toca suas problemáticas. Com o avanço dos estudos na área, hoje podemos lançar um olhar crítico aprofundado à passagem narrada por Pagu. Por que os trabalhos que exigem força física ou a produtividade baseada no corpo e nas experiências masculinas são parâmetros de trabalho? Outras vivências estão sendo excluídas desse padrão. Miguel continua:

[...] não basta exigir o acesso das mulheres às atividades próprias dos homens. É necessário também redefinir os critérios de valoração que fazem com que algumas atividades (as deles) sejam consideradas mais importantes e mais dignas do que outras (as delas) e que fazem com que algumas formas de comportamento (as deles) sejam vistas como universalizáveis, enquanto outras (as delas) apareçam como inevitavelmente ligadas a uma posição social em particular (2014, p. 65).

Com isso, não é intenção dizer que mulheres não possam trabalhar em fábricas ou carregar pesos, muito menos que todos os homens devam exercer somente esse tipo de trabalho. Chama-se a atenção para a exigência constante em fazer parte de um grupo de trabalho que considera a corporalidade masculina – referente inclusive à uma masculinidade instituída e construída mediante padrões definidos, como o da virilidade – enquanto universal, que não considera, por exemplo, que mulheres possam sofrer um desvio de útero caso passem por uma sobrecarga física. A questão não se concentra em poder ou não exercer as mesmas atividades praticadas por homens, mas sim em que condições as exerceremos, posto termos particularidades que nos diferenciam. Como é dito por Eagleton, “a igualdade genuína não significa tratar todos do mesmo jeito, mas atender às necessidades diferentes de cada um de forma igual. E esse é o tipo de sociedade pela qual ansiava Marx” (2012, p. 66). Nesse sentido, é relevante pensar o porquê de umas atividades não serem consideradas tão produtivas – ou tão “proletarizantes” – quanto outras. É claro que, pelo o que vimos, o PCB parecia nada disso compreender, e acabou, com certa irritabilidade e impaciência, afastando Pagu da participação partidária logo após o ocorrido. Ela, que sempre fez questão de dizer o quanto sua vida era preenchida pelo trabalho no Partido, foi condenada à solidão. Relembra esse episódio: “[...] fiquei sozinha. Algumas noites foram horríveis e me sentia abandonada. Eu, que nunca pensara nas baratas que infestavam o meu quarto, sentia-me esmagada por elas” (GALVÃO, 2005, p. 107). Depois de um tempo, começou a trabalhar mais nos bastidores, intelectualmente, enquanto se recuperava e esperava ansiosamente uma nova chamada para exercer funções mais ativas. Até que, enfim, houve uma convocação:

Disse-me que o P. resolvera novamente me aproveitar, visto nada constar contra mim que pudesse justificar a continuação de meu afastamento. Mas me estava destinado um trabalho de responsabilidade excepcional que me daria a oportunidade definitiva de demonstrar minha sinceridade e meu devotamento à causa dos trabalhadores (GALVÃO, 2005, p. 116).

E assim veio a oferta de ocupar um lugar no Comitê Fantasma, organização anexa ao Partido e que possuía algumas atribuições consideradas de “máxima ilegalidade” (GALVÃO, 2005, p. 116). Tratava-se de um grupo em que não era permitido o debate de ideias ou a discussão acerca dos rumos que as ações partidárias deveriam tomar; a única coisa autorizada era a obediência cega. Por se tratar de um organismo secreto, muitos membros da própria direção do PCB sequer tinham conhecimento de sua existência e, por isso, Pagu sentiu-se lisonjeada com a nova expressão que sua militância adquirira. Seu primeiro trabalho como membro do Comitê foi a busca por um documento no apartamento dos ex-membros Eneida e Villar. Para tanto, precisou dissimular suas intenções e mentir para seus colegas que, apesar de não mais participarem do combate ao seu lado, eram por ela muito queridos. Nesse momento começou a sentir culpa e vergonha por não conseguir ter se mantido íntegra em sua luta. Ela relata:

Lama. Estava no meio da lama, cheirando a podridão. [...]. Sempre pensei em lutar abertamente pela liberdade do proletariado. [...]. Combater lealmente, fiel a um código de honra – sem timidez, hipocrisia, sem mascarar minhas ações. Mas eis-me membro do Comitê Fantasma, obrigada à dissimulação, à intriga, ao fingimento, a toda espécie de maquiavelismo repugnante... (GALVÃO, 2005, p. 117).

Mas os trabalhos posteriores são aqueles que aqui quero destacar. Neles será perceptível a sexualização de uma mulher que foi impedida de exercer uma luta política séria e semelhante a de seus companheiros. Deslegitimação pura de nossa participação pública. Segundo CM11, membro responsável pela designação das atividades do Comitê à Pagu, por trabalhar “direitinho” no caso de Eneida e Villar, agora algo mais difícil lhe seria exigido. Teria que conseguir informações precisas de um ex-membro da organização, e, para isso, deveria se utilizar de qualquer mecanismo à disposição, inclusive seu corpo (GALVÃO, 2005, p. 119). Nesse momento, a solicitação não foi tão explícita. CM11 apenas indicou que, caso Pagu estivesse encontrando muitas dificuldades em extrair as informações que necessitava, poderia se atentar se o homem não possuía nenhum tipo de interesse em sua pessoa. Se acaso percebesse algo, poderia exercer um jogo de sedução para enfim atingir seus objetivos.

Fato é que esse homem, de quem deveria coletar os informes, compreendeu o jogo de Pagu e quis concluir o ato. Deu as informações e quis o corpo da militante como forma de

pagamento. Foi então que toda a repulsa sexual de Pagu reapareceu: “[...] aquelas palavras demasiado vulgares, íntimas e estranhas me repugnaram. Muita bestialidade para um início. Consegui me desvencilhar” (GALVÃO, 2005, p. 121). Impaciente, o homem exigiu que fosse enviada outra pessoa com quem pudesse “negociar”: ““Não quero mais ver você. A menos que você decida anular a resistência”” (GALVÃO, 2005, p. 121). Com as informações coletadas, ainda que sem a conclusão da “transação”, Pagu cumprira mais um desafio e mostrara cada vez mais que o partido poderia nela confiar. CM11 também procurava de toda forma criar um ambiente de confiança recíproca, embora a assediasse veladamente em alguns momentos. Pagu passou a crer, com o tempo, que ele a amava, e que jamais exigiria serviços degradantes. Acreditava que seu companheiro de luta a admirava por mostrar força na participação de uma organização tão significativa, bem como ela o fazia em relação a ele. Na percepção da autora, estava quase em um “estado de deslumbramento” (GALVÃO, 2005, p. 125).

E então ela deveria coletar mais informações e passaportes falsos de um outro homem chamado Ademar. CM11 passou as instruções daquilo que deveria obter e que, aos olhos de Pagu, parecia impossível. Ela aponta: “Claro que não pude evitar uma gargalhada: ‘Você acredita que Ademar poderá me dar todas essas informações? E mesmo se pudesse, você acha que iria falar sobre isto comigo? Comigo?!’” (GALVÃO, 2005, p. 126). A resposta do colega veio acompanhada de um sorriso sarcástico: ““Você não parece inteligente... – e, depois de um silêncio – Na cama, ele dirá tudo. E você terá o que quiser”” (GALVÃO, 2005, p. 126). Dessa vez CM11 era mais direto e propunha que Pagu vendesse seu corpo em troca das informações requeridas. Com isso, o companheiro – e o Partido – desconsiderava qualquer atributo político da militante, qualquer habilidade diplomática que poderia ter e qualquer outra possibilidade de ação que não fosse estreitamente ligada ao seu sexo. Passou-se da exigência em se abstrair o gênero, para a sexualização do mesmo. Compreende-se, pois, que quando o corpo de uma mulher é alienado totalmente em sua função sexual, não se trata mais da existência de uma relação *com ela*; trata-se, na verdade, de exterminá-la, de fazê-la invisível em uma troca comercial que acontece somente entre os agentes. De acordo com Irigaray (2017, p. 207), em casos como esse o corpo da mulher é visto como utilitário, adquirindo valor apenas como intermediário de relações entre outros que não ela. Pagu não deixou de observar esse fato e prontamente recusou o serviço: “[...] eu acho que é exigir demais das mulheres revolucionárias. Eu não sou uma prostituta” (GALVÃO, 2005, p. 126).

A recusa não foi aceita. CM11 tentou convencê-la de que era um trabalho tão conveniente quanto qualquer outro, e que estava o designando a ela justamente por acreditar

em suas capacidades. Há, em sua fala, uma intenção manipulativa: “‘Não se exige isto das mulheres revolucionárias. Exige-se de você, que é uma mulher excepcional’” (GALVÃO, 2005, p. 126). Ele gostaria de fazer parecer, de qualquer maneira, de que se tratava de um trabalho importante, enaltecido e, acima de tudo, revolucionário. Pagu insistiu rejeitando sua prostituição pelo partido:

Não. Eu nunca farei nada disso. Estão todos enganados comigo. Naturalmente, vocês vão atrás dos boatos que correm a meu respeito no mundo burguês. Pensam que uma aventura a mais ou a menos para mim não tem importância nenhuma. Uma mulher de pernas abertas: é o que vocês pensam. Nunca, nunca farei nada disso. Façam de mim o que quiserem. Mandem-me matar, que eu matarei seja quem for, mas abertamente, me responsabilizando por tudo. Mandem-me matar o Getúlio ou o diabo. Mandem-me botar fogo na polícia ou enfrentar o Exército inteiro. Dar tiros na avenida ou ser morta num comício. Mas não tomar parte em palhaçadas ridículas, com o sexo aberto a todo mundo (GALVÃO, 2005, p. 127).

Vivendo em uma época em que o feminismo, em especial na América Latina, ainda engatinhava em seus ganhos, o fato de Pagu possuir uma vida pública ativa fazia com que fosse caricaturada aos olhos alheios. Como bem lembra Augusto de Campos (2014, p. 11), Pagu era apontada apenas como uma “presença trêfega e voluptuosa a incrementar o anedotário do modernismo, envolvida numa aura de escândalo fugaz e leviano”. Não apenas intelectualmente subjugada, mas também politicamente, seu ímpeto em ultrapassar os estereótipos atribuídos ao corpo feminino e ao seu gênero como um todo serviu como justificativa para uma intensa sexualização de sua figura. Suas negativas ou esforços em provar o contrário, em atestar qualidade em quaisquer coisas que poderia fazer – e que não dissessem respeito ao seu corpo sexualizado – seriam inúteis. O sistema e seus membros privilegiados representam o topo da pirâmide dentro das relações de poder, e a partir de diversas formas, sejam sutis ou diretas, tentam manter suas posições hegemônicas e impelir os demais grupos à subalternização. Diante disso, CM11 permaneceu na tentativa de manipulação, porém agora utilizando-se de um tom mais agressivo. Pagu escreve:

CM11 sorria. Sorria como um demônio. E queria me subjugar com a extraordinária calma de seus movimentos, contrastando com minha agitação. [...]. Levantei-me para sair. CM11 segurou-me fortemente.
- Agora a burguesinha quer fazer escândalos. Sente aí e saiba conversar. Se você tem tanto escrúpulo assim pelo sexual, você poderá prescindir dele. [...]. Os membros do Comitê estão obrigados a obedecer e não a dar palpite. Falava-me sem uma ameaça direta, que estava só em seus dedos me apertando o pulso. Lembrei-me ainda dos vilões e gângsteres dos filmes policiais de Hollywood (GALVÃO, 2005, p. 128).

Apelando para as regras do Comitê e para falas e gestos que procuravam desestabilizar Pagu e fazê-la obedecer a uma imposição sobre seu corpo, o membro do Partido exercia determinado poder visando legitimar seu próprio discurso a partir da repressão, dominação e subjugação do Outro⁹⁴. Mesmo assim, encontrou resistência. Diante de mais uma negativa da militante, CM11 então partiu, e, a pedidos da própria Pagu, o partido determinou outras pessoas para intermediar suas relações com o Comitê – o que valeria uma nova tentativa de convencê-la a executar o trabalho exigido. Notável, portanto, é que a deslegitimação da força política das mulheres não parecia ser caso isolado de apenas um ou dois membros do partido, e sim uma triste característica geral do PCB que, em poucos dias, enviou duas mulheres para convencer Pagu da execução dos serviços solicitados, ainda que estes exigissem “um pouco de coqueteria” (GALVÃO, 2005, p. 128). Acabou cedendo, conforme conta:

Eu tinha consciência, sim, de que me estava prostituindo e parecia-me que não era obrigada a isso. Uma palavra só e tudo terminaria ali. Mas eu me deixava levar, sem coragem para reagir. Qualquer coisa me imobilizava e sentia que me deixava arrastar pela impotência. Gritava mentalmente contra minha inutilidade e minha falta de resistência. Ridicularizei intimamente o que queria fazer passar por fatalidade. Eu me deixava arrastar estupidamente e continuei (GALVÃO, 2005, p. 131).

Nas referidas palavras da autora é possível perceber as consequências inevitáveis da manipulação psicológica sofrida durante as tentativas de convencimento do Partido para que se utilizasse do próprio corpo para satisfazer desejos alheios. A impotência que sentia diante do rumo que seu corpo tomava, o descompasso entre o ato e o discernimento, a culpabilidade por estar tão longe de suas crenças; são todos resultados sintomáticos de um investimento contra seu corpo, e, acima de tudo, contra seu psicológico. Destituída de iniciativa por psiquicamente ter sido alvo de uma invalidação de suas capacidades, permaneceu em uma posição degradante que reiterava a noção de mercadoria atribuída ao corpo feminino. Ela, então, transcreve as palavras que ouviu: “Realizaremos um segundo negócio se eu gostar da mercadoria” (GALVÃO, 2005, p. 133). Não havia ali meias palavras ou sutilezas. Ademar fora direto em seu investimento, e o corpo feminino apenas mais um dentre tantos bens de consumo político.

⁹⁴ É aquilo que o feminismo ocidental chama de *gaslighting*. Tal expressão fora retirada do filme *Gaslight* (1944), dirigido por George Cukor, no qual há a referência a uma manipulação psicológica que pretende alterar a percepção de realidade de determinado sujeito, sendo ele, neste caso, uma mulher. Uma explicação mais aprofundada sobre o termo e seus desdobramentos na psicanálise pode ser encontrada no estudo de Calef & Weinshel intitulado *Some clinical consequences of introjection: gaslighting* (1981).

Ser jogada para ser engolida pelo sistema parecia uma piada de mal gosto proferida pelos partidos aos quais as autoras foram vinculadas. O corpo de Blanca Luz também sofrera com as imposições do PCM, embora fossem elas dadas de uma maneira muito adversa da de Pagu, uma vez que a uruguaia nunca trabalhara concretamente em prol dos interesses do partido. Diante da não aceitação de sua integração por parte da associação, bem como com a posterior expulsão de Siqueiros – ocorrida quando este se encontrava preso –, Blanca se viu em um país desconhecido, diante de pessoas que não estariam dispostas a acolhê-la. Foi lançada à solidão e à pobreza, vivendo uma vida totalmente contrária àquela burguesa que a acusavam de experimentar, sofrendo, agora, com a negação e indiferença do partido e de seus membros em relação à sua situação. Interessante é a chamada à realidade palpável que Blanca oferece à Siqueiros em uma das cartas que escreve enquanto este se encontra encarcerado:

Você diz que está feliz por duas coisas: primeiro, porque lhe colocam na mesma cela onde eles mantiveram a mim e a criança detidos como reféns, há três meses atrás, e porque a primeira coisa que você viu foi um retrato seu desenhado por mim na parede. Também porque você cumpriu um dever revolucionário. Tudo bem, mas em nossa casa, desde que você se foi, temos passado a semana com os cinco pesos que deixou, e a criança está convalescente. Ele fica sozinho enquanto eu vou lhe ver, e eu não vejo de onde podemos conseguir uma pequena ajuda econômica (BRUM, 2004, p. 78)⁹⁵.

Nesse sentido, Blanca reflete sobre a necessidade das questões materiais básicas, e, mais além, deixa transparecer a incongruência de um partido que luta pela desigualdade social ao mesmo tempo em que nega ajuda ou suporte a uma mulher, companheira de um membro considerado revolucionário. No trecho, Blanca ainda adverte o próprio Siqueiros para que antes de se preocupar com os deslumbres da paixão ou da luta política, é necessário que se tenha alimento e condições básicas de subsistência. Considero tal olhar excepcionalmente rico no que tange a interpretação das proposições de Marx, tratadas de maneira tão sintética pelos partidos. Com essa noção, Blanca vai de encontro ao princípio marxiano de que para que consigamos fazer história, precisamos garantir “condições de poder viver; de poder comer, beber, vestir-se, alojar-se, etc. A satisfação das necessidades elementares cria necessidades novas e a criação de necessidades novas constitui o primeiro ato da história” (GORENDER, 1998, p. XXV). Nos devaneios de Siqueiros essa realidade não aparecia. Blanca estava ali para lembrá-lo, através

⁹⁵ “Dices estar contento por dos cosas: primero porque te han puesto en la misma celda donde me tuvieron a mí y al niño detenidos en calidad de rehenes, hace tres meses, y porque lo primero que viste fue un retrato tuyo dibujado por mí en la pared. Además, porque has cumplido con un deber re revolucionario. Está bien, pero en nuestra casa, desde que fuiste hemos pasado la semana con los cinco pesos que me dejaste y el niño está convaleciendo. Él queda solito mientras yo voy a verte, y no veo de donde pueda veniros una pequeña ayuda económica” (BRUM, 2004, p. 78).

de suas linhas, aquilo outrora destacado em *A ideologia alemã*: “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência” (MARX; ENGELS, 1998 [1845], p. 20). A alegria do marido preso, que se orgulhava de seus atos revolucionários, não fazia para ela tanto sentido quando olhava para a própria vida preenchida por fome e por um filho doente. Assim, não deixou de se queixar ao companheiro sobre tudo o que vinha sofrendo, nem de perceber que existiam alguns agentes responsáveis, ainda que de forma indireta, pela sua situação. Blanca expõe: “Seu partido não confia em mim e seus amigos não querem me receber” (BRUM, 2004, p. 79)⁹⁶. O senso de comunidade não pôde ser observado no grupo que a rejeitou, e a solidão a devastava cada vez mais.

A uruguaia, porém, não permaneceu inativa durante esse tempo. Ainda que não houvesse uma aceitação do PCM para que ela pudesse exercer atividades vinculadas ao programa partidário, Blanca manteve seus trabalhos intelectuais, conseguindo publicar poemas e artigos de opinião em diversos jornais mexicanos, como o texto *Una gran figura desaparecida: Mariátegui*, no suplemento cultural *El Universal Ilustrado*, em junho de 1930 (PIÑEYRO, 2011, p. 88). A figura do peruano, como pode ser visto, seguiu servindo de estímulo para Blanca continuar sua luta social, na qual empenhava-se independentemente da rejeição que sofrera pela organização mexicana.

Os partidos, diante dos relatos expostos, parecem que constantemente reforçavam a ideia de envolvimento do corpo feminino em uma economia mercadológica. Um de maneira mais evidente, direta, implicando a total sexualização da mulher, outro nem tanto, com poucas ações destinadas a ela diretamente, mas que ainda objetivavam a privação do corpo de qualquer atribuição social. Não existiam justificativas concretas para o rechaço sofrido por Blanca Luz enquanto intelectual e revolucionária que não esbarrassem em seu corpo, em sua aparência, em sua personalidade. Semelhantemente ao que ocorrera com Pagu, a autora uruguaia sofreu uma mistificação de sua figura, que sempre fora coberta por um manto de voluptuosidade extrema (CAMPOS, E., 2010, p. 77). Com isso, ao longo dos anos seus trabalhos foram esquecidos e apenas seus casos pessoais lembrados. Acusada de sedução, não poderia ser revolucionária. Sua existência era apenas como corpo sexualizado.

Por conta desses e de outros fatores, os relacionamentos íntimos de Pagu e Blanca Luz se apresentaram também como campos de luta e poder que envolveram o dispositivo da

⁹⁶ “Tu partido no me tiene confianza, y tus amigos no quieren recibirme” (BRUM, 2004, p. 79).

sexualidade. A noção de propriedade privada, por exemplo, foi adicionada, com o advento da sociedade de classes, ao mesmo dispositivo. De acordo com as postulações de Friedrich Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1984, p. 181-182), no momento em que houve um desenvolvimento nos mais diversos ramos de produção – agricultura, criação de gado, etc. –, uma nova divisão do trabalho surgiu, tornando todo produto propriedade do homem e inferiorizando os resultados do trabalho doméstico, o qual era exercido por grande parte das mulheres nas comunidades anteriores⁹⁷. Assim, “a divisão do trabalho na família havia sido a base para a distribuição da propriedade entre o homem e a mulher” (ENGELS, 1984, p. 182), tornando o homem, enquanto único possível proprietário, o núcleo familiar. Seu poder absoluto foi se consolidando através de determinados meios que subjogavam as vivências femininas, ao mesmo tempo em que instituiu a família monogâmica. Objetificado, o corpo feminino tornou-se mais uma propriedade, mais um objeto a ser absorvido pelo sistema que reduz a experiência humana ao valor de mercado. Conforme destaca Marx,

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. [...]. O lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter* (MARX, 2008 [1932], p. 108).

No contexto da América Latina, a compreensão da dimensão social das proposições marxianas sempre foram ocultadas por “uma cultura política muito mais político-cêntrica do que sociocêntrica” (PORTANTIERO, 1989, p. 337). Desde as proposições de Mariátegui, quem efetuou uma leitura eficaz da pauta colonial, houve uma dificuldade dos demais estudiosos e teóricos em se utilizar dos escritos de Marx em resposta aos impasses específicos da sociedade latino-americana, formada a partir da perspectiva colonialista que, ao mesmo tempo em que incorporava diferentes culturas como a europeia, a indígena e a africana, tratava de estabelecer uma relação hierárquica na qual a primeira subjogava todas as outras. Dessa forma, as questões relacionadas à propriedade privada em um nível interpessoal surgiram de maneira variada em

⁹⁷ Na explicação de Goldman (2014, p. 31), “uma vez que o trabalho humano começou a produzir excedente sobre os custos de sua manutenção, a escravidão surgiu. Os homens, que sempre dominaram os instrumentos de produção, substituíram seus arcos e flechas por gado e escravos. Porém, um homem ainda era incapaz de transferir propriedade para seus filhos. Ao morrer, sua propriedade voltava para seus irmãos e irmãs ou para os filhos de suas irmãs. O desenvolvimento da propriedade privada exigia que o ‘direito materno’ fosse abolido. A prole masculina permanecia com seus próprios gens, e a prole feminina se deslocava para os gens do pai. A paternidade era garantida pela imposição da fidelidade das mulheres. A monogamia para as mulheres substituiu a família de casais flexíveis. O homem assumiu o controle da casa e ‘a mulher foi degradada e reduzida à servidão’”.

nossa região. Não foi apenas diante do simples desenvolvimento nos ramos de produção que houve, por aqui, uma nova divisão sexual do trabalho. Foi através de uma imposição violenta, intolerante e ideológica de dominação étnica, racial e cultural que se estabeleceu uma divisão do trabalho colonial, em que notadamente a mulher passa a ocupar um lugar de dupla inferiorização. É importante compreendermos que a ideia de família cristã, trazida por espanhóis e portugueses, exerceu papel crucial para a empresa da colonização, fomentando a pregação evangélica e agindo como um mecanismo de reprodução social das metrópoles. Sem uma noção das próprias particularidades, a América Latina permaneceu presa ao “fatalismo de suas origens: sem poder ser a Europa, não pôde tampouco ser a anti-Europa” (PORTANTIERO, 1989, p. 335), observando prosperar, portanto, o modelo da família ocidental – cristã, nuclear e patriarcal –, ainda que sua realidade não correspondesse aos preceitos essenciais por ele exigidos. Em consequência disso, veremos que, a exemplo dos partidos, os homens com os quais Pagu e Blanca Luz se relacionaram dissociavam a luta política de seus contatos sociais, permanecendo em superficialidades teóricas que não os auxiliavam a se constituírem enquanto sujeitos políticos complexos.

Consideremos, pois, a atitude de Siqueiros em dizer-se revolucionário ao mesmo tempo em que enxergava o corpo de Blanca Luz como sua propriedade. Há, aqui, a impossibilidade de superação do patriarcalismo⁹⁸, fato que impede uma luta social justa e plena. Já nas cartas que escrevia ao companheiro encarcerado – as quais se encontram compiladas em *Mi Vida* –, a uruguaia expunha sua insatisfação no que concerne à possessividade do marido, materializada em brigas motivadas por ciúmes: “[...] isso em relação ao seu ciúme. E no que se refere à sua maneira injusta de me tratar, vou lhe dizer que estou profundamente aborrecida e decepcionada” (BRUM, 2004, p. 88)⁹⁹. Não é intenção aqui discutir se o ciúme é ou não algo intrínseco ao humano, e sim que, a partir da instituição do modelo familiar monogâmico centralizado na figura masculina – que, como foi dito, prosperou enquanto mais um mecanismo de colonização –, o ciúme passou a ser uma barreira para a constituição de relações sexuais sem entraves e para o exercício de uma vida em comunidade (ENGELS, 1984, p. 35-36). Ademais, o resultado da intolerância gerada pelos ciúmes é a dominação do outro, dominação esta que depende de uma violência – física, moral e/ou psicológica – experienciada por Blanca Luz durante o casamento

⁹⁸ Segundo Francesca Gargallo (2006, p. 116), o patriarcado latino-americano adquire feições próprias que abarcam problemas tais como o machismo, a dominação étnica, a sujeição sexual, o desemprego social, a paternidade ausente, porém sempre desejada e dominante, etc.

⁹⁹ “[...] Eso em cuanto a tus celos. Y en lo que se refiera a tu manera injusta de tratarme, te diré que estoy profundamente seria y desencantada” (BRUM, 2004, p. 88).

que manteve com o muralista. Não é claro quando as agressões se iniciaram, nem por quanto tempo duraram, entretanto, é após a soltura de Siqueiros que a situação se torna insuportável, levando a autora a desejar separar-se e regressar ao seu país de nascimento. Ela relata:

Era então embaixador do Uruguai no México o poeta Angel Falcó, a quem eu havia informado sobre o que estava acontecendo com o pintor. Falcó era amigo de minha família e se importava tanto com isso que conseguiu abrigar-me na embaixada, a fim de me proteger da violência de David... Mas era melhor não ter feito isso, porque a fúria de David aumentou, ameaçando por telefone o embaixador. Como Falcó era amigo de Siqueiros, ele lhe pintou um retrato esplêndido, e tudo foi finalmente arranjado. Mas eu não esqueceria e nem perdoaria esta ação embaraçosa. Era necessário retornar à América do Sul, ao Uruguai, ao seio da família. Você precisa se separar daquilo que se transformou em tormento. Minha vocação como escritora foi extinta; Siqueiros me absorveu de tal maneira que eu mal conseguia respirar (BRUM, 2004, p. 102-103, tradução nossa¹⁰⁰).

O último livro publicado por Blanca, *Penitenciaría – Niño perdido*, data de 1931, quando ainda estava no México. Tal obra reúne todas as cartas enviadas por ela ao companheiro na prisão. Depois, houve um hiato de pelo menos um ano em suas publicações, período em que se encontra submersa na difícil relação que mantinha com Siqueiros, bem como ela própria descreve. Neste tempo, passam a morar na cidade de Taxco, no México e, logo depois, rumam para os Estados Unidos a fim de cumprirem uma agenda de exposições do muralista (PIÑEYRO, 2011, p. 89-90). Voltam ao México e se instalam na Cidade do México, local onde acontece o episódio narrado por Blanca Luz no trecho destacado anteriormente. Durante esse período, o relacionamento se deteriora.

Entretanto, mesmo diante da ocorrência, o casal permaneceu mantendo relações por algum tempo. Como já fora inferido em outro ponto do estudo, é psicologicamente difícil desligar-se de uma forma de poder que é exercida sobre nós e, por isso, compreende-se o porquê de tantas mulheres violentadas, física e/ou psicologicamente, permanecerem na companhia de seus agressores. É, inclusive, de semelhante maneira que se dá a dificuldade em se desfazer do inconsciente colonial que faz reverberar comportamentos impostos pelos exploradores. Siqueiros e Blanca Luz não foram exceções. Da parte dela, precisava reconstruir-se, apropriar-

¹⁰⁰ “Entonces era embajador del Uruguay en México, el poeta Angel Falcó, a quien yo había informado de lo que ocurría con el pintor. Falcó era amigo de mi familia y se preocupó tanto por esto, que llegó a alojarme en la embajada, con el fin de protegerme de la violencia de David... Pero más valió no haberlo hecho, pues la furia de David aumentó, amenazando por teléfono al embajador. Como Falcó era amigo de Siqueiros, incluso éste le había pintado un espléndido retrato, todo se arregló al fin. Pero yo no olvidaría, ni perdonaría esta acción bochornosa. Había que regresar a Sudamérica, al Uruguay, al seno de la familia. Había que desligarse de lo que había convertido en tormento. Mi vocación de escritora se había extinguido; Siqueiros me absorbía de tal manera que apenas podía respirar” (BRUM, 2004, p. 102-103).

se de si novamente para então abandonar sua situação de submissão dentro do relacionamento. Por isso, talvez, desejava tanto regressar à sua terra natal. Somando-se à sua vontade de partir rumo ao Uruguai veio a perseguição política sofrida por Siqueiros no México, fazendo com que ambos decidissem passar um tempo em Montevideu e, mais tarde, em Buenos Aires (BRUM, 2004, p. 103). Antes, ainda convenceu o marido de que a vivência intelectual e artística na América Sul poderia ser benéfica a ele. No fundo, pensava em estar em um lugar conhecido para sentir-se segura e, enfim, solicitar a separação. Sobre isso, Blanca considera:

Consegui entusiasmarlo com a ideia de grandes exposições e conferências em Buenos Aires e em Montevideu, de sua pintura muralista se desenvolvendo no Rio da Prata, da importante vida intelectual desses povos; de tudo o que excitou sua paixão como artista, consegui arrastá-lo para aquele mundo que era meu verdadeiro mundo, já que na sombra dos meus eu haveria de encontrar a proteção definitiva. E assim foi.

Em Buenos Aires me livreí de seu terrível vínculo [...] (BRUM, 2004, p. 103)¹⁰¹

Antes que desembarcassem em Buenos Aires, o casal optou por passar um tempo na capital uruguaia, onde chegaram em fevereiro de 1933. Lá, Blanca Luz pôde finalmente recuperar sua influência enquanto artista e revolucionária, agitando os círculos intelectuais do país – um exemplo foi a assunção da direção da revista *Aportación*, órgão difusor da Confederação de Trabalhadores Intelectuais do Uruguai (PIÑEYRO, 2011, p. 103). Aos poucos, sua auto-estima foi se reestabelecendo, visto que “tinha nome próprio no Uruguai e já não era a esposa dócil que se deixava vestir de índia” (CAMPOS, E., 2010, p. 98). O corpo subjugado começou, pois, a recuperar significado para si próprio, se opondo a simples noção de valorização atribuída a uma mercadoria, a uma propriedade privada. É claro que todo esse movimento de emancipação faria com que Siqueiros tivesse uma reação brusca, violentamente tateando pela recuperação de sua dominação absoluta. Contudo, em *Mi Vida* a autora prefere não narrar em pormenores essa etapa de sua vida, declarando apenas toda frustração que seu casamento gerava naquele tempo (BRUM, 2004, p. 103). Logo, para darmos certa continuidade em nossa análise, aqui optamos por seguir os passos expostos no estudo de Alberto Piñeyro, *Blanca Luz Brum, una vida sin fronteras* (2011).

¹⁰¹ “Logré entusiasmarlo con la idea de grandes exposiciones y conferencias en Buenos Aires y Montevideo, de su pintura mural desarrollándola en el Río de la Plata, de la importante vida intelectual de esos pueblos; de todo aquello que excitara su pasión de artista, logrando arrastrarlo a aquel mundo que era mi verdadero mundo, ya que a la sombra de los míos había de encontrar la protección definitiva. Y así fue. En Buenos Aires me desligué de su terrible atadura [...]” (BRUM, 2004, p. 103).

Piñeyro considera que Siqueiros aproveitava todo o prestígio que conquistara com suas pinturas para promover discursos revolucionários em toda exposição de arte que fazia no Uruguai. Foi, após alguns meses, chamado à Buenos Aires para a realização de uma conferência, mas Blanca preferiu permanecer em Montevideú e não acompanhar o artista. Parece terem sido as agressões e a não admissão dessas práticas por parte do cônjuge o motivo de a autora não desejar acompanhá-lo. Há uma carta dessa época – redigida por Siqueiros e endereçada à Blanca Luz – na qual pode-se perceber o menosprezo que o muralista sentia em relação às reclamações da esposa quanto às agressões motivadas pelos ciúmes:

Não fale comigo sobre ciúmes porque você sabe que eu não sou um bobinho apaixonado para perder tempo com essas coisas. Quando eu me apaixono, faço bem e por muito tempo, como você sabe, minha querida velhinha de 25 anos (SIQUEIROS *apud* PIÑEYRO, 2011, p. 113)¹⁰².

Tal carta fora escrita enquanto Siqueiros estava em Buenos Aires e Blanca em Montevideú. Não demorou muito para que o muralista pedisse para que ela o encontrasse na capital argentina, convite o qual, com relutância, acabou aceitando. Lá, Siqueiros mergulhava em um novo empreendimento artístico, o *Ejercicio plástico* (1933), mural em que aparece a representação de uma mulher nua, supostamente pintada a partir de fotos de Blanca Luz (PIÑEYRO, 2011, p. 121). Conhecida como uma das únicas obras de Siqueiros em que o tema do proletariado não é central, *Ejercicio plástico* fora produzido no subsolo da mansão de Natalio Botana, dono do jornal argentino *Crítica*, que chegou a ser um dos jornais mais importantes do país. Antes, Siqueiros tentara pintar em um local público, mas as divergências que possuía com o governo fizeram com que obtivesse diversas negativas, levando-o a aceitar o convite feito por Botana para que pintasse em seu porão. Ainda nessa época, Blanca retomou suas atividades de escritora, publicando, em Buenos Aires, o livro *Atmósfera arriba, veinte poemas* (1933). Ficara hospedada junto ao marido na mansão onde ele trabalhava, conhecida como Los Granados. Segundo Piñeyro, nesse momento separou-se de Siqueiros e iniciou um romance com Botana:

A permanência de Blanca Luz e Siqueiros em Los Granados deixou, além do mural, outras derivações. Botana, determinado a se separar de sua mulher Salvadora Medina Onrubia, uma anarquista, poeta e viciada em drogas, e Blanca Luz, cansada dos ciúmes e das agressões do artista, iniciaram um breve romance. Siqueiros, logo depois de terminar o mural, retomou suas atividades

¹⁰² “No me hables de celos pues tú sabes que yo no soy compadrito enamorado para perder el tiempo en esas cosas. Cuando me enamoro lo hago bien y por largo tiempo, como lo sabes tú mi querida viejita de 25 años” (SIQUEIROS *apud* PIÑEYRO, 2011, p. 113).

políticas, pelas quais foi expulso da Argentina em dezembro de 1933 (PIÑEYRO, 2011, p.103)¹⁰³.

O casamento entre a escritora e o muralista mexicano chega, desta forma, ao fim. Em *Mi Vida*, Blanca Luz considera a separação da seguinte maneira: “Seu caminho e o meu eram distintos. [...]. Ele havia frustrado uma bela etapa da minha vida” (BRUM, 2004, p. 103)¹⁰⁴. Apesar de inúmeras vezes reconhecer a genialidade de Siqueiros enquanto artista, percebeu o quanto o relacionamento que estabelecera com ele fora tóxico. A partir dali, termina sua conexão com um homem que, apesar de ser um conhecido revolucionário, a tratava com sentimento de posse e violência.

Em relação à Pagu, a questão do casamento e da supressão da experiência e da posição da mulher perante os relacionamentos deu-se de maneira totalmente adversa. Oswald de Andrade parecia conhecer e concordar com os preceitos pressupostos por Engels de que a monogamia era mais um dos suportes do sistema do capital, e, embora mantivesse relações com Pagu, não se abstinha de manter com outras mulheres. Todavia, foi exatamente com esse comportamento aparentemente libertador que a militante sofreu as violências não físicas, mas psicológicas, de sua conexão com o antropofagista. Desde o princípio de sua narrativa questiona os sentimentos de Oswald, evidenciando que sentia certa objetificação de si por parte de seu companheiro. Pagu salienta:

Sabia que Oswald não me amava. Ele tinha por mim o entusiasmo que se tem pela vivacidade ou por uma canalhice bem-feita. Ele admirava minha coragem destrutiva, a minha personalidade aparente. Procurava em mim o que outras mulheres não possuíam. Por isso mesmo, sempre procurou alimentar minhas tendências que podiam provocar reações estranhas, aproveitando minhas necessidades combativas com deturpações de movimento. Oswald não tinha nenhum pudor no gozo de detentor de objetos raros (GALVÃO, 2005, p. 63).

Comparando-se a um objeto raro, Pagu compreendia ser mais um corpo feminino a compor a coleção de Oswald. Mas se os escritos revolucionários incitavam a desconstrução da monogamia, por que a militante não se sentia satisfeita com a experiência de “amor livre” proposta por seu companheiro? Ora, a liberdade era uma coisa que estava muito distante

¹⁰³ “La estadía de Blanca Luz y Siqueiros en Los Granados dejó, además del mural, otras derivaciones. Botana, decidido a separarse de su esposa Salvadora Medina Onrubia, anarquista, poetisa y drogadicta, y Blanca Luz, cansada de los celos y agresiones del artista, iniciaron un corto romance. Siqueiros, luego de finalizado el mural, retomó sus actividades políticas por lo cual fue expulsado de Argentina en diciembre de 1933” (PIÑEYRO, 2011, p. 103).

¹⁰⁴ “Su camino y el mío eran distintos. [...]. Él había frustrado una hermosa etapa de mi vida” (BRUM, 2004, p. 103).

daquela prática, que, a bem da verdade, apenas reduzia as propostas socialistas em relação à superação da forma familiar tal qual a concebemos (LESSA, 2012, p. 10). Esse tipo de relacionamento pode ser compreendido apenas como uma expressão diversa de um mesmo problema: o patriarcalismo – ou, em outros termos, a dominação masculina. É o que pode ser observado no trecho abaixo, no qual Pagu destaca as aventuras sexuais de Oswald em busca de meninas virgens¹⁰⁵:

Chegamos em casa. Cheia de emoção, estive ao lado de Oswald, esperando que ele terminasse um artigo para eu passar à máquina. Justamente quando estava terminando de datilografar, Oswald me falou que tinha marcado um encontro com Lelia. “É uma aventura que me interessa. Quero ver se a garota é virgem. Apenas curiosidade sexual”. Ocultei o choque tremendo que essas palavras produziram. Tínhamos decidido pela liberdade absoluta pautando nossa vida. Era preciso que eu soubesse respeitar essa liberdade. Sentia o meu carinho atacado violentamente, mas havia a imensa gratidão pela brutalidade da franqueza. Ainda hoje o meu agradecimento vai para o homem que nunca me ofendeu com a piedade (GALVÃO, 2005, p. 63).

Nota-se que Pagu sentia-se recuada em expor seu ponto de vista, evidenciando que a liberdade de um não era a mesma para o outro, ainda que nela pudessem ser considerados os significantes da militante e da mulher livre. Era comum identificar nos debates acerca do “amor livre” determinados comportamentos que visavam tão somente uma intensa troca de parcerias sexuais e, ademais, uma negação em assumir responsabilidades para com outra pessoa. Para além disso, “quando as mulheres protestavam contra esse tratamento, os homens as acusavam de ‘burguesas’ ou ‘ciumentas’ – em outras palavras, não eram dignas de ideais progressistas” (GOLDMAN, 2014, p. 7). Mais uma vez, o discurso da mulher era deslegitimado e sua percepção de mundo ignorada. Pagu acostumou-se a se calar, a aceitar os casos de Oswald sem dar qualquer palpite; acreditava na real intenção revolucionária de tudo aquilo. Ela descreve:

Cheguei ao quarto de Oswald. Não havia ninguém. Um criado do hotel me indicou outro quarto. Bati. Oswald estava com uma mulher. Mandou-me entrar. Apresentou-me a ela como sua noiva. Falou de nosso casamento no dia imediato. Uma noiva moderna e liberal capaz de compreender e aceitar a liberdade sexual. Eu aceitei, mas não compreendi. [...]. Mas fingi compreender. A intoxicação amoral já impedia minha naturalidade. O medo do ciúme exposto. A falta de coragem da debilidade provocou a primeira atitude falsa, um sorriso complacente para as primeiras decepções. Tomamos café juntos, os três. A mulher, surpreendida no início, acalmou-se. E coloquei no alicerce da vida que íamos construir a primeira estaca de simulação. Eu me

¹⁰⁵ No capítulo primeiro foi discutida a questão da virgindade perante o sistema mercadológico que absorve nossos corpos.

dispus a lutar contra os preconceitos de posse exclusiva (GALVÃO, 2005, p. 62).

Na escrita de Pagu é possível perceber como produz seu relato de si enquanto uma reflexão teórica, oferecendo certo relato social que evidencia que fora interpelada na medida em que interpela a leitora e o leitor. Somos convidados a formularmos uma visão crítica acerca das exposições feitas pela autora que, com destreza, apresenta o social atuante como elemento de sua escrita. Quer dizer, não apenas os lugares ou manifestações de atitudes de grupo ou de classe são expostas em sua obra; ela possibilita a geração de discussões a partir de determinados assuntos sociais. Nesse sentido, podemos refletir um pouco mais acerca das relações de poder que se abrem nos relacionamentos amorosos, os quais emergem em uma formação social marcadamente capitalista e patriarcal. Não é que Pagu possa sentir ciúmes de Oswald enquanto Siqueiros estaria proibido de sustentar o mesmo sentimento no que tange Blanca Luz. Trata-se precisamente do caso contrário. Em uma sociedade construída a partir de preceitos colonialistas que perduram ao longo dos anos e que destacam o princípio basilar da propriedade privada, é socialmente aceitável que um homem revolucionário externar seus ciúmes sem existir a possibilidade de que sua ideologia política, ainda que de esquerda, seja questionada¹⁰⁶. A mulher, ao contrário, deve-se manter fiel às maiores características atribuídas a seu gênero dentro do sistema que a oprime, como a tolerância e a condescendência. Seu ímpeto revolucionário pode ser questionado a qualquer momento, posto que nunca é considerado sério e concreto aos olhos dos demais, nem mesmo daqueles que se dizem ser seus companheiros. Outrossim, não é a abolição dos compromissos e do respeito às necessidades alheias que teóricos como Engels e Marx propunham. A monogamia compulsória deveria ser abandonada e, com ela, a falta de comprometimento com os interesses dos outros e a primazia das vontades do homem nas relações. Assim, propõe-se que

as relações amorosas devam ser pautadas apenas e tão somente pelas decisões livres, emancipadas, das pessoas. Para isso, [...] é preciso superar a sociedade de classes com tudo o que ela implica: o Estado, a violência, a miséria, a exploração do homem pelo homem, as guerras, a propriedade privada, a destruição ecológica... e o patriarcalismo (LESSA, 2012, p. 11).

A partir dessas considerações, percebe-se que as relações interpessoais, inclusive as de cunho afetivo-sexual, atuam enquanto instâncias de legitimação do dispositivo da sexualidade que produz verdades acerca do modo de ser da mulher. Ao longo deste capítulo vimos que a

¹⁰⁶ Saliento, novamente, que essa dissociação entre comportamento social e ideologia política econômica é considerada uma característica da cultura política latino-americana.

frigidez, a prostituição e a concessão às vontades de outrem foram parte dessas verdades, ao mesmo tempo em que pudemos pô-las em tensão a partir da leitura dos escritos das artistas. Assim, as palavras dessas mulheres agem politicamente porque desmistificam suas próprias figuras, e, para além, também desconstroem a feminilidade instituída a partir da retomada de seus lugares de fala, rompendo estereótipos pré-determinados que não condizem com suas reais experiências. Nessa perspectiva, a utilização de um gênero literário mais pessoal, tal qual o é a escrita de si, desenha ainda o desejo em ultrapassar a própria sexualização do discurso que se atrela ao campo literário, já que nele há um funcionamento específico das relações de poder que, análogo aos relacionamentos pessoais, cria verdades acerca daquilo que mulheres devem ou podem escrever, como se existisse uma “forma adequada de expressão feminina” (SOIHET, 1997, p 29). Além da coragem em tomar a palavra para si, desafiando as verdades sociais impostas sobre suas personalidades, sobre outras personalidades divinizadas pela crítica, e até mesmo sobre as ideologias políticas em voga, Pagu e Blanca Luz também assumiram suas posturas enquanto intelectuais latino-americanas, evidenciando que não se resumiam em seus corpos, que não se reduziam a seus gêneros, e que a escrita poderia, no compasso da vida, lhes oferecer esse espaço de reflexão e interlocução, uma interpelação da própria vida. É exatamente essa bravura política substancializada em literatura que terá destaque no próximo e último capítulo.

3. PAIXÃO PAGU, MI VIDA E A CORAGEM DA VERDADE

Neste último momento, é meu objetivo discutir a dimensão política da literatura de si produzida pelas artistas as quais damos destaque: Pagu e Blanca Luz. Pretende-se evidenciar suas práticas discursivas confrontando-as com a ordem falocêntrica do discurso, baseada na construção de supostas verdades acerca das subjetividades das mulheres, aqui, latino-americanas. Quero então redescobrir seus textos para além de análises normativas, para além daquilo que parece tão óbvio sobre elas. Mistificadas pelo imaginário político que repudia a presença e a participação ativa das mulheres, tiveram suas figuras lembradas, ao longo dos anos, como amantes e musas. Porém, quando tomamos a palavra e assumimos o controle da narrativa de nossa própria vida em um relato si, podemos ressignificar a nós mesmas. O que existe em nós é coragem, é luta, é resistência. É a nossa verdade, são as nossas experiências. E a coragem da verdade que a fizeram narrar suas vidas em tempos tão difíceis para as mulheres quanto o era o início do século passado, é a mesma coragem que me faz hoje resgatá-las em mim, em meu texto, em tempos novamente tão difíceis para nós.

3.1 O campo literário e a luta das mulheres

Ao chegar, enfim, a este ponto da dissertação, compreende-se a complexidade desmesurada existente no processo de formação do sujeito mulher. Seguindo na esteira de Foucault (1995, p. 235), consideramos as práticas históricas que estabelecem as relações de poder e os discursos supostamente verdadeiros que devem ser reconhecidos pelo sujeito em construção. Nesse sentido, a existência do sujeito dependerá diretamente deste reconhecimento. Destaca-se, então, a sujeição, que, conforme explicita Butler, “explora o desejo de existência, sendo a existência sempre outorgada de outro lugar” (2017c, p. 30). Conforme fora argumentado no capítulo anterior, a sujeição exprime a ambivalência contida no processo de constituição do sujeito, já que para nos tornarmos sujeitos, encontramos-nos sujeitos a um emaranhado de poderes históricos e sociais que se dão em rede, de formas entrelaçadas.

Todo esse percurso teórico contribuiu para que, através da análise exercida das produções de Pagu e Blanca Luz, fosse possível perceber que os poderes aos quais mulheres latino-americanas encontram-se sujeitas são notadamente violentos e agem processualmente tanto a nível físico quanto psicológico com o intuito de as manterem em estado de extrema submissão sistêmica. Se, como lemos em Butler (2017c, p. 23), é desde a reiteração desses

poderes que podemos nos escapar, a ele nos opor e formarmos uma frente de resistência – que, no final das contas, o modificará –, como, precisamente, isso pode ser feito? Me parece que a reflexividade de si, substancializada em uma escrita pessoal que não suprime particularidades, mas que, ao contrário, ultrapassa estereótipos e se encoraja diante da ordem, apresenta-se enquanto luta política. Os relatos de si aqui observados interpelaram as próprias mulheres que os escreveram, ao mesmo tempo em que interpelam a consciência e a ação de suas leitoras e leitores. Assim, a reiteração dos poderes que as formam sujeitos reconhecíveis na malha social é aquilo que as farão atuar politicamente para além destes poderes. O que quero explicitar, pois, é que não apenas as vidas das militantes as quais escolhi pesquisar são vidas ativas dentro da conjuntura política latino-americana; suas produções literárias, em especial aquelas que as reconstroem socialmente são, da mesma maneira, práticas políticas que desmontam a crença de que mulheres devem ser mantidas à margem das questões públicas de seus países, revelando estruturas que precisam ser desmanteladas se quisermos, de fato, revolucionar o sistema. Seus relatos exprimem força de combate ao denunciarem os mecanismos que procuram deslegitimar suas causas, oferecendo às leitoras e leitores uma crítica contundente à história de nossa sociedade. É através da rememoração dessas experiências que podemos enxergar erros e acertos e, finalmente, vislumbrar possibilidades de ações futuras.

Ainda é significativo especificar os campos de atuação dos poderes específicos os quais nos referimos ao longo de toda a extensão do trabalho, a saber, o campo político e o campo literário. Como esses campos convergem e quais mecanismos os instituem é investigação de suma importância para que se possa compreender através de qual maneira a produção de transformações efetivas dentro dos mesmos é exequível. A ideia é que se perceba os dispositivos que garantem seus funcionamentos, com especial atenção ao contexto da América Latina e à situação das mulheres nesses espaços, para que, assim, possamos considerar os discursos produzidos acerca das artistas aqui evidenciadas. Será notório que tais discursos foram, em sua maioria, baseados em uma estrutura intrínseca à formação e manutenção dos campos, e, por isso, entram em conflito com o exercício de Pagu e Blanca Luz no momento da reivindicação de seus lugares de fala. Apenas levando em conta suas próprias produções enquanto escritoras, e não apenas aquilo que a crítica tradicionalista diz sobre elas, é que se consegue transgredir as ações que habitam os campos desde seus primórdios, emancipando, ressaltando e reconhecendo a mulher latino-americana enquanto intelectual, artista e figura política.

Na concepção de Bourdieu (2005, p. 15), não há como compreender o funcionamento de determinado campo se não for tomado conhecimento prévio sobre sua gênese. Munidos desse conhecimento, nos tornamos mais capazes de propor meios de subversão à ordem que se perpetua nas estruturas dos campos. Considerando o apagamento das figuras femininas tanto no campo político quanto no campo literário, é necessário que se conceba os mecanismos pelos quais as mulheres foram afastadas desses campos a fim de presumir outros que sirvam de escape a essa condição e que garantam a ascensão de suas participações nesses mesmos espaços. No curso da presente dissertação, procuramos traçar uma linha materialista-histórica – se assim pudermos chamá-la – a qual permitiu, a partir da leitura dos escritos das próprias autoras, o entendimento da construção, desenvolvimento e ação do campo político na América Latina, evidenciando as ideologias mais à esquerda interseccionadas à questão da participação ativa das mulheres nos partidos, notadamente os Partidos Comunistas. Destarte, falta ainda correlacionar tais temas com o campo artístico/literário que, apesar de se mostrar relativamente autônomo no percurso de sua história, comporta paridades com o âmbito social e, da mesma forma – e de uma maneira muito mais pungente nos países latino-americanos –, mantém ininterrupto diálogo com o campo político.

Vimos alhures que o início do século XX foi decisivo para as revoluções políticas, filosóficas e artísticas em todo o mundo. É considerável que o progresso do campo literário tenha correspondido a todas as mudanças ocorridas no período, porém, suas ligações são anteriores a ele. Sabe-se que a imbricação dos campos político, social, intelectual e artístico se dá significativamente a partir do avanço do sistema do capital, o qual garante primazia ao valor monetário. Nesse sentido, o surgimento da figura do burguês e mesmo a anterior exigência de certa subordinação estrutural dos artistas – observada na cultura dos Salões na Europa –, são precisamente os movimentos que permitem e instituem a consolidação do campo artístico enquanto um campo de poder (BOURDIEU, 2005, p. 66). Nesse campo existirá uma luta por legitimação entre grupos que são determinados, em certa medida, por suas condições externas, sinalizando que quando da construção do campo literário, as posições internas possuíam estreita ligação com as posições dos escritores no campo social. Isso significa que

em um campo ainda em via de constituição, as posições internas devem em primeiro lugar ser compreendidas como umas tantas especificações da posição genérica dos escritores (ou do campo literário) no campo do poder ou, se se quiser, como umas tantas formas particulares da relação que se instaura objetivamente entre os escritores em seu conjunto e os poderes temporais (BOURDIEU, 2005, p. 89).

Apesar da criação, dentro do próprio campo literário, de um movimento de autonomização que gerou normas particulares de funcionamento, as posições ocupadas pelos escritores no campo social tendiam a se repetirem no campo em construção. Em outras palavras, “estando mais ou menos igualmente providos de capital econômico e de capital cultural, os escritores saídos das posições centrais no seio do campo de poder [...] parecem predispostos a ocupar uma posição homóloga no campo literário” (BOURDIEU, 2005, p. 105-106). Tal fenômeno ocorre, deve-se observar, principalmente quando da fase de construção do campo, o que revelará o caráter político contido em sua própria formação. A relação do campo literário com o campo de poder, então, tornar-se-á cada vez mais compreensível na medida em que for possível perceber que as práticas literárias e o reconhecimento do trabalho dos escritores – e dos artistas em geral – se explicam justamente através de uma análise do campo do poder. É, pois, dentro dele que o próprio campo literário será concebido como uma entre tantas posições; um grupo que luta com outros por sua legitimação e que, via de regra, ocupa um lugar de dominado. Na explicação de Bourdieu,

o campo do poder é o espaço das relações de força entre agentes ou instituições que têm em comum possuir o capital necessário para ocupar posições dominantes nos diferentes campos (econômico ou cultural, especialmente). Ele é o lugar de lutas entre detentores de poderes (ou de espécies de capital) diferentes que, como as lutas simbólicas entre os artistas e os “burgueses” do século XIX, têm por aposta a transformação ou a conservação do valor relativo das diferentes espécies de capital que determina, ele próprio, a cada momento, as forças suscetíveis de serem lançadas nessas lutas (2005, p. 244).

Isto posto, e a partir das atribuições próprias de funcionamento do campo literário, percebe-se que a hierarquia surgida dentro dele passa a corresponder “diretamente à hierarquia social dos públicos atingidos, e também, de maneira bastante estrita, à hierarquia dos universos sociais representados e mesmo à hierarquia dos autores segundo a origem social e o sexo” (BOURDIEU, 2005, p. 136). No caso específico da América Latina, duas consequências da exploração europeia refletiram mais diretamente na formação do campo, na organização das posições dentro dele, e da chegada à consagração dos escritores: o analfabetismo e a colonização das letras (RAMA, 2015, p. 56), fatores estes que expunham o alto condicionamento da produção cultural local à língua e à cultura dominadora. Compreende-se que aqueles que chegavam ao campo – e que, portanto, puderam estruturá-lo – foram os herdeiros e detentores da hegemonia cultural, os quais, ademais, possuíam marcações de gênero, raça e classe bem definidas; eram, em sua indiscutível maioria, homens, brancos e burgueses associados a funções do poder político (RAMA, 2015, p. 33).

Sobre esse embrionário campo literário composto por uma parcela ínfima da população, é sabido que ao longo dos anos “atribuiu-se sua escassez artística ao reduzido número de praticantes, quando o mais correto seria atribuí-la ao espírito colonizado” (RAMA, 2015, p. 33) que impedia a incorporação de representantes e temáticas autóctones e/ou populares. Nesse cenário, encontravam-se todos, produções e produtores artísticos, submetidos a uma existência definida por uma estrutura social e econômica particular de países descendentes de um sistema exploratório, e que passaram a atribuir extenso uso político à mensagem artística. Desse modo, percebe-se a existência de duas práticas linguísticas que foram separadas entre si com o intuito de manter viva as relações de poder. O crítico literário uruguaio Ángel Rama explica essa situação em sua obra *A cidade das letras*:

No comportamento linguístico dos latino-americanos ficaram nitidamente separadas duas línguas. Uma foi a pública e de aparato, que resultou fortemente impregnada pela norma cortesã procedente da península, que foi extremada sem medida, cristalizando em formas expressivas barrocas de inigualável duração temporal. Serviu para oratória religiosa, cerimônias civis, relações protocolares dos membros da cidade letrada e, fundamentalmente, para a escritura, já que só essa língua pública chegava ao registro escrito. A outra foi a popular e cotidiana, utilizada pelos hispanos e luso-falantes tanto na vida privada como em suas relações sociais dentro do mesmo baixo estrato, da que contamos com muito escassos registros e sabemos alguma coisa sobretudo graças às diatribes dos letrados. Com efeito, a fala cortesã se opôs sempre ao alvoroço, à informalidade, à torpeza e à invenção incessante da fala popular, cuja liberdade foi identificada com corrupção, ignorância, barbarismo (2015, p. 42).

A construção do campo literário na América Latina foi submetida, portanto, a uma delimitação social-ideológica advinda desde a colonização, gerando desdobramentos diversos daqueles observados quando da estruturação do mesmo campo na Europa. Enquanto os escritores europeus agrupavam-se em salões ou criavam vidas alternativas para os artistas menos abastados e recém-chegados aos grandes centros, os autores latino-americanos tratavam, na sua grande maioria, de europeizar seus textos, fugindo, muitas das vezes, do cotidiano e das problemáticas intrínsecas à cultura na qual estavam objetivamente inseridos. Em espaços que padeceram com a exploração colonial, como é o caso da América Latina, mesmo após os processos de independência dos Estados, observa-se uma colonização estrutural e epistêmica que faz com que suas literaturas e, conseqüentemente, seus representantes, permaneçam em uma condição de marginalização em relação às produções eurocêntricas (RAMA, 2015, p. 46). Entretanto, tal realidade toma impulso transformador quando inicia um diálogo direto com lutas que procuram por uma emancipação para além da territorial. Apesar de não conquistarmos a independência plena desejada, muitos intelectuais e artistas latino-americanos, já no final do

século XIX e início do século XX, começaram a compreender seu *locus* e o conjunto de questões inerentes a ele – principalmente, deve-se notar, com a ascensão das teorias e práticas socialistas em âmbito político. Os produtores culturais que iam surgindo nessa época

viam no socialismo a forma de superação da herança sociocultural, deixada pela época colonial, e, ao mesmo tempo, de criação de uma nova consciência coletiva, com funções identitárias, ainda que essa última se esgotasse habitualmente em consignas anti-imperialistas (COSTA, 2009, p. 41).

Foi o caso, por exemplo, do arielismo uruguaio. Possuindo como maior representante o escritor José Enrique Rodó (1871-1917), os artistas seguidores dessa tendência lutavam contra o utilitarismo e o domínio estadunidense que ameaçava o desenvolvimento da América Latina. Blanca Luz, segundo Esteban Campos (2010, p. 61-64), apesar de adotar uma postura igualmente anti-imperialista em seus escritos, nunca se uniu oficialmente ao grupo, além de ter tendido a um labor mais revolucionário, seguindo as proposições do socialismo sem se findar à crítica aos EUA, conforme é perceptível ao longo da leitura de *Mi Vida* (2004). De qualquer maneira, é importante ressaltar que muitas de suas obras procuravam destacar o poderio estadunidense sobre os países latino-americanos. Vê-se essa inclinação principalmente em *Contra la corriente* (1934), produção na qual há trechos que marcam sua leitura social, ideológica e política. Chamo a atenção para a análise feita sobre a conjuntura brasileira:

Brasil... imenso país, tão grande quanto toda a Europa, você não é, no entanto, o dono do seu próprio destino...; enorme presa disputada por imperialismos...
[...]
O verdadeiro dono, seu novo dono, está enfiando a cabeça para fora através de prédios altos como chaminés perfuradas que emolduram a dramática rua de Wall Street (BRUM, 1934, p. 82)¹⁰⁷.

Apesar da verificada ênfase dada às pautas anti-imperialistas, Blanca não se vinculou ao arielismo nem a qualquer grupo literário ou artístico que se limitasse a isso. Se formando através dos contatos políticos e intelectuais os quais explicitamos neste estudo – APRA, Mariátegui, Siqueiros, etc. –, ultrapassou delimitações críticas associando-se aos preceitos socialistas e revolucionários. No caso de Pagu, ligou-se inicialmente ao movimento antropofágico – já citado brevemente no primeiro capítulo deste estudo –, o qual se ocupou da demanda da consciência coletiva nacional e que teve como proposta não a supressão da cultura

¹⁰⁷ “Brasil... país inmenso, tan grande como toda Europa, no eres, sin embargo, dueño de tu propio destino...; enorme presa disputada por los imperialismos...
[...]

El verdadero dueño, tu nuevo dueño está sacando la cabeza por entre los edificios altos como chimeneas perforadas que encuadran la dramática calle de Wall-Street (BRUM, 1934, p. 82).

do colonizador, mas sim o entendimento de que seria do resultado de uma deglutição das estéticas provenientes de culturas exteriores, de um reprocessamento delas em expressão nacional, que se poderia originar uma cultura genuinamente brasileira. O movimento não se limitava, portanto, a postulações anti-imperialistas. Oswald de Andrade, como se sabe, foi um dos maiores nomes do movimento, e Pagu, ainda muito jovem, aparecia como figura de importante ação intelectual em prol da divulgação dos ideais antropofágicos (JOVIANO, 2014, p. 44). A maioria de suas contribuições antropofágicas vinham em forma de desenhos, e, desta época, destaca-se *Álbum de Pagu* ou *Pagu: nascimento, vida, paixão e morte* (1929), obra de ilustrações destinada a Tarsila do Amaral. Semelhante ao que ocorrera com Blanca, Pagu passou, mais tarde – precisamente nos anos de 1930 e 1931 – a ocupar-se mais intensamente das questões relativas ao socialismo e à revolução, como é notável em seu relato de si.

Apesar de toda a participação e o envolvimento de ambas as autoras com a arte revolucionária, se considerarmos a questão histórica de representatividade e reconhecimento dos trabalhos da mulher, perceberemos as constantes tentativas de diminuição ou pulverização da atuação feminina na formação dos campos. A pesquisadora Cecilia Belej, em seu estudo *Revolución y escritura* (2014), discute de que maneira a figura de Blanca Luz foi imputada ao esquecimento pela crítica latino-americana, concluindo que

cada vez que se faz referência a ela, em geral indiretamente e a partir de textos sobre David A. Siqueiros, a única coisa que aparece como relevante são seus amantes e sua beleza deslumbrante. Ela não é lembrada pelo que escreveu, mas sim pela construção de uma imagem estereotipada, na qual o visível são os atributos considerados femininos, como a sedução, sua natureza sensível e apaixonada. Seus atos e declamações são vistos como “poses” para alcançar outros objetivos, como lidar com homens importantes, tanto do mundo artístico quanto político, homens influentes que a aproximaram dos círculos de poder (BELEJ, 2014, p. 36)¹⁰⁸.

O caso de Pagu passa pela mesma problemática; seus trabalhos também foram, durante muito tempo, menos reconhecidos do que seus atributos físicos e seu relacionamento com Oswald de Andrade. Ainda que sua atuação na literatura modernista tenha sido significativa, elaborando, por exemplo, o primeiro romance proletário brasileiro – *Parque Industrial*, escrito

¹⁰⁸ “Cada vez que se hace referencia a ella, en general de manera indirecta y a partir de textos sobre David A. Siqueiros, lo único que aparece como relevante son sus amantes y su deslumbrante belleza. No se la recuerda por lo que escribió, antes bien se construye de ella una imagen estereotipada donde lo visible son aquellos atributos considerados femeninos, tales como la seducción, su carácter sensible y pasional. Sus actos y declamaciones son vistos como “poses” para lograr otros objetivos como tratar con hombres importantes, tanto del mundo artístico como político, hombres influentes que la acercaran a los círculos del poder” (BELEJ, 2014, p. 36).

em 1931 e publicado em 1933¹⁰⁹ –, não logrou reconhecimento dentro do campo literário do país. Kenneth David Jackson, estudioso das obras de Pagu, aponta que, mesmo diante da perspectiva única e singular apresentada pela autora no referido romance, o trabalho é apenas brevemente citado em esparsos compêndios de literatura brasileira e, à época de seu estudo feito em 1978, o livro não podia ser encontrado em nenhuma biblioteca pública fora do Estado de São Paulo, sendo, com isso, considerado quase desconhecido (2014, p. 377). Notável é que, quando comparado ao romance de Oswald publicado no mesmo período, é ao dele que se atribui valor dentro do movimento modernista do Brasil. Jackson afirma que *Parque Industrial*

apareceu no mesmo ano de publicação da perfeita sátira da sociedade modernista de Oswald, *Serafim Ponte Grande*, e seu título é também o tema do prefácio de *Serafim*. Enquanto *Ponte Grande* foi redescoberto e saudado como o maior romance do modernismo no Brasil, *Parque* permanece praticamente inédito, quando poderia ser lido como o documento e testemunho da exploração e transformação industrial, e assim esclarecer e iluminar o agressivo prefácio de Oswald em *Serafim* (2014, p. 378).

Observa-se, diante dos estudos expostos, as dificuldades enfrentadas por ambas as artistas para se legitimarem dentro do campo artístico e literário. A dominação masculina seria uma estrutura herdada do campo social que se repetiria no campo literário até encontrar suporte externo para ser contestada – mas, importante ressaltar, até hoje não totalmente extinguida. Nesse sentido, deve-se ter em mente que as mudanças propostas, ou melhor dizendo, as revoluções específicas do campo, só passam a ocorrer de maneira profunda quando podem se apoiar em mudanças externas que caminham em uma mesma direção. Na concepção de Bourdieu,

as lutas internas são de alguma maneira arbitradas pelas sanções externas. Com efeito, embora lhes sejam amplamente independentes *em seu princípio* (isto é, nas causas e nas razões que a determinam), as lutas que se desenvolvem no interior do campo literário (etc.) dependem sempre, *em seu desfecho*, feliz ou infeliz, da correspondência que possam manter com as lutas externas (as que se desenvolvem no seio do campo do poder ou do campo social em seu conjunto) e dos apoios que uns ou outros possam encontrar aí (2005, p. 285).

Verifica-se, pois, que “uma revolução bem-sucedida, em literatura ou em pintura [...], é o produto do encontro entre dois processos, relativamente independentes, que ocorrem no campo e fora dele” (BOURDIEU, 2005, p. 286). Por esse motivo, apenas nos últimos tempos mulheres têm ocupado espaços dentro do campo literário com maior destaque – seja como

¹⁰⁹ Em um dos diversos afastamentos de Pagu exigidos pelo Partido, procurou trabalhar mais intelectualmente aguardando que fosse chamada para retornar às atividades da militância. Foi nesse contexto que redigiu *Parque Industrial*, obra publicada sob o pseudônimo de Mara Lobo. A não identificação da autoria seria mais uma imposição do PCB.

produtoras, consumidoras, críticas ou acadêmicas – em convergência com os avanços feministas externos ao campo. Igualmente ocorre com os gêneros mais pessoais, tal como o é a escrita de si, posto que, externamente, tomou-se início uma discussão acerca dos limites impostos entre as esferas pública e privada.

Sara Beatriz Guardia (2005, p. 13) assinala que as mulheres latino-americanas foram durante muito tempo afastadas dos debates sobre a economia, a política e a cultura de seus países, e, para além disso, um dos grandes problemas herdados da exploração colonial, o analfabetismo, era mais notório e substancial entre o contingente feminino. A educação para mulheres na América Latina enfrentou inúmeros obstáculos, considerando a especificidade de cada país, até que fosse oferecida de maneira equivalente àquela oferecida aos homens. No decorrer da luta para a conquista desse direito, fatores como a segregação sexual nas escolas, a restrição dos assuntos estudados pelas meninas – prática justificada por uma crença de que meninas possuíam uma saúde mais frágil e uma inteligência limitada, voltada à maternidade –, e a impossibilidade de acesso ao ensino secundário e superior dificultaram a consolidação de uma equivalência na educação entre os gêneros (ROSEMBERG, 2013, p. 279). Com as reivindicações feministas que vinham atreladas ao movimento sufragista do início do século XX¹¹⁰, as oportunidades para as mulheres começaram a avançar, mas ainda de maneira muito incipiente. A título de ilustração, cito o exemplo de minha mãe. Se me é permitido, recorro a essa experiência para expor mais distintamente toda a questão. Certa vez, conversávamos pelo telefone quando ela me disse que lamentava por não ter concluído sequer o ensino fundamental. Justificou se referindo à falta de oportunidades maiores, e que os próprios pais não viam nos estudos um futuro para ela que, aos olhos da sociedade, era apenas uma entre tantas meninas pobres. “Fui criada para o casamento”, lamentou. Embora as escolas já não distinguissem o ensino das meninas e dos meninos, o hábito do desprezo à formação das mulheres permanecia de modo velado, sob o manto da separação de papéis. O primordial era saber cozinhar, cuidar da casa e costurar as roupas. Ainda era preciso respeitar as postulações do catolicismo, religião da família. É, portanto, sobre esse momento que falo: sobre o momento em que as oportunidades se abriam, mas que poucas mulheres conseguiam acessá-las. Hoje, penso na conquista que é ocupar a academia. Mas também devo reconhecer meus privilégios e lembrar, a todo momento,

¹¹⁰ No Brasil, Bertha Lutz foi uma das sufragistas que reivindicou o direito das mulheres à instrução, mas o papel de maior destaque na luta nacional foi o de Nísia Floresta (1809-1885), escritora, jornalista e educadora feminista que argumentava ser o avanço da nação dependente de uma educação plena e igualitária entre homens e mulheres (ROSEMBERG, 2013, p. 282).

que ainda somos poucas, e que a muitas ainda é negado o acesso. Existe pela frente um caminho longo a ser percorrido.

Retornando às análises aqui propostas, iremos notar que aquilo que decidirá o acesso à educação de Pagu e Blanca Luz será aquilo que sempre designou a ocupação de espaços dentro das relações de poder características da América Latina: a cor da pele e o poderio econômico. Sabe-se, de acordo com suas narrativas, que não pertenciam a famílias burguesas e que, muitas vezes, atravessaram períodos de grande dificuldade financeira. Porém, em mundos sociais racistas, a questão da ascendência familiar pesa nas conquistas garantidas.

Pagu recebeu uma educação consideravelmente melhor do que aquela oferecida para a maioria das mulheres brasileiras de sua época, posto que tomava aulas no “Curso Normal na Escola do Brás, ao mesmo tempo que frequentava, no Conservatório Dramático e Musical, cursos de Literatura e Arte Dramática” (TEIXEIRA, 2016, p. 122). Blanca Luz, por sua vez, órfã de mãe e abandonada pelo pai, cresceu em ambiente rural, sendo criada pela tia. Uma de suas primas mais velhas ensinara o ofício das letras enquanto o restante da família a instruína na costura e nos cuidados com o lar, preservando o imaginário de que a mulher necessitava de uma formação mais voltada para as questões domésticas. Mesmo assim, ainda cursou a escola rural, a escola urbana – local onde produziu uma oficina literária para meninas –, e completou seus estudos, como é sabido, em um convento em Montevidéu (PIÑEYRO, 2011, p. 20). Ambas se envolveram com a literatura ainda quando se encontravam em formação escolar, e não chegaram até o ensino superior porque, para mulheres, era algo impensável de ser feito. Mesmo que a participação em encontros de clubes literários também não fosse habitual para as mulheres, insistiram em transgredir tais normas. Dessa maneira, o projeto de manter as mulheres afastadas da vida pública por serem impelidas a um estado de ignorância cultural e intelectual começava a falhar¹¹¹.

O impedimento e controle da participação da mulher na vida pública passava, portanto, por um cerceamento de seu desenvolvimento intelectual. Em uma dinâmica análoga, a participação política das mesmas era igualmente impossibilitada pela crença na existência de certa “incapacidade feminina para a luta, física ou mental”, ou em que quando mulheres se

¹¹¹ Insisto em demarcar bem a partir de qual experiência falamos, a saber, a de mulheres brancas. Mulheres negras e indígenas passaram e passam por vivências históricas muito diferentes, na qual a interseção de fatores como raça, classe e gênero geram questões para além dessas que estão sendo aqui expostas. Devemos nos atentar para o papel da branquitude nesse sentido, que é o de reconhecer os privilégios herdados de um sistema colonizador e escravocrata que perdura os preconceitos racistas até os dias atuais.

envolviam nas ações políticas, seria apenas por “diversão passageira de meninas teimosas que queriam sobressair” (TELLES, 2004, p. 407). À vista disso, é possível perceber que tanto no campo literário quanto no campo político, ambos em construção e tentativa de autonomização no início do século XX, a presença de mulheres não era comum. A realidade começa a mudar quando os movimentos feministas tomam força em nosso contexto, posto que debatem e reivindicam os direitos políticos das mulheres (como no caso do sufrágismo), e, da mesma forma, o direito à educação e à cultura. Mais uma vez, compreende-se que a mudança dos demais campos apenas é efetiva quando há uma mudança conjunta no campo social.

Especificamente na América Latina, embora autônomos, os campos literário e político se entrelaçavam fortemente, fato que pôde ser observado em todo o século passado. O retrato da imbricação desses campos é oferecido por Pagu e Blanca Luz a partir de experiências diversas. Um momento destacado de *Paixão Pagu* é quando a autora narra sua ida a Buenos Aires em 1930, a fim de participar de um festival de poesia e tomar conhecimento das teorias políticas revolucionárias que ali circulavam. Lembrando o que já fora exposto em outra ocasião deste trabalho, é nesse momento que a brasileira trava contato com a vanguarda artística, intelectual e revolucionária da Argentina. A impressão que teve, porém, não agradou, posto que vira ali muitas contradições. Ela conta:

Aquelas assembleias literárias, como eram enfadonhas. O ambiente idêntico ao que conhecia cercado os intelectuais modernistas do Brasil. As mesmas polemiazinhas chocas, a mesma imposição da Inteligência, as mesmas comédias sexuais, o mesmo prefácio exibicionista para tudo. Victoria Ocampo, pessoalmente, ficou uma velha harpia, espiando, atropelando e encabrestando Mallea, o seu menino de ouro. [...]. Borges quis se despir no meu quarto cinco minutos depois de me conhecer. Fazer lutinha comigo. Gente sórdida. [...] deram-me a impressão de revolucionarismo convenionado à depravação, que não passavam de gente embolorada, cercada por estatutos de um conventículo convenionadamente exótico (GALVÃO, 2005, p. 72-73).

Nesse trecho, Pagu se refere a três figuras importantes do campo intelectual latino-americano: Victoria Ocampo, Eduardo Mallea e Jorge Luis Borges¹¹², todos os três vinculados à revista argentina *Sur*, da qual Ocampo era diretora. A perspectiva de diálogo entre o posicionamento desses intelectuais e o campo social é de que, a bem da verdade, representavam

¹¹² Victoria Ocampo (1890-1979) foi uma escritora argentina reconhecida por seus textos autobiográficos nos quais procurava ressaltar conexões entre a cultura europeia e a cultura argentina. Eduardo Mallea (1903-1982) foi um escritor e diplomata também de origem argentina, que teve atuação maior na escrita de artigos de opinião no jornal *La Nación*. Jorge Luiz Borges (1899-1986) foi um escritor argentino que chegou à consagração dentro do campo literário latino-americano e mundial, destacando-se pelos contos contidos em obras como *Ficciones* (1944) e *El Aleph* (1949).

os interesses da classe dominante do país. Politicamente falando, de acordo com Maria Teresa Gramuglio, “os integrantes de *Sur*, salvo algumas exceções, não pertenceram a instituições estatais nem mantiveram vínculos visíveis com partidos políticos” (2007, p. 55), o que não significa a não existência de uma relação da revista com o campo político local. Ainda segundo Gramuglio, a revista “tratou de um empreendimento que serviu às necessidades da oligarquia conservadora que se apoderou do poder com o golpe de 1930” (2007, p. 55). Pagu fala, portanto, de sua perspectiva quando do contato com esses campos.

Blanca Luz vivencia contatos adversos, elaborando um discurso que contribui, ao lado da leitura do relato de Pagu, para uma noção mais abrangente da formação dos campos literário, intelectual e político na América Latina. A partir da relação estabelecida entre a autora e Mariátegui, constata:

[...] ele abriu para mim a porta que dava para um território escuro e triste, onde apenas índios descalços e explorados viviam. Ele abriu essa porta para mim e eu olhei para aquele mundo, onde minha alma se encheu de dor. Ele colocou uma luz na minha inteligência e outra nas minhas mãos. Das luzes brotaram páginas de livros e revistas que circulavam ao ar livre da América (BRUM, 2004, p. 53)¹¹³.

Dessas revistas, a ênfase maior recai sobre *Amauta*, organizada por Mariátegui. A revista, como é sabido, reuniu grande parte da vanguarda artística e política latino-americana, produzindo, nas palavras de Blanca, “um rápido encontro com os escritores, com as massas indígenas, com a terra” (2004, p. 55)¹¹⁴. Ao contrário de Pagu, que se frustrava, conforme anotou: “grupo de chatos onde eu me chateava e onde insistia em buscar interesse” (2005, p. 73), a uruguaia orgulhava-se de estar ao lado de políticos, escritores e poetas “fascinantes”, como ela mesma constatava (BRUM, 2004, p. 55). Daí, é perceptível a diversidade na composição dos campos referidos no contexto da América Latina.

Nessa conjuntura, um recente sistema político começa a dominar, com maior potência, o âmbito das lutas e dos poderes. Trata-se dos partidos políticos, que vão ver na figura do artista e do intelectual um importante correligionário e divulgador dos princípios de cada agremiação (RAMA, 2015, p. 88). É preciso perceber, então, o quão paradoxal é a figura do artista enquanto intelectual. Ele só pode ser compreendido como tal a partir do momento em que se mostra como

¹¹³ “[...] él abrió para mí la puerta que daba a un territorio oscuro y triste, donde sólo moraban indios descalzos y explotados. Él abrió para mí esa puerta, y yo me asomé a ese mundo, donde mi alma se colmó de dolor. Él puso una luz en mi inteligencia y otra en mis manos. De esas luces brotaron páginas de libros y revistas que circularon por el aire libre de América” (BRUM, 2004, p. 53).

¹¹⁴ “[...] un encuentro veloz con los escritores, con las masas indígenas, con la tierra” (BRUM, 2004, p. 55).

um autônomo, isto é, como um criador independente, e que, diante dessa autarquia criativa, se envolve com maior efetividade na política nacional e internacional. Em outros dizeres, historicamente o artista enquanto intelectual se constituiu

na e pela superação dessa oposição: os escritores, os artistas e os cientistas afirmaram-se pela primeira vez como intelectuais quando [...] intervirem na vida política enquanto tais, isto é, com uma autoridade específica fundada na vinculação do mundo relativamente autônomo da arte, da ciência e da literatura, e em todos os valores associados a essa autonomia – desinteresse, competência, etc. [...]. É aumentando sua autonomia (e, com isso, entre outras coisas, sua liberdade de crítica com relação aos poderes) que os intelectuais podem aumentar a eficácia de uma ação política cujos fins e meios encontram seu princípio na lógica específica dos campos de produção cultural (BOURDIEU, 2005, p. 370).

Desse modo, os artistas, ou intelectuais, viram no partidarismo uma maior possibilidade participativa na política de seus países¹¹⁵, começando a ocupar fileiras de partidos em prol da defesa de seus ideais. Da parte das autoras aqui estudadas, Pagu e Blanca Luz, houve mais uma tentativa de participação nas atividades políticas diretas dos partidos do que, de fato, uma efetivação. Na condição de mulheres, foi exigido grandioso esforço para que fossem admitidas nos grupos e reconhecidas como revolucionárias – fato que não ocorrera nunca da mesma maneira com seus companheiros. A própria linguagem, de alguma forma, apresentou-se enquanto um bloqueio para a participação feminina nesses espaços. Isso quer dizer que, mesmo alfabetizadas, letradas e inseridas no conhecimento e na prática de uma ideologia, a tomada da fala e do discurso por parte das mulheres foi dificultada pelas imposições de um funcionamento discursivo e gramatical formulado mediante padrões falocêntricos. Irigaray (2017, p. 168) comenta que o fato de existir uma notável sexualização do discurso, isto é, que a construção e a coerência do discurso sejam atribuídas a um modo masculino de expressão que se pretende universal, acaba por desconfigurar e deslegitimar as formas de articulação que possam estar para além dele. Nesse caso, a gestualidade, por exemplo, que é considerada por muitas teóricas feministas como um aparato da linguagem com o qual a mulher se sente à vontade para se expressar, é rechaçada e considerada parte de um discurso ilógico ou, nas piores das adjetivações, histórico. Se eu, enquanto mulher, não me encaixar e mimetizar a expressividade masculina, “meus enunciados serão inteligíveis, segundo o código em vigor. Portanto,

¹¹⁵ É pertinente ressaltar que nem mesmo em vias de inauguração do partidarismo do século XX, que viu surgir o partido democrático e sua proposta de maior base popular participativa, a tradição política latino-americana mudou. O que ocorreu foi que os partidos passaram a lutar pela tomada do poder, já que não era vislumbrada nenhuma alternativa que fosse capaz de transformar a sociedade a não ser pela ocupação de um poder central (RAMA, 2015, p. 88).

qualificáveis como anormais, isto é, patológicos” (IRIGARAY, 2017, p. 168-169). O discurso da mulher, destarte, parece precisar se adaptar e se justificar a todo o tempo. Pagu manifesta, logo no início de seu relato de si, o receio de não conseguir construir um discurso inteligível: “Talvez eu tenha a expressão confusa. Há uma intoxicação de vida. Parece que a paralisia começa desta vez. É difícil a procura de termos para expor o resultado da sondagem. É muito difícil levar as palavras usadas lá dentro de mim. Geraldo, compreenda, por favor” (2005, p. 52). Às vezes eu mesma me pego em justificativas de o quão minha fala pode ser desarranjada. Costumo corar quando falo em público. Costumo ser invadida por um medo de não ser articulada o suficiente.

É explícito, pois, que essa situação se agrava quando consideramos as particularidades de nossas experiências enquanto latino-americanas, posto que a possibilidade discursiva plenamente aceita é branca e eurocêntrica. Comentei anteriormente que o sistema educacional era outrora insuficiente porque excluía pessoas a partir de seu gênero, de sua classe, de sua raça e de sua etnia, o que faz com que a linguagem dominante possa ser compreendida enquanto mais uma instância de manutenção dos poderes. Não à toa, essa condição fora vital para pôr em prática o projeto colonialista. Com o passar dos tempos, mesmo quando a educação para mulheres passa a ser permitida ou quando políticas públicas passam a garantir oportunidades para jovens negras e negros frequentarem escolas e universidades, a estrutura da sociedade, em grande medida, ainda permanece misógina e racista. O privilégio permanece centralizado, fazendo com que os discursos de grupos marginalizados permaneçam sendo contestados e rejeitados. A filósofa brasileira Djamila Ribeiro, ao empreender a leitura de alguns textos da pensadora e feminista negra Lélia Gonzalez, afirma que

quem possui o privilégio social possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal da ciência é branco. A consequência dessa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante e, assim, inviabilizando outras experiências do conhecimento (2017, p. 27).

Disto evidencia-se a complexidade em se ultrapassar essa expectativa de encaixe da mulher latino-americana em um discurso pré-determinado e alheio a ela mesma – que será a marca tanto do campo político quanto do literário – e de se fazer presente e com voz ativa a partir de seu próprio modo, trazendo suas próprias perspectivas de luta e suas demandas mais específicas. Compreendida a dificuldade dessas mulheres em legitimarem seus discursos, é manifesto o quanto que os obstáculos à sua participação efetiva no campo político conectaram-

se a outros tantos impedimentos para a consolidação feminina no campo artístico, intelectual e/ou literário. No final das contas, pode-se depreender duas questões históricas de suma importância: (i) há um esforço do sistema em manter as mulheres e suas demandas apartadas da vida pública, independentemente da linha ideológica que se segue; e (ii) arte e política são indissociáveis em um contexto geopolítico tão complexo quanto o é o latino-americano¹¹⁶.

Para escapar dessa conjuntura, é improvável que o impulso seja dado apenas por uma trajetória pessoal, ou por uma ação isolada de determinada escritora, pintora ou, no campo político, de apenas uma militante. A análise feita das obras e das trajetórias de Pagu e Blanca Luz só são possíveis por suas biografias terem sido construídas a partir de uma série de posições “sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou por um mesmo grupo de agentes em espaços sucessivos” (BOURDIEU, 2005, p. 292). Isso quer dizer que suas trajetórias não são isoladas, mas antes fazem parte de uma rede social, a qual cada uma percorre à sua maneira, muito embora em passos conjuntos. Esse esforço individual, mas que é ao mesmo tempo coletivo, é uma característica da formação de grupos dentro dos campos – nesse caso, a escrita de si produzida por mulheres é capaz de criar um local a partir do qual as mulheres se tornam produtoras e participam ativamente da construção do campo literário. Assim, “pode-se substituir a poeira das histórias individuais por *famílias de trajetórias intrageracionais* no seio do campo de produção cultural” (BOURDIEU, 2005, p. 292).

De maneira geral, ao narrar suas próprias experiências as mulheres foram capazes de se formarem enquanto um grupo dentro do campo literário, fazendo parte do complexo processo de constituição do mesmo. Semelhantemente ocorrera no campo político, em que a participação das mulheres, ainda que ínfima, trouxe diversas demandas que precisaram ser agrupadas para que suas representantes pudessem ocupar um espaço de luta dentro das agendas dos partidos. Esse fator também é crucial para a própria formação dos contextos políticos dos países. Entretanto, para que pudéssemos nos inserir dentro dos campos e fazer parte da elaboração dos

¹¹⁶ E isso, acredito eu, pode ser observado até os dias atuais. É simbólico que em 2018, ano no qual estou redigindo este texto, um candidato seja eleito à presidência do Brasil demonizando os intelectuais e artistas do país, aludidos vexativamente durante toda a sua campanha. Antes mesmo de assumir o cargo, o futuro presidente já anunciava o fim do Ministério da Cultura. É claro que há uma resposta artística nesse sentido. Há uma militância pungente nas produções daqueles que são diretamente atingidos por esse discurso violento. Se regressarmos há poucos anos atrás, veremos artistas sendo perseguidos pela ditadura militar brasileira, e também os veremos resistindo em suas formas artísticas. De qualquer maneira, parece que vivemos em um triste e eterno *looping* no qual a arte brasileira é sempre perseguida pela política conservadora. Disso, pelo menos, há a possibilidade de sua emergência enquanto arte revolucionária.

mesmos, precisamos recuperar algo que anteriormente nos fora negado, e que aqui quero destacar: trata-se de nosso *lugar de fala*.

3.1.1 Construção de discursos e lugares de fala

Entende-se que todas as pessoas possuem seu lugar de fala, isto é, uma localização social que é de onde parte sua expressividade. Essa localização, dada em grupos, traz consigo hierarquias que privilegiam determinadas falas e deslegitimam outras tantas. Conceito desenvolvido primordialmente pelo feminismo negro, o lugar de fala compreende esse *locus* enquanto um ponto de partida na constituição da perspectiva do ser no mundo, e acaba por mostrar que determinadas condições sociais é que decidirão se um discurso será considerado válido ou não (RIBEIRO, 2017, p. 63). Por conseguinte, entendo que a noção de lugar de fala pode ser muito bem aplicada à formação permanente dos campos político e literário, nos quais veremos grupos com mais possibilidades representativas e participativas – no caso dos escritores, grupos que de fato chegam à consagração e, no caso dos políticos, grupos que competem diretamente pelo poder central – e outros marginalizados em vários níveis e com suas nuances, legados ao esquecimento ou desconsiderados em sua importância. Há, portanto, uma invalidação social da produção de conhecimentos de grupos periféricos.

A noção do ponto de vista a partir do qual se fala é de extrema importância para que realidades que comumente estão implícitas no discurso hegemônico sejam contestadas e colocadas em primeiro plano (RIBEIRO, 2017, p. 62). Isso quer dizer que, afirmando sua localização social quando da produção de um conhecimento, o sujeito protagoniza seu grupo, não dependendo mais das interpretações hierárquicas daqueles privilegiados pelo sistema, os quais, querendo ou não, podem apagar experiências que buscam por legitimação. Isso não quer dizer, em absoluto, que apenas quem pode falar sobre mulheres são mulheres, mas sim que existe a necessidade em se reivindicar que o discurso da mulher sobre ela mesma seja finalmente considerado e que tenha a mesma relevância do discurso masculino sobre qualquer outro assunto. Ribeiro explica que

o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo (2017, p. 66).

Assim sendo, refletir sobre a formação e produção de saberes é de suma importância para que o conceito de lugar de fala seja melhor compreendido. Pode-se, nessa perspectiva, dizer que as epistemologias contaram, durante muito tempo, com o problema da não adequação do gênero feminino – não o relativo aos estereótipos, e sim o gênero de fato, vivido e experienciado (MIGUEL, 2014, p. 25-26). A adversidade se encontrava não somente na suposição da inadequação das mulheres ao conhecimento racional, universal e masculino, mas também na inferiorização da experiência íntima, familiar e intuitiva – experiências estas que a construção social dicotômica (público/privado) imputava exclusivamente a elas. Fatores como a própria formação do discurso sexualizado, como foi exposto, somaram-se a isso. Como alternativa, os feminismos propuseram a constituição de uma espécie de “epistemologia feminista” partindo da convicção de que marcadores sociais como o gênero são, em si, fatores que constituem as experiências do sujeito e, por isso, determinam que diferentes perspectivas sejam consideradas mais relevantes que as outras (ON, 1993, p. 83). Por conseguinte, essa epistemologia feminista é caracterizada como sendo um estilo de produção de conhecimentos que agrupa elementos rejeitados pela epistemologia normativa – tais como dados estatísticos, depoimentos, experiências vividas, ficção, intuição, etc. – com o propósito de se obter conhecimento acerca de determinada temática alheia à cultura hegemônica, e, muitas vezes, sobre o próprio sujeito marginalizado (MIGUEL, 2014, p. 26). Esse movimento de instituição da perspectiva feminina age, também, dentro dos mais diversos campos, ainda que cada qual tenham modalidades próprias de funcionamento.

Essa noção de privilégios e marginalizações dentro da “epistemologia” fora discutida anteriormente por Marx e trazida ao feminismo notavelmente pelos textos de feministas marxistas como Ann Ferguson e Nancy Hartsock, ambas filósofas estadunidenses, sendo a última reconhecida justamente por seus escritos acerca do ponto de vista feminista ou *feminist standpoint*. Como herdeira de Marx, Hartsock (1994, p. 69-70) acredita que as postulações feitas pelo alemão acerca da marginalização epistêmica sofrida por trabalhadores pode ser adotada e expandida pelo movimento feminista, no sentido de reconhecer que as mulheres, enquanto conjunto, também se apresentam como um grupo subjugado socialmente. A autora explica que o conceito de *standpoint* promove a ideia de que existem perspectivas na sociedade que, mesmo sem a intenção direta, tornam invisíveis as reais relações dos seres humanos para com os outros e para com o mundo natural. Deve-se ter em mente que a vida social – o que em Marx aparece como posição de classe – não apenas estrutura, mas também impõe limites à compreensão e apreensão das relações sociais (HARTSOCK, 1994, p. 71). Assim, se a vida

material é dada a partir de formas fundamentalmente opostas para dois grupos diferentes, então é certo que a visão de mundo de cada um seja inversa da do outro¹¹⁷. Em sistemas construídos através do regime da dominação, a visão aceita será a pertencente àqueles que dominam, que governam, apresentando-se, portanto, de maneira parcial e deturpada, pretendendo abafar a perspectiva dos grupos oprimidos. Os grupos intermediários, como é o caso da pequena-burguesia, transitam de acordo com seus interesses, almejando sempre chegarem a dominar. Conforme já discutimos outrora nesta dissertação, Marx explica que os pequeno-burgueses se inserem em uma “*classe de transição*, na qual os interesses de duas classes se embotam de uma só vez” (2011 [1852], p. 67). De qualquer maneira, é a visão da classe dominante que regerá todo o sistema de relações sociais e, por isso, é extremamente importante que se faça uma investigação aprofundada das relações de poder nas quais todos estamos inseridos. O ponto de vista enquanto método de análise pode ser eficaz nesse sentido, já que expõe as relações sociais na prática, traduzindo-as em disputas de narrativas que trazem consigo um caráter notadamente político e ideológico (HARTSOCK, 1994, p. 71).

Acredita-se, portanto, que o conceito de “ponto de vista” elabora a epistemologia de uma forma muito particular. Segundo Hartsock,

ao invés de um simples dualismo, ele postula uma dualidade em níveis de realidade, dos quais o nível mais profundo ou essência incluem e explicam a “superfície” da aparência, e indica a lógica por meio da qual a aparência inverte e distorce a realidade mais profunda. Ademais, o conceito de ponto de vista depende da presunção de que a epistemologia cresce dentro de um contexto complexo e contraditório da vida material. Qualquer esforço para desenvolver um ponto de vista deve levar a sério a injunção de Marx de que “todos os mistérios que conduzem a teoria do misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (1994, p. 71)¹¹⁸.

Marx considerava que a fonte tanto do ponto de vista próprio do proletariado quanto a crítica ao capitalismo que ele produz podem ser encontrados no seio da atividade prática. O

¹¹⁷ São nesses termos que Marx e Engels discutem a questão da ideologia em *A ideologia alemã* (1998 [1845], p. 19-20). Ambos postulam que a produção das ideias e da consciência ocorre em estreita relação com a atividade e o comportamento material do sujeito, e que se, “em todo ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmara escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico” (MARX; ENGELS, 1998 [1845], p. 19).

¹¹⁸ “Rather than a simple dualism, it posits a duality of levels of reality, of which the deeper level or essence both includes and explains the ‘surface’ of appearance, and indicates the logic by means of which the appearance inverts and distorts the deeper reality. In addition, the concept of a standpoint depends on the assumption that epistemology grows in a complex and contradictory way from material life. Any effort to develop a standpoint must take seriously Marx’s injunction that ‘all mysteries which lead theory mysticism find their rational solution in human practice and in the comprehension of this practice’” (HARTSOCK, 1994, p. 71).

sentido epistemológico intrínseco à ação humana é manifesto em seu argumento não apenas por afirmar que os seres humanos são ativos, mas também por constatar que a própria realidade é essa ação. Logo, os indivíduos não têm como se expressar em desacordo com aquilo que realmente são. Em termos marxianos,

a maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais da sua produção (MARX; ENGELS, 1998 [1845], p. 11).

Compreende-se que os seres humanos são frutos daquilo que efetivamente fazem e que, assim, cada meio de produção incorporará relações sociais particulares a ele. Com a existência de atividades práticas sistematicamente divergentes, espera-se, com razão, que haja um florescimento de perspectivas díspares, visões de mundo diferentes, mesmo levando em conta as contradições internas e sociais da reprodução da vida. Cada divisão do trabalho, definida seja por gênero, por classe ou por qualquer outro marcador social – o que nos dá um panorama da própria formação dos campos –, não pode não impactar a produção de conhecimento. É na força dessas ideias que Hartsock encontra uma propulsão para a admissão de um ponto de vista feminista. Semelhante à compreensão de mundo a partir do ponto de vista do proletariado oferecida por Marx – fato que o permitiu refutar a ideologia dominante burguesa –, a noção de um ponto de vista feminista é necessária para o entendimento de instituições e ideologias patriarcais que invertem e pervertem as relações sociais (HARTSOCK, 1994, p. 70). A partir do entendimento dessa noção, as mulheres que possuem a possibilidade de desfrutar plenamente desse ponto de vista terão em mãos a alternativa e a capacidade de dismantelar essas mesmas instituições e ideologias. Em resumo, da mesma forma como ocorre em relação à vida do proletariado dissertada na teoria marxiana,

a vida das mulheres torna disponível um ponto de vista privilegiado e particular sobre a supremacia masculina, um ponto de vista que pode fundamentar uma crítica poderosa das instituições e ideologias falocráticas que constituem a forma capitalista do patriarcado (HARTSOCK, 1994, p. 70)¹¹⁹.

Entretanto, mesmo dentro do ponto de vista feminista existem grupos que se diferenciam pelas experiências que se interseccionam à questão do gênero, fato que ocasiona hierarquizações, contradições e privilégios. Não existe um referencial estático do sujeito

¹¹⁹ “[...] women's lives make available a particular and privileged vantage point on male supremacy, a vantage point which can ground a powerful critique of the phallographic institutions and ideology which constitute the capitalist form of patriarchy” (HARTSOCK, 1994, p. 70).

mulher, sendo ele (re)construído de acordo com atributos específicos e particulares a cada um, os quais presumem muitos pressupostos geopolíticos, por exemplo (SPIVAK, 1997, p. 284). Desse modo, torna-se perceptível que a concepção de lugar de fala importa não somente nas relações de poderes instituídas entre homens e mulheres, mas também entre as próprias mulheres, que deverão constantemente se auto-afirmarem e produzir ação crítica reconhecendo os marcadores sociais adjacentes ao seu gênero. É sempre bom lembrar que

não basta inquirir como as mulheres podem se fazer representar mais plenamente na linguagem e na política. A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca emancipação (BUTLER, 2017b, p. 20).

Com muita atenção deve-se dar, pois, a questão do lugar de fala dentro do feminismo, principalmente a fim de que o movimento nunca repita, pelo diálogo e crítica constante, as relações de poder que pretende combater. Para Butler (2017b, p. 27), é trabalho da crítica feminista não só investigar as atitudes totalizantes do sistema masculinista, mas também empreender uma autocrítica para que o próprio feminismo não se torne um movimento totalizante e totalitário. Quando da análise da situação das mulheres nos campos, seja no político, literário ou qualquer outro, é fundamental que se reafirme qual localização social ocupam, isto é, de qual experiência epistemológica partem. Assim, nenhum discurso sobrepujará outro. Pagu e Blanca Luz são mulheres brancas, a primeira pertencente a uma classe média falida e, a segunda, a uma classe rural. O maior ponto que as liga para além de seus gêneros é a latino-americanidade, traço que as torna produtoras discursivas não-europeias e, conseqüentemente, não inseridas na acepção de detentoras de um discurso aceito como legítimo. Porém, seria leviano não reconhecer que dentro do movimento de mulheres latino-americanas, ambas constituem uma classe que falará a partir de um lugar de privilégio em relação a mulheres negras, indígenas, migrantes, faveladas e camponesas. Também é necessário reconhecer que sendo naturais de destacados países da América Latina, encontram-se em vantagem epistêmica em relação às mulheres advindas de países mais pobres e excluídos, como os da América Central e Caribe. Mesmo assim, isso não invalida suas lutas dentro de suas esferas.

Blanca Luz, em um momento de *Mi vida*, chega a afirmar seu lugar de fala quando escreve

Quanto a mim, fico com o ideal do príncipe peruano, Garcilaso de la Vega, quando afirmou resolutamente: ‘Uma vez que sou um índio, como um índio

escreverei’. *Eu direi: ‘Escreverei como uma mulher da América do Sul. Como tal, caminho, amo e sonho’.*

Girando como uma folha através do ar, às vezes presa à crosta da terra, voando de um país para outro. Um dia, uma cidade branca e brilhante me obriga a perguntar: *De onde você tira os materiais para construir?* Talvez das madreperlas e das espumas do mar? Estou cansada, venho de cidades marrons cheias de fumaça e tristeza” (BRUM, 2004, p. 39, grifo meu)¹²⁰.

Esse trecho – aliás legitimado pelo especial lugar de fala desse mestiço ambíguo chamado Garcilaso de la Vega, quem escreve já na Europa –, evidencia certa percepção ou mesmo consciência de que existem marcadores sociais que determinam a sua existência e a sua fala. Para além disso, Blanca reconhece a realidade material por trás da produção das ideias ao questionar-se de onde retira os materiais para construir, criar. Ironizando as madreperlas e as espumas do mar, esclarece, na frase subsequente, que vem de cidades enfumaçadas e tristes, alusão às indústrias e à exploração presente nos lugares que passou. Esclarece a quem lê que é a partir daquelas experiências, vivenciadas naqueles lugares, que se dá sua construção. Trata-se, enfim, de um reconhecimento acerca de qual ponto de vista se parte e sobre como ele é construído e prescrito por experiências particulares ao seu grupo. No caso de Pagu, não é perceptível uma consideração tão direta sobre o assunto, a não ser as falas mais gerais de reconhecimento de suas experiências como mulher e como membro de uma família com “mentalidade pequeno-burguesa”. Quando diz que ela e seus parentes nunca deixaram de ser “os fidalgos da vila operária” em que morou quando jovem – o que parece ter reverberado em seu reconhecimento dentro do Partido – e, ademais, quando constata seu lugar de mulher na sociedade, marcado desde a infância: “eu sempre fui, sim, uma mulher-criança. Mas mulher” (GALVÃO, 2005, p. 57), talvez possamos considerar que marca aí seu lugar de fala, seu pertencimento a grupos sociais que apontarão sua expressividade.

Deve-se entender, porém, que mesmo com toda a conscientização e com a tomada do lugar de fala a partir do reconhecimento das interseções de raça, classe, etnia, idade, ou qualquer outro elemento distintivo dentro das concepções da razão instrumental, a categoria “mulheres” não se torna completa. Butler argumenta (2017, p. 37) que há uma impossibilidade de completude de qualquer identidade, o que leva à desestruturação até mesmo daquela que

¹²⁰ “En cuanto a mí, me ceñiré al ideal del príncipe peruano, Garcilaso de la Vega, cuando afirmó resueltamente: ‘Puesto que soy un indio, como un indio voy a escribir’. Yo diré: ‘Escribiré como una mujer de la América del Sur. Como tal, camino, amo y sueño’.

Girando como una hoja por el aire, a veces pegada a la corteza de la tierra, volando de un país a otro. Un día una ciudad brillante y blanca me obliga a preguntar: ¿De dónde extraéis los materiales para construir? ¿Acaso del nácar y las espumas del mar? Estoy cansada, vengo de ciudades pardas llenas de humo y de tristeza” (BRUM, 2004, p. 39).

comumente se propõe única, a masculina. Spivak complementa essa ideia afirmando que o necessário seria repensar toda a nomeação, mesmo que ainda não consigamos abandonar o hábito de nomear. Deve haver um esforço em desconstruir toda a gama de referentes literais, de unicidade e identidade, e, caso ocorra o uso da própria palavra que designa, que seja então estrategicamente. Dito de outro modo, devemos permanecer

repetindo para nós mesmas, como num sortilégio, todos os perigos de transformar um “nome” em um referente — fazendo disso um catecismo, em outras palavras, da catacrese —, nomeemos, mesmo assim (como) “mulher” aquela mulher desautorizada a quem nós estrita, histórica e geopoliticamente *não conseguimos imaginar* como referente literal (SPIVAK, 1997, p. 296-297).

Nesse sentido, Butler investiga a noção de referente literal – não só o relativo à mulher, mas também ao homem – inserida dentro do próprio contexto do movimento feminista, dissecando a proposta estratégica. Para a filósofa, a pressuposição de uma unidade conceitual impede que possam emergir unidades provisórias “no contexto de ações concretas que tenham outras propostas que não a articulação da identidade” (BUTLER, 2017, p. 41). Novamente, vemos que a questão da experiência palpável e material se faz pertinente para a formação da expressividade do ser. Com olhar crítico para o próprio lugar de fala ou ponto de vista dominante, é possível notar que aqueles que gozam do prestígio social de fala e episteme relacionam-se de forma espectral com o estado dos campos e as lutas abrigadas por eles. Distingue-se quem são aqueles que possuem um discurso considerado socialmente digno de ser ouvido na compreensão de que são esses mesmos discursos que instauram o silenciamento de determinados grupos que, no final das contas, dependem de ações sociais práticas para que suas realidades dentro dos campos efetivamente se transformem.

Essas ações, contudo, não são facilmente empreendidas dentro do sistema de dependência econômica criado pelo capital. A produção de novos caminhos a serem seguidos, bem como de novos lugares a serem ocupados – o que incorporaria experiências diversas –, não é algo de simples execução quando somos regidos por um sistema que possui como base a manutenção dos poderes, isto é, do modelo dominante/dominado, dado primordialmente pela dominação étnica, racial, classista, cultural e de gênero. No que diz respeito ao campo literário, por exemplo, Bourdieu postula (2005, p. 377) que há uma distinção entre os detentores de capital econômico e simbólico – que são, normalmente, aqueles que controlam as regras de circulação e consagração –, e os grupos que se encontram por eles dominados. Essa distinção pode ser evidenciada e mantida através de práticas simpáticas às batalhas dentro do campo, que

assim são por possuírem necessidade, imposta por esse mesmo campo, de financiamento para sua própria sobrevivência. Um exemplo seria a imprensa, que foi marcada através da história por ser um instrumento que legitima a voz dominante através de diversos mecanismos críticos, e que acaba por deslegitimar a fala de grupos oprimidos. Isso não deixa de ser tão atual para nós, brasileiras e brasileiros que, como disse há páginas e páginas atrás – mais precisamente na introdução deste estudo –, assistimos pela televisão homens brancos, héteros, burgueses e detentores de poderes políticos, manobram um golpe contra uma presidente democraticamente eleita. O processo, como é sabido, tomou início a partir de uma articulação entre veículos midiáticos e oposição partidária, atingindo seu propósito maior com cobertura ao vivo durante todo um dia. Disso, depreende-se que “a manifestação política bem-sucedida é aquela que conseguiu tornar-se visível nos jornais e sobretudo na televisão, portanto, impor aos jornalistas (que podem contribuir para o seu sucesso) a ideia de que é bem-sucedida” (BOURDIEU, 2005, p. 377). Foi exatamente essa a manobra empreendida pela oposição na época do *impeachment* de Dilma Rousseff. Essa mesma oposição protagonizou a situação com ares de bem-sucedida, contando, decerto, com o auxílio de grande parte da imprensa do país.

No que tange as autoras aqui estudadas, é fato que a imprensa maior e a crítica conservadora e canônica que a ela se anexa – caracterizando-se por admitir apenas o discurso normativista e pertencente às classes dominantes –, muitas vezes agiram em prol da desqualificação de seus trabalhos políticos, artísticos e intelectuais, ou, em outras vezes, simplesmente as obliteraram¹²¹. No capítulo anterior, pudemos constatar brevemente o quanto as figuras dessas mulheres foram mistificadas e resumidas em seus corpos e vínculos amorosos. Com o avanço das pautas feministas na América Latina, é possível que as obras de Pagu e Blanca Luz sejam (re)descobertas a partir de seus próprios pontos de vista, considerando suas experiências na intenção de extinguir os mecanismos que as subalternizam. Entretanto, a força contrária ainda é visível.

Recentemente, em fevereiro de 2017 para sermos mais precisas, o jornal uruguaio *El Observador*, conhecido por ser defensor ferrenho do liberalismo econômico, publicou uma sequência de artigos nos quais o autor, o jornalista Miguel Arregui, se propôs a lembrar o nome de Blanca Luz. A série cunhada sob o título *La odisea de Blanca Luz Brum* apresenta um total de três textos que contam a trajetória da escritora uruguaia. Percebe-se, na medida em que se avança a leitura, que o tom utilizado por Arregui é extremamente violento e misógino. No

¹²¹ Na presente dissertação tal questão não será analisada quando da publicação das obras das autoras, o que demandaria mais tempo e pesquisa. A temática poderia compor, porém, um estudo futuro.

primeiro artigo, o qual leva o mesmo nome de toda a série, temos a apresentação da figura de Blanca:

Era uma grande beleza “destinada a perturbar o sexo masculino”, segundo o líder comunista chileno Volodia Teitelboim; uma feminista primitiva e uma agitadora que se espelhou em Rosa Luxemburgo; e também uma conquistadora que colecionava maridos e amantes por paixão, dinheiro ou figuração: do poeta Parra del Riego ao magnata Natalio Botana, ou do coronel Juan Domingo Perón ao artista mexicano David Alfaro Siqueiros (ARREGUI, 2017, não paginado)¹²².

Para além das especulações sobre a vida amorosa de Blanca Luz – ela mesma jamais mencionou qualquer envolvimento íntimo com Perón, como vemos insinuar Arregui no trecho acima –, percebe-se nesse pequeno fragmento artifícios discursivos de silenciamento da voz feminina e inferiorização de suas produções, sejam elas artísticas ou políticas, evidenciados através das múltiplas associações do nome da mulher ao de homens – como se sua existência fosse totalmente dependente das relações que manteve com cada um deles – e do emprego de adjetivos adotados pejorativamente, a exemplo das palavras “primitiva” e “agitadora”. Na sequência, o segundo artigo da série, intitulado *La ‘devoradora’ de hombres en la corte de Siqueiros, Rivera y Frida Kahlo*, revela mais uma vez a faceta da violência simbólica contida na linguagem que se expressa na intenção de suprimir a experiência da mulher face a experiência dos homens. O título de “devoradora de homens” condena por si só aquilo que se verá ao longo de todo o texto: a deslegitimação e/ou o profundo esquecimento das produções e das experiências de uma mulher que, violentamente, é circunscrita àquilo que a sociedade patriarcal cunhou por sexo. Segundo Arregui, a artista uruguaia

causou grande impacto nos círculos artísticos e na extrema esquerda de Montevideu no final da década de 1920. Com pouco mais de 20 anos, já era viúva do poeta Juan Parra del Riego, com quem teve um filho, e havia se divorciado de um oligarca peruano¹²³. De acordo com vários testemunhos, ela estava ansiosa para ‘triunfar’, linda, exótica e ‘devoradora’ de homens. Ela também foi apontada como charlatã, mentirosa, oportunista, manipuladora e

¹²² “Fue una gran belleza ‘destinada a trastornar al sexo masculino’, según el líder comunista chileno Volodia Teitelboim; una feminista temprana y una agitadora que se miró en el espejo de Rosa Luxemburgo; y también una trepadora que coleccionó maridos y amantes por pasión, dinero o figuración: desde el poeta Parra del Riego hasta el magnate Natalio Botana o el coronel Juan Domingo Perón, pasando por el artista plástico mexicano David Alfaro Siqueiros” (ARREGUI, 2017, não paginado).

¹²³ Referência ao suposto casamento de Blanca Luz com o escritor e compositor peruano César Miró-Quesada, membro de uma abastada família tradicional limenha (PIÑEYRO, 2011, p. 51). A autora, porém, sequer cita o nome de Miró em seu relato. Ainda assim, sua ligação com a família Miró-Quesada é expressa brevemente quando se refere à Oscar Miró-Quesada, jornalista peruano. Quando fora chamada ao Peru, em 1926, pela família de Parra del Riego logo após a morte do poeta, Blanca conta que participara de um recital de poesia organizado por Oscar, recital este referido pela própria autora como uma “instituição oligarquíssima” (BRUM, 2004, p. 47).

ansiosa pelo reconhecimento público. [...] Parecia usar homens para ascender social ou economicamente” (2017, não paginado)¹²⁴.

Nesta passagem, que é, a bem da verdade, um ataque a Blanca Luz, vemos a prática de uma violência discursiva inculcada à mulher intelectual, artista e de atuação política. Há, nestes escritos publicados em *El Observador*, uma ânsia para que os impulsos de reconhecimento das obras de Blanca Luz sejam lidos através do verniz da fofoca como numa revista de celebridades ou contidos em um incrível e manifesto retrocesso crítico. De tendência historicamente conservadora, é certo que o jornal atua, pelo menos nesse caso, em função da involução da situação da figura pública da autora no Uruguai. Quer, de qualquer maneira, prendê-la a um estereótipo feminino que há muito vem sendo combatido pelo feminismo latino-americano.

Esse desespero pela manutenção de performances discursivas que realimentam a dominação de um tipo de masculinidade patriarcal conservadora é compreendido pela dificuldade que o grupo detentor dos poderes tem de escutar aquilo que vem do outro, aquilo que de fato é sensível ao outro, e não aquilo que se *imagina* ou que se *impõe* a esse outro. É, portanto, extremamente difícil àqueles que sempre foram autorizados a falar, se calarem e considerarem que os que foram condenados ao silêncio possam agora se expressar. Diz-se que “o não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os *Outros*, enquanto esses *Outros* permanecem silenciados” (RIBEIRO, 2017, p. 80). Há, então, uma política masculina de negação da escuta da vida das outras e, também, de auto-reafirmação narcísica de uma subjetividade posta, nos dias de hoje, em xeque. Precisa-se, pois, de coragem¹²⁵ para ultrapassar essa força que quer manter as mulheres caladas e não ouvidas, ocultando suas experiências e seus pontos de vista, obliterando seu lugar na história; uma coragem que se refere à articulação entre o discurso e a ação, da maneira que vimos Marx propor a constituição da expressividade humana, e da maneira em que foi apresentada a concepção de lugar de fala. Tal coragem seria o abandono, em termos marxianos, do discurso especulativo – o qual não se baseia na realidade material e na experiência vivida, se supondo universal –, em favor da tomada de um lugar de fala próprio, que considera as mais diversas

¹²⁴ “[...] causó gran impacto en los círculos artísticos y de la extrema izquierda montevideana a fines de la década de 1920. Con poco más de 20 años ya era viuda del poeta Juan Parra del Riego, con quien tuvo un hijo, y se había divorciado de un oligarca peruano. Según diversos testimonios, de mostraba ansiosa de ‘triunfar’, bella, exótica y ‘devoradora’ de hombres. También se la señaló como charlatana, mentirosa, oportunista, manipuladora y ansiosa por reconocimiento público. [...] Parecía servirse de los hombres para escalar social o económicamente” (ARREGUI, 2017, não paginado).

¹²⁵ Aprofundaremos, mais à frente, a noção de coragem no sentido a ser utilizado neste estudo. De antemão, é bom salientar que não estamos tratando, aqui, de uma virtude essencializada, mas antes de um tipo de expressão que se constrói para além das práticas discursivas normativas.

formas de estar/ser mulher. É especificamente sobre essa coragem, observada na elaboração da escrita de si de Pagu e Blanca Luz, que trataremos no tópico a seguir.

3.2 A revolução de nossas vozes

Escapar ao silêncio e a falta de escuta imposta historicamente é, de fato, um ato revolucionário. E o que vamos ver é que essa fala desafiadora, que se contrapõe aos discursos que instituem e naturalizam a subjugação de determinados grupos, possui dois níveis de transformação, o pessoal e o social, dados através de práticas de si que envolvem a escrita de si. Nos capítulos anteriores, procurei argumentar acerca da dificuldade em se constituir enquanto sujeito reflexivo dentro de um conjunto de normas previamente impostas. Sugeri que o relato de si pudesse ser um caminho de (re)construção da subjetividade feminista das mulheres, atentando-se para normatividade, epistemes e estratégias que instauram identidades fixas, modos discursivos e de ação – como leis, normas, políticas públicas, etc. – e, ao mesmo tempo, fazendo-se deles escapar através da reflexividade de si-mesma que compõe o relato de experiências particulares. Quando essa batalha cultural introspectiva de reflexão sobre a própria vida parte de mulheres que se dispõem a expor suas vivências possibilitando uma crítica à estrutura social, pode-se considerar que essa escrita de si se torna uma prática discursiva feminista, o que traz consigo grande força política de interlocução pelas formas da vida e da ética. O fato de essas mulheres serem latino-americanas e transporem tal realidade geopolítica às suas produções literárias, torna essas narrativas exemplos de práticas discursivas anticolonialistas, posto que confrontam a monopolização epistêmica dos grandes centros. Ademais, o próprio conteúdo explicitamente político que as obras aqui estudadas trazem, possibilitam uma crítica ao capitalismo e à simplificação dos ideais revolucionários e marxistas na América Latina, o que permite que as entendamos como práticas discursivas anticapitalistas ou antisistêmicas. Essas três práticas – feminista, anticolonialista e anticapitalista – dialogam entre si e contribuem ativamente para o desenvolvimento de um feminismo latino-americano, bem aos moldes das propostas discutidas em nosso estudo, todas alicerçadas nas postulações de teóricas como Irigaray (2017), quando relaciona o corpo da mulher à mercadoria, Federici (2017), em seu trabalho sobre acumulação primitiva e degradação do *status* social da mulher, Spivak (1997), ao abordar a questão da colonialidade e das variadas experiências em relação ao gênero, e Mohanty (2008b) que se destaca por considerar essa articulação imprescindível para

uma luta que pretende abranger as mais diversas demandas inerentes aos grupos legados historicamente à margem.

Gostaria de, neste último momento, aprofundar o estudo dessas práticas dentro do contexto próprio da escrita de si. Como será possível que a narrativa de si seja considerada revolucionária nos parâmetros discutidos ao longo do texto? Digo, de que maneira as obras *Paixão Pagu* e *Mi Vida* podem ser lidas e compreendidas enquanto práticas discursivas que desestruturam dominações múltiplas no campo político, social e literário? É preciso, pois, considerar o papel da coragem em se expressar para além daquilo que é normativizado, isto é, atribuído arbitrariamente ao gênero – neste caso, o feminino – e às demais marcações sociais as quais nos encontramos submetidas. Também é necessário que se perceba que o próprio movimento feminista inicial sufragista, mesmo com suas limitações, abriu possibilidade para que essa fala pudesse ocorrer, para que mulheres tomassem consciência de que poderiam se expressar, de que de fato eram capazes, e que, enfim, pudessem escapar às fabulações e mistificações criadas sobre si mesmas. O esforço tem sido, desde então, para legitimar essas falas, suas ações e suas demandas, e retirá-las de um estado de pequenez no qual os poderes normativos insistem em circunscrevê-las.

As obras de Pagu e Blanca Luz constroem-se a partir dessa coragem, dessa expressividade que refuta as práticas discursivas que procuram normativizar, regular e disciplinar o corpo, o comportamento e a própria fala das mulheres. Vemos essa coragem desde os relatos de Pagu que dizem respeito à sua vida sexual, nem sempre baseada no amor ou no envolvimento afetivo com o companheiro – o que é comumente pressuposto quando se fala sobre o exercício de nossa sexualidade –, até as queixas de Blanca em relação à Siqueiros, que são consideradas inadmissíveis em uma sociedade patriarcal, posto que devemos suportar tudo o que vier de nossos companheiros sem emitir qualquer reclamação nem transmitir qualquer sinal de que queremos nos desvencilhar da destrutiva relação. Contra todos os padrões instituídos, Pagu relatou sua iniciação sexual:

Não tive precocidade sexual. Praticamente só fui sexualmente desperta depois do nascimento de Rudá. E não foi por precocidade mental que entreguei meu corpo [...]. Se existia revolta contra as coisas estabelecidas, eu nem pensava nisso. E, no entanto, sabia que agia contra todas as normas e duplamente, pois não era livre o homem que me possuiu. [...]. E não havia amor na entrega. Tudo se passou sem o menor preparo. A predestinação dos impulsos. Ou obediência à minha vontade determinante. Vontade que parecia assim à toa (GALVÃO, 2005, p. 53).

A fala desafiadora da artista brasileira se revela até mesmo na constatação de que era de seu conhecimento o fato de que, naquele momento, transgredia às normas sociais por perder a virgindade antes de se casar – o que discutimos em outros momentos desta análise – e por estar se relacionando sexualmente com um homem casado. Para além disso, a falta de amor na entrega e a obediência aos próprios impulsos e vontades atestam a coragem no sentido argumentado. Pagu, a fim de se libertar, contrapunha-se ao disciplinamento do corpo da mulher. Na mesma perspectiva, Blanca Luz anota suas insatisfações com o casamento e sua decisão de escapar àquela situação:

Com firmeza fui amadurecendo a ideia da nossa separação. Mas ele [Siqueiros], com uma mistura de seriedade e brincadeira, me disse: “Querida ... aqui no México há apenas duas sopas; com macarrão ou sem macarrão¹²⁶... Sim ou sim...”.

Ele estava me dizendo claramente que meu destino estava ligado ao dele até a morte. Mas Siqueiros, em seu frenesi, esquecera que eu descendia, por minha vez, de uma orgulhosa ancestralidade, circulando em minhas veias aquilo que minha avó chamava “o sangue dos Oliveras”¹²⁷. A propósito, seu esquecimento facilitou as coisas (BRUM, 2004, p. 102)¹²⁸.

Relatando a perspectiva dominadora e violenta do próprio marido, a autora contraria as normas de suposta aceitação passiva da mulher em relação ao comportamento dos homens. Apoiando-se na ancestralidade declarada pela avó, Blanca revela-se forte, ativa e consciente. Seu relato, assim como o de Pagu, demonstra a interpelação pressuposta na reflexividade e relato de si, posto que as próprias autoras demandam, de forma relacional, novas e diferentes possibilidades de recriarem as normas e práticas sociais as quais estão sujeitas. É como lembra Butler: “mesmo que a moral forneça um conjunto de regras que produz um sujeito em sua

¹²⁶ No original, Siqueiros diz que há duas sopas no México: “fideos o jodeos”, em um jogo com as palavras em espanhol; “fideos”, que se refere à macarrão, e “jodeos”, que se refere a se foder, ou estar fodido. Nesse sentido, o muralista parece querer dizer que aquele que ingere uma sopa sem macarrão encontra-se em desvantagem em relação ao que consome a sopa com macarrão. Ou seja: ou você come a sopa com macarrão, ou come a sopa sem macarrão e, nessa última possibilidade, você se fode. Esclarecendo aquilo que Siqueiros quis dizer a Blanca: ou você fica comigo, ou fica sozinha, e, na ocasião de escolher ficar sozinha, você se fode. Trata-se de uma verdadeira intimidação.

¹²⁷ Referência a um dos sobrenomes da família paterna. De acordo com as pesquisas executadas por Piñeyro (2011, p. 20), o pai de Blanca Luz, Gregorio Brum Olivera – quem abandonou a família logo após o nascimento da filha –, era neto do coronel Leonardo Olivera, militar conhecido por ter participado da luta pela independência do Uruguai. Sua avó paterna, Ana Nícida Olivera, citada também nesse trecho, vendeu todas as terras herdadas pela família e, por isso, quando do nascimento de Blanca as condições financeiras dos Brum Olivera já não eram boas. Mesmo assim, como se pode notar, perdurou no imaginário da artista a ancestralidade marcada por combate e luta pela libertação.

¹²⁸ “Con firmeza fui madurando la idea de nuestra separación. Pero él, mezcla de seriedad y broma me decía: ‘Querida... aquí en México solo hay dos sopas; fideos o jodeos... Sí o sí...’. Estaba diciéndome bien claro, que mi destino estaba ligado al suyo hasta la muerte. Pero Siqueiros, en su frenesí, había olvidado que yo venía, a mi vez, de un orgulloso ancestro, circulando por mis venas y en lo que mi abuela llamó ‘la sangre del Oliveraje’. Por cierto que su olvido facilitó las cosas” (BRUM, 2004, p. 102).

inteligibilidade, ele não deixa de ser um conjunto de normas e regras que um sujeito deve negociar de maneira vital e reflexiva” (2017a, p. 21).

Daí que os relatos de si não dizem respeito a uma unidade, ou a um simples sujeito circunscripto. De acordo com a estudiosa Margaret A. McLaren (2002, p. 145), as políticas referentes ao corpo humano e as chamadas práticas de si não têm como começo nem como fim o próprio indivíduo. Elas são, antes de mais nada, sociais, culturais e históricas – bem como venho tentando explicitar em minha análise das obras escritas por Pagu e Blanca Luz. Ao admitir essa concepção, consegue-se perceber que qualquer reflexão sobre si-mesmo, a exemplo da escrita de si, não se limita tão somente à dimensão pessoal e individual, nem tampouco dificulta as ações políticas coletivas que visam uma mudança sócio-estrutural. Quero dizer que, ao ocuparem-se de si, as mulheres enquanto sujeitos no processo de subjetivação não se fecham em si mesmas nem perdem, sob hipótese alguma, a força de coletividade política que carregam. Ao contrário, a prática do si-mesmo “amplia a arena política para incluir fatores sociais e culturais que possuem implicações políticas” (MCLAREN, 2002, p. 145)¹²⁹. As trajetórias pessoais aqui destacadas, portanto, manifestam estruturas sociais e viabilizam uma leitura atenta sobre as culturas nas quais se inserem. A partir disso, consegue-se reformular os sujeitos políticos latino-americanos das mulheres e sua relação com questões complexas inerentes ao nosso contexto. O que seria isso senão um desdobramento político alcançado devido a pequenos relatos de si mesmo?

Nessa perspectiva, recorro a uma breve análise histórica dos processos de legitimação ou, em termos foucaultianos, de veridicção dos discursos, os quais poderão apresentar extrema utilidade à crítica literária feminista. Reitero minha crença de que a leitura de textos de autoria feminina, principalmente aqueles que narram sobre a história da mulher em cenários subalternizados pelo sistema econômico mundial – e, por isso, possibilitam uma crítica ao modelo de sociedade normativo – são novas formas de veridicção de um discurso que fora impossibilitado de existir durante muitos séculos. A deslegitimação e os esforços em encerrar esse discurso no âmbito do ilógico e do histórico foram e são constantes. Por isso, é fundamental que busquemos habitar cada vez mais os espaços que insistem em negar-nos. A análise da literatura de si de autoria feminina, por exemplo, é uma maneira de conduzir uma nova relação do discurso com a verdade, considerando experiências, lugares de fala, e trazendo consigo a potência política que pode transformar não apenas o sujeito, ou o grupo no qual se encontra

¹²⁹ “[...] it broadens the political arena to include social and cultural factors that have political implications” (MCLAREN, 2002, p. 145).

inserido, mas também toda a sociedade e as práticas de relações de poder que nela se estabelecem.

É compreensível, pois, o lugar que a coragem ocupa nessa empreitada. Ao iniciar suas proposições sobre as práticas de si, as formas de veridicção e os procedimentos de governamentalidade, Foucault, em *O governo de si e dos outros* (2010), discute acerca da possibilidade de o sujeito orientar a própria vida. Para ele, a ideia de conduzir ou governar a si mesmo está contida na concepção mais ampla do cuidado de si, tema que abordou largamente em suas últimas obras. Apoiado em ideias socráticas, o filósofo francês postula que

o si mesmo na relação de si consigo, o si mesmo nessa relação de zelo por si mesmo é definido [em primeiro lugar] pela *phrónesis*, isto é, a razão de certo modo prática, a razão em exercício, a que permite tomar boas decisões, a que permite rechaçar opiniões falsas (FOUCAULT, 2011, p. 74).

Esse seria, precisamente, o ato de orientação da própria vida. Ao executar uma leitura de textos kantianos, Foucault recorre ao conceito de “estado de menoridade”, o qual auxiliará o entendimento da importância da coragem que se deve ter em orientar a própria vida. Iluminista de formação, Kant afirma que encontrar-se em menoridade é expor uma incapacidade em gozar de seu entendimento próprio sem a orientação de uma outra pessoa. Todavia, esse estado supostamente incapaz não é da natureza de nenhum ser humano, mas sim fruto de uma falta de consciência da própria capacidade e, igualmente, falta de coragem em colocá-la em uso. O estado de menoridade, portanto, não é uma condição na qual o sujeito se coloca sob o poder do outro, isto é, confia esse poder ao outro. Com efeito, o que acontece é que algo ou alguém toma esse poder para si, direcionando a vida de outrem porque esse mesmo outro, ainda segundo a percepção kantiana, não quer ou não se sente apto para guiar a si mesmo (FOUCAULT, 2010, p. 29). A crítica iluminista, nesse sentido, é de que todos nós “devemos fazer uso da nossa consciência para determinar nossa conduta” (FOUCAULT, 2010, p. 31).

Nos relatos elaborados pelas autoras aqui analisadas, a recorrência de um estado de menoridade, isto é, da tomada da orientação de suas vidas por outrem, é explícita em suas relações interpessoais, as quais revelam um sentido macro, social e histórico, dessa prática. Na reflexividade que fazem, procuram destacar esses momentos de maneira que, no ato mesmo de relatar, o direcionamento das próprias vidas é recuperado. Blanca Luz, por exemplo, expõe a menoridade que pode ocorrer dentro do casamento heteronormativo, manifestando as relações de poder estabelecidas, ao longo dos tempos, entre o homem e a mulher. Em uma das cartas escritas à Siqueiros revela ter, inclusive, deixado alterar a própria personalidade. Ela expressa:

“Eu aprendi a realmente viver, o que até então tinha sido apenas uma experiência literária complicada. Com você eu esqueci toda a minha vida passada, de burguesa, minha personalidade e outras bobagens que me envergonham” (BRUM, 2004, p. 91)¹³⁰. Devemos considerar que essas cartas são transcritas sem nenhum comentário adicional, o que nos põe em contato com o momento em que Blanca vivia sob esse estado de deixar-se guiar por Siqueiros. Aqui, ela reproduz o discurso do marido e de todo o círculo social e político mexicano, o qual a via como uma burguesa. Deixar ser orientada pelo muralista, neste tempo, a fazia envergonhar-se de quem era. Entretanto, sabemos que em outras passagens de *Mi Vida Blanca* critica a postura de Siqueiros em mexicanizá-la e tentar suprimir suas crenças e costumes.

Mais à frente em seu relato, a uruguaia conta sobre o casamento com Carlos Brunson, seu último companheiro¹³¹. O chileno era um executivo de alto escalão e detestava o passado revolucionário de Blanca. Passou a inseri-la nos eventos oferecidos pela elite chilena e a circunscreva-la no papel social de esposa aos moldes mais conservadores, nos quais a mulher deve cuidar dos filhos, recepcionar amigos e clientes do marido – além de cuidar deste mesmo cônjuge em um sentido maternal –, e cumprir todas as tarefas domésticas. No casamento, o homem, novamente, a partir de práticas históricas de supressão das vivências das mulheres, passa a guiar a vida da esposa instituindo sua menoridade. Certo dia, conforme nos relata Blanca, contou a Brunson sobre toda a sua experiência de luta e confronto político:

[ele] apenas respondeu: “O importante é o que você será a partir de agora ...”. Após essa espécie de absolvição, iniciou-se uma vida diferente da que eu tinha tido até então, e fui continuamente forçada a receber executivos e empresários americanos com suas esposas (BRUM, 2004, p. 168)¹³².

Trata-se, portanto, de um estado em que se segue a orientação de outrem, em um desconhecimento de sua real capacidade, ou seja, de sua capacidade de guiar a si própria naquele instante – conforme Foucault postula em sua leitura de Kant. Isso é um forte fator na vida de muitas mulheres, posto que o disciplinamento do gênero feminino é constante, minucioso e detalhado ao nos deslegitimar enquanto seres conscientes e capazes. É como se a

¹³⁰ “He aprendido a vivir de veras, lo que hasta entonces sólo había sido una complicada experiencia literaria. Contigo olvidé toda mi vida pasada, de burguesa, mi personalidad y demás tonterías que me avergüenzan” (BRUM, 2004, p. 91).

¹³¹ Desconsiderando o suposto matrimônio com César Miró-Quesada, Blanca passou por quatro casamentos: Juan Parra del Riego, com quem teve o filho Eduardo; David Alfaro Siqueiros; Jorge Beéche, um engenheiro chileno com quem teve a filha María Eugenia e, por fim, Carlos Brunson, com quem teve o filho Nils.

¹³² “[é] solo me respondió: ‘Lo importante es lo que serás de ahora en adelante...’. Luego de aquella especie de absolución comenzó una vida distinta a lo que había sido hasta entonces, contantemente obligada a recibir a ejecutivos y hombres de negocios norteamericanos con sus esposas” (BRUM, 2004, p. 168).

razão e a habilidade em orientar a própria consciência fosse atributo exclusivo do homem. Em Pagu, vemos que durante seu relacionamento com Oswald deixou-se guiar pelos preceitos do companheiro inúmeras vezes. No caso das outras mulheres, especialmente virgens, procuradas pelo antropofagista, a autora se contrapõe ao ato internamente, mas depois passa mesmo a pensar, a ser convencida, de que se tratava de uma prática plausível, de pura liberdade sexual. Ela chega a dizer na primeira vez que se confronta com a situação: “eu aceitei, mas não compreendi” (GALVÃO, 2005, p. 62). Depois, com o passar dos dias e dos outros casos, passou inclusive a auxiliar Oswald, se dispondo, como ela mesma pondera: “a lutar contra os preconceitos de posse exclusiva” (GALVÃO, 2005, p. 62). O que quero demonstrar aqui é como Pagu deixou-se, em um período de seu relacionamento, ser guiada pelas concepções de Oswald. Como vimos, o sujeito forma-se de maneira relacional, processual, histórica, o que significa que a brasileira poderia, de fato, concordar, aceitar e mesmo compreender as práticas sexuais do companheiro. Mas o que se vê é antes a tomada, por parte do outro, dessa orientação da consciência de Pagu. Considerada como incapaz de governar a si própria, passa a ser governada pelo o outro, pela consciência do outro. Porém, em toda a sua reflexividade, recupera sua, digamos, maioria, conduzindo a própria consciência. Nota-se isso através da enunciação que faz quando considera essa sua “aceitação” daquilo que supostamente seria liberdade sexual: “Compreendia a poligamia como consequência da família criada em bases de moral reacionária e preconceitos sociais. Mas não interferindo numa união livre, a par com uma exaltação que eu pretendia absorvente” (GALVÃO, 2005, p. 62). Aqui, quem guia sua consciência é sua própria ação reflexiva presente no relato.

Ainda lendo Pagu, percebemos o Partido operando enquanto regulador da consciência e das experiências práticas da autora. Quando nos referimos, no capítulo anterior, à prisão da militante em um comício em 1931 – ocasião na qual morreria Herculano –, abordamos a exigência feita pelo PCB para que ela redigisse um manifesto dizendo que causou desordem, que se pronunciou em público sem a autorização do partido, e que teve intenções provocadoras em seu ato. Pagu não apenas acatara a decisão partidária, mas também deixou a própria consciência ser orientada por aqueles pressupostos. Ela declara: “achei justa a determinação e aprovei o manifesto, disposta a todas as declarações ou fatos que exigisse de mim o meu Partido” (GALVÃO, 2005, p. 91).

Kant exemplifica o estado de menoridade ao referir-se a um sujeito que deixa com que um livro lhe sirva de entendimento e a um outro sujeito que permite com que um médico comande, inteiramente, sua dieta (FOUCAULT, 2010, p. 29). Nos relatos de Blanca e Pagu,

esse estado pode ser observado na atitude de deixarem com que os homens guiassem suas práticas de relacionamento e, no caso mais específico da artista brasileira, no aceite da orientação arbitrária, por parte do Partido, de sua vida política. Entretanto, como veremos, a tomada do direcionamento da própria existência será exposta no relato, seja na reflexividade que ele mesmo comporta, seja em outros trechos que vão mostrando às leitoras e aos leitores o movimento de emancipação delineado por essas mulheres.

Apesar de o conceito de menoridade nos ser útil neste nível da análise, é necessário situá-lo melhor, salientando que a concepção de consciência e racionalidade iluminista se institui arbitrariamente, desconsiderando outras culturas e formas de produção de conhecimento. Dessa maneira, a noção mesma de estado de menoridade auxiliou a formação do caráter colonialista, posto que orientar-se por sua consciência possuía uma definição bem delimitada que via em outras maneiras de guiar a própria vida e a vida da comunidade – desconhecidas ou incomuns à cultura europeia – certo primitivismo, e, por conseguinte, um estado de menoridade. O projeto civilizatório seria um projeto de retirada do ser deste estado, mas, como pôde ser percebido ao longo da história, não passou de um esforço exploratório de aculturação de outros povos. Como explica Castro-Gómez,

o imaginário colonial impregnou desde suas origens a todo seu sistema conceitual. Assim, a maioria dos teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII (Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet) coincidiam na opinião de que a espécie humana sai pouco a pouco da ignorância e vai atravessando diferentes estágios de aperfeiçoamento até, finalmente, obter a maioridade a que chegaram as sociedades modernas europeias (Meek, 1981). O referencial empírico utilizado por este modelo heurístico para definir qual é o primeiro estágio, o mais baixo na escala de desenvolvimento humano, é o das sociedades indígenas americanas tal como estas eram descritas por viajantes, cronistas e navegantes europeus. A característica deste primeiro estágio é a selvageria, a barbárie, a ausência completa de arte, ciência e escrita. No princípio, tudo era América, ou seja, tudo era superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, estado de natureza. O último estágio do progresso humano, aquele alcançado pelas sociedades europeias, é construído, por sua vez, como o outro absoluto do primeiro e à sua contraluz. Ali reina a civilidade, o Estado de direito, o cultivo da ciência e das artes. O homem chegou ali a um estado de ilustração em que, no dizer de Kant, pode autolegislar-se e fazer uso autônomo de sua razão. A Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta (2005, p. 80).

Destaco isso porque penso ser fundamental fazer ressalvas ao utilizar-me de termos foucaultianos que não consideravam, pelo menos explicitamente, a experiência da dominação colonial. Embora o filósofo tenha debatido sobre algumas questões relativas ao gênero, a interseção com a colonialidade pouco aparece. Aqui, então, objetivamos efetivar esse diálogo

através da leitura das escritas de si. Da mesma maneira destacada por Castro-Gómez em relação aos povos colonizados da América, a racionalidade era negada à mulher – duplamente, caso pertencente a esses grupos explorados. Sua fala só era e é considerada legítima quando restringida às normas da sexualização do discurso, o que a condena a esse estado de minoridade que, por mais que se argumente não ser compreendido por Kant enquanto natural, incorre à naturalidade quando em referência a grupos que são ideologicamente afastados, obliterados e invisibilizados da consciência tal como é concebida. Em resumo, o estado de minoridade parece poder ser ultrapassado apenas se existir a possibilidade de alcance de uma razão instrumental autocrática. Se essa razão não foi ou não é uma possibilidade acessível para muitos seres humanos – como é o caso das mulheres e dos sujeitos colonizados, por exemplo – como escapar dessa minoridade? É nesse sentido que se pretende efetuar uma atualização dos termos, e é ainda nesse sentido que nossa fala pode ser revolucionária.

Como de praxe, Foucault explora perspectivas e premissas de outras épocas para oferecer possibilidades de análise crítica das formas de poder e dos dispositivos modernos. A pesquisadora Priscila Piazzentini Vieira (2013, p. 13) destaca que o filósofo se utiliza desse recurso no “sentido de desnaturalizar a nossa atualidade e de pensar em formas diferentes de produção de nossa liberdade”. À vista disso, a alusão à Kant e sua concepção iluminista do uso da razão própria é tão somente uma maneira de argumentar acerca das diversas formas de exercício de um governo sobre si mesmo e também sobre os outros – ainda que, insisto, desconsidere o processo de colonização, mas que de todo modo foi continuado como trabalho em Castro-Gómez, Federici, Mohanty, entre outras e outros aqui mencionados. A ideia primordial seria chamar a atenção para a concepção de um governo que enfim valorize o sujeito sensível, e não um discurso essencialista que se encontra para além dele. Se devido às limitações ideológico-sociais da época iluminista essa concepção acabou por reiterar aquilo que nega, já que essencializou a mulher, o índio, o negro, etc., nossa intenção aqui é procurar, dentro da interpretação foucaultiana, atualizá-la e torná-la útil aos propósitos aqui expostos.

Dentro do contexto do estado de minoridade revisitado por Foucault e criticado por teóricos latino-americanos como Castro-Gómez – e que passa a ter como eixo central a tomada arbitrária da orientação do modo de vida do outro –, é possível que se conjecture certa temática feminista quando se compreende o masculino enquanto guia reacionário daquilo que pode ou deve ser feminino, o que significa, em termos práticos, que o modo de vida das mulheres é antes historicamente determinado sob a ótica do homem. De maneira semelhante, o modo de vida das populações outrora colonizadas ainda é, de certa forma, governado pelos preceitos econômicos

européus e estadunidenses. Assim vemos que ocorre nas relações estabelecidas entre os mais diversos grupos sociais, posto que poderes são tomados a fim de comandarem outros modos de vida que não os próprios. Disso, depreende-se que os poderes hegemônicos se mantêm em suas confortáveis posições através de um esquema de governamentalidade que pressupõe grupos incapazes de orientarem a si mesmos. É, ainda, o que poderíamos chamar, na modernidade, de *colonialidade do poder*. Conceito proposto pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, diz respeito à forma com que o fator racial e o controle do trabalho e dos modos de produção impostos pelo colonialismo perpetuam em um padrão de poder até hoje prevalente (2005, 107). A partir disso,

o conceito da “colonialidade do poder” amplia e corrige o conceito foucaultiano de “poder disciplinar”, ao mostrar que os dispositivos pan-óticos erigidos pelo Estado moderno se inscrevem numa estrutura mais ampla, de caráter mundial, configurada pela relação colonial entre centros e periferias devido à expansão europeia. Deste ponto de vista podemos dizer o seguinte: a modernidade é um “projeto” na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma dupla governamentalidade jurídica. De um lado, a exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentalidade exercida para fora pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam parte de uma única dinâmica estrutural (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 83).

Nesse jogo instituído pelo poder, existe uma pressuposição de aniquilamento do outro a partir da tentativa de sobrepujar suas experiências, suas produções, sua visão própria de mundo. Indo mais além, conforme foi apontado por Fanon e comentado aqui em algum outro momento, essa prática de instituição de poderes penetra na psique do dominado fazendo com que ele reitere esse poder, ou que seja, no mínimo, sofrível superá-lo. Vimos exatamente isso nos trechos anteriormente destacados nas obras de Pagu e Blanca Luz. Por isso, há a necessidade em se exercer a coragem de orientar-se a partir de uma perspectiva própria, particular ao sujeito e ao grupo social ao qual pertence. Seria, enfim, uma reorientação de governos.

Foucault então apresenta uma possibilidade de se iniciar o exercício de governo sobre si mesmo: através de alguém que se conscientizou, tomou coragem e então pode guiar os outros até que estes se sintam capazes de seguirem por si próprios (2010, p. 33). Isso, precisa-se dizer, não é uma regra, e sim uma alternativa que, ademais, não deve se mostrar autoritária, senão perderia seu propósito libertário. Para nosso interesse, devemos pressupor que a conscientização necessita passar pelo processo de percepção de uma inferioridade criada, imposta violentamente de maneira física e simbólica, e instituída para atingir determinados fins

dominadores e exploratórios. A conscientização de meu estado de inferioridade social enquanto construto da própria sociedade e não enquanto algo de minha natureza – fato que a reflexão sobre mim mesma ajudará a pressupor – pode estimular uma nova força de ação, com a qual será possível auxiliar outras mulheres latino-americanas a direcionarem as próprias existências. E de que maneira esse auxílio pode ser oferecido? Uma opção é justamente a literatura de si, porque ela permite com que o compartilhamento de vivências – essas cenas de interpelação do relato de si das quais fala Butler – ofereça possibilidade de ação e de percepção de que nossos problemas particulares não são meras patologias, mas antes refletem um padrão discriminatório que possui como embrião as relações de poder observadas no seio social e político. Por isso, a insistência no caráter político dessas obras. Sabe-se que

a experiência das mulheres tem sido frequentemente patologizada, incluindo sua sexualidade e seu desenvolvimento psicológico. Ver a experiência das mulheres como patológica, anormal ou neurótica contribui para a sua desvalorização na cultura maior e para sua incapacitação individual. Como Foucault assinala, é principalmente através de normas sociais e práticas disciplinares que os indivíduos são divididos em normais e saudáveis, em oposição a anormais, neuróticos e patológicos. Expor as normas sociais e as práticas disciplinares que criam essas divisões como operações de normalização do poder ajuda a capacitar aqueles que são marginalizados e abre possibilidades de resistência. As normas sociais fornecem essa conexão entre a autotransformação e a mudança política e social (MCLAREN, 2002, p. 156)¹³³.

Com isso, reconhece-se o sexismo como um problema social, o que viabiliza a geração de ações voltadas para a mudança social e institucional. Ainda é preciso perceber, mais uma vez, que dentro dessa troca de experiências existem peculiaridades na forma com a qual cada mulher experimenta seu gênero e as normas sociais sobre ele impostas. Existem, como vimos, lugares de fala que devem ser levados em consideração, mesmo que não percamos de vista a força política que o conjunto traz consigo. A ideia é que nenhuma experiência silencie ou obscureça a outra. É nesse sentido que tomamos a questão do governo de si e dos outros: atentando-nos para a desnaturalização de atributos impostos historicamente, para o reconhecimento e respeito das diferenças e, acima de tudo, para o diálogo. O auxílio ou mesmo o poder exercido sobre o outro através do relato de si não seria, dessa maneira, restritivo, senão

¹³³ “[...] women’s experience has often been pathologized, including their sexuality and their psychological development. Viewing women’s experience as pathological, abnormal, or neurotic contributes to their devaluation in the larger culture and to individual disempowerment. As Foucault points out, it is primarily through social norms and disciplinary practices that individuals are divided into normal and healthy, as opposed to abnormal, neurotic, and pathological. Exposing the social norms and disciplinary practices that create these divisions as operations of normalizing power helps to empower those who are disenfranchised and opens up possibilities for resistance. Social norms provide this connection between self-transformation and political and social change” (MCLAREN, 2002, p. 156).

propulsor do ideal libertário, desde que a interpelação promova a transformação, por exemplo, das autoras, Blanca Luz e Pagu, e das leitoras e leitores. Dentro dessa perspectiva, a exposição do pensamento e daquilo que se julga como verdadeiro – baseado nas experiências do sujeito – colabora para a construção da reflexão crítica das subjetividades capitalistas e patriarcais do sujeito mulher, o que acarreta impactos, transformações, recuos e subversões nas relações sociais. A escrita de si é, então, considerada como uma das formas tomadas por esse dizer a verdade, a qual evidencia “de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros” (FOUCAULT, 2010, p. 42).

Na medida em que foi empreendida a análise das literaturas de si produzidas por Pagu e Blanca Luz, procurei mostrar que tais narrativas são práticas interpelativas ativas que contribuem para a construção e transformação do eu e do meio social o qual ele habita. Para McLaren, uma das formas fundamentais na qual se pode observar os processos de subjetivação é a escrita, já que ela põe em movimento as práticas históricas e sociais que estabelecem verdades acerca do sujeito, possibilitando, através da interpelação, o reconhecimento dessas verdades por ele mesmo e pelos outros a fim de que se torne, de fato, sujeito – seja reiterando ou alterando essas verdades. Nesse sentido, tanto a escrita de si, como é o caso das autoras estudadas, quanto a escrita na qual existe alguém que escreve sobre outrem importam no desenvolvimento do sujeito. Como já vimos, a subjetificação, aspecto daquilo que Foucault chama de *hermenêutica do sujeito*, é um “processo de autodecodificação, isto é, a obrigação dos indivíduos de examinar seus desejos, pensamentos e ações” (MCLAREN, 2002, p. 149)¹³⁴. Dessa maneira, compreende-se que a escrita de si é uma forma ativa de construção, o que significa que a produção do discurso se encontra na base da formação dos próprios sujeitos e do meio em que vivem.

Considerando tal importância da escrita de si na formulação das subjetividades, ela não poderia ser apenas um instrumento moderno; na verdade, remonta a tempos antigos, encontrando muitas variações desde a Antiguidade. Essa prática é entendida como um princípio da relação entre a verdade e o sujeito, e as formas que tomou durante o curso da história dependeu de mudanças econômicas, políticas, linguísticas e epistemológicas (MCLAREN, 2002, p. 147). Por essa afirmação, infere-se que no contexto da América Latina a prática de si centrada na escrita de si contou com um desenvolvimento próprio. Para além de tudo aquilo que já fora apontado acerca da especificidade da formação do campo literário latino-americano,

¹³⁴ “the process of self-decipherment, that is, the obligation of individuals to examine their desires, thoughts, and action” (MCLAREN, 2002, p. 149).

deve-se considerar que a escrita de si e, principalmente, a escrita de si enquanto literatura, encontrou desdobramentos próprios nessa conjuntura.

A princípio, é preciso assinalar que a confluência das questões pessoais e coletivas é a marca substancial das literaturas de si latino-americanas. Isso significa que a dimensão social da prática da escrita de si aqui encontra desdobramentos perceptíveis nos próprios textos, muitas vezes confundindo o sujeito com o meio. A pesquisadora Diana Klinger (2006, p. 21) aponta dois momentos que considera mais relevantes no desenvolvimento da literatura de si na América Latina: a escrita de si em prol da formulação de uma identidade nacional e os relatos e testemunhos relativos às ditaduras latino-americanas, os quais começaram a emergir durante o processo de redemocratização dos países do Cone Sul. Ao analisar o primeiro momento, Klinger cita como exemplo a literatura autobiográfica produzida na Argentina no século XIX, na qual são descritas figuras públicas que se destacaram durante o processo de constituição da nacionalidade no país. Outro exemplo pode ser encontrado na própria trajetória artística de Blanca Luz, que tem prática semelhante à argentina em seu texto autobiográfico, *Blanca Luz contra la corriente* (1934). Nele, podemos observar seções inteiras destinadas a um tipo de discurso que tem por finalidade uma formação nacionalista uruguaia, de um sentimento de integração ao país, como ocorre na seção intitulada “Martin Aquino”, na qual a autora se narra através da paixão que nutria pelos feitos dessa figura popular entre as estâncias do Uruguai¹³⁵. Ela inicia dizendo: “Aquele jovem matrero, aquele homem fora da lei, aquele belo perseguido, foi o primeiro homem a invadir minha alma quando tinha 7 anos de idade” (BRUM, 1934, p. 22)¹³⁶. Já em *Mi Vida* (2004), o tom nacionalista da autora desaparece, de maneira que não é mais de seu interesse a busca por uma identidade nacional. Para Pagu, decerto que nunca fora relevante uma afirmação nacional baseada em feitos de personalidades e supostos “heróis” brasileiros – haja vista sua formação antropofágica –, e, por isso, essa prática não pode ser observada em nenhum de seus escritos.

Klinger ainda lembra da análise feita por Silviano Santiago acerca da escrita considerada autobiográfica e produzida na época eferescente do modernismo brasileiro. No texto do autor, interpretado pela estudiosa, as narrativas de si da década de 20 e 30 aparecem como portadoras de uma vontade em “recapturar uma experiência não só pessoal, mas também do clã no qual se

¹³⁵ Martin Aquino foi um conhecido matreiro, isto é, um fora-da-lei. Popularizou-se como figura de representatividade do espírito uruguaio porque lutou, durante toda a sua vida, contra os abusos das autoridades e contra as injustiças sociais (BARRETO, 2006, não paginado).

¹³⁶ “Aquel joven matrero, aquel hombre fuera de la ley, aquel hermoso perseguido, fue el primer hombre que invadió mi alma a los 7 años” (BRUM, 1934, p. 22).

insere o indivíduo” (KLINGER, 2006, p. 22). Apesar de Pagu e Blanca Luz não terem escrito, respectivamente, *Paixão Pagu* e *Mi Vida* nessa época, é sabido que a formação de ambas enquanto intelectuais deu-se ainda durante esse primeiro momento do aparecimento da reflexividade de si mesmo na literatura latino-americana. Nesses seus textos, vemos que souberam, cada qual a sua maneira, balancear a dimensão social com os fatos mais íntimos e recônditos, além de revolucionarem a tradição autobiográfica que procurava tão somente a manutenção do *status quo*. Pagu declara: “não estou escrevendo autobiografia para ser publicada ou aproveitada. Isto é para você ter um pouco mais de mim mesma, das sensações e emoções que experimentei” (GALVÃO, 2005, p. 100). Embora os filhos Rudá de Andrade e Geraldo Galvão Ferraz – este último fruto do relacionamento com Geraldo Ferraz, a quem o texto de Pagu é destinado – tenham permitido a publicação de *Paixão Pagu* anos após a morte da mãe, o relato não perde, em nada, sua vivacidade contida na reflexividade das experiências relatadas, mas, ao contrário, age como uma rede de transmissão e compartilhamento de experiências que levam à formulação de novas possibilidades de ser mulher. De fato, como comenta a autora, não se trata de uma autobiografia normativa, sequencial, na qual busca sua inexistente essência. Trata-se de interpelações, de diálogos com a própria vida e com aquilo que a partir dela se pôde (trans)formar. Blanca, sem perder a oportunidade de também se mostrar uma escritora que está para além dos discursos normativos, das autobiografias construídas e que, ademais, captura o elemento social em suas vivências mais pessoais, declara sua preocupação em registrar os acontecimentos que testemunhou, as lutas das quais, em seus termos, “participou totalmente”. Ela completa: “Pode alguém me corrigir com boa fé, com melhor memória, com mais autoridade. Mas o que tenho certeza é de não mentir, nem desfigurar a verdade momento algum” (BRUM, 2004, p. 158)¹³⁷. Ou seja, Blanca oferece à leitora e ao leitor suas experiências, sua fala, sua verdade. Insiro, portanto, um adendo aos dois momentos propostos por Klinger acerca do desenvolvimento da literatura de si latino-americana, adendo este que poderá tomar proporções próprias em cada momento histórico: a tomada de posição das mulheres.

Nos relatos aqui expostos há uma evidente relação estabelecida entre sujeito e verdade que é contrária às formas essencialistas e universais. Manifesta-se, neles, subjetividades que estão para além daquilo que é instituído pelo discurso normativo acerca da mulher. Pagu e Blanca arriscam relatar experiências que não se enquadram na expectativa que se impõe sobre

¹³⁷ “Pueda de buena fe corregirme alguien, con mejor memoria, con más autoridad. Pero de lo que estoy segura es de no mentir, ni desfigurar en ningún momento la verdad” (BRUM, 2004, p. 158).

o caráter feminino, tais como a passividade e aceitação de regras sociais. Digo “arriscando” porque quando um sujeito foge explicitamente da normativização, ele pode se tornar um pária social, vulnerável a toda e qualquer espécie de retaliação que o poder resolver imputar sobre ele. É o que se evidenciou na tentativa de deslegitimação das vozes dessas e de outras tantas artistas. De qualquer maneira, esse risco caracterizará a relação entre verdade e sujeito nos textos das autoras, bem como será um fator demonstrativo da coragem ao tomar a fala para si.

Esse tipo de dizer a verdade, o tipo socialmente arriscado, que se constrói na subjetivação dada através da escrita de si – que leva em conta as experiências, a orientação e o cuidado de si próprio, a autodecodificação e a ultrapassagem de discursos essencialistas e especulativos – possuiu, ao longo da história, inúmeros *modus operandi*. É significativo, pois, que se evoque o estudo empreendido por Foucault acerca da *parresía*, conceito que remonta à antiga civilização grega, e que traz implicações políticas importantes quando da análise das literaturas de si que possibilitam a formulação de críticas contundentes às estruturas da sociedade. Ao final, também será possível perceber o quanto o conceito pode ser útil à crítica literária feminista, posto que pode esclarecer as conexões que tal crítica faz “entre o individual e o político, entre práticas de autotransformação e possibilidades de transformação social” (MCLAREN, 2002, p. 152)¹³⁸.

Comumente, traduz-se *parresía* simplesmente como fala franca. Trata-se, porém, de uma noção complexa que foi compreendida ao longo dos tempos enquanto virtude, qualidade ou até mesmo um dever de determinados cidadãos. Para além disso, também pôde, mais tarde, ser considerada enquanto um procedimento específico do dizer a verdade (FOUCAULT, 2010, p. 43). Uma das formas distintivas da *parresía* em relação a qualquer outra maneira de se dizer a verdade é justamente o fato de que ela lança aquele que fala ao risco. Daí decorre a necessidade da coragem da verdade. De acordo com Foucault, “sempre há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade” (2010, p. 55), o que, por outro lado, viria a explicar uma estratégia particular da cena de interpelação dos relatos de si em Butler. Isso ocorre, basicamente, porque os efeitos da *parresía* são desconhecidos, podendo haver quaisquer desdobramentos inesperados ainda que o contexto sobre o qual se fala seja bem definido. Ao lançar um olhar atento aos textos propostos, é possível que se infira o impedimento em se prever o que cada narrativa geraria nos leitores, em especial

¹³⁸ “[...] between the individual and the political, between practices of self-transformation and possibilities for social transformation” (MCLAREN, 2002, p. 152).

naqueles que participaram dos eventos descritos. Quanto ao que se fala sobre os partidos, a título de exemplo, existe um contexto muito bem definido, mas não haveria previsão qualquer dos desdobramentos que tais narrativas poderiam acarretar à história desses partidos, à esquerda latino-americana, às relações das mulheres para com a política, e assim por diante. Houve um risco de rejeição e de deslegitimação que poderia ir desde o silenciamento e/ou esquecimento de tudo aquilo que fora dito, à violência contra a moral das autoras. Esse risco ocorre, evidentemente, pela dissonância entre as experiências expostas nos textos e a perspectiva difundida e bem-aceita sobre o tema. Para além disso, Sylvia Molloy afirma que a escrita de si latino-americana é sempre marcada pelo o risco, posto que

não são textos fáceis. A dificuldade em se afirmarem como formas viáveis, os desafios que provocaram e talvez continuam a causar, [...] tudo isso faz com que o autobiógrafo¹³⁹ seja um escritor extremamente cauteloso, consciente de sua vulnerabilidade e de uma possível rejeição por parte do leitor. A autobiografia é uma forma de exibição que pede para ser compreendida, ainda mais, perdoada. *Que perdoem minha vida*: mais de um autobiógrafo hispano-americano¹⁴⁰ endossaria a frase com a qual Victoria Ocampo revela sua atitude em relação ao leitor. A expressão deve ser lida em seu duplo sentido. Literalmente, que se perdoe o autobiógrafo, leia-se sua vida com simpatia. Mas também, mais drasticamente, que ele seja perdoado como quando se perdoa a um condenado, que sua execução seja adiada. A ideia de transgressão evocada pela frase e o poder que, na aparência, dá ao leitor permissão para o perdão, são frequentes nesses textos. Muitas vezes há a suspeita de que ele fez algo errado, não tanto do ponto de vista moral quanto tático; a suspeita de que, dada a condição incerta do gênero, talvez esteja sendo abordado de maneira errada (1996, p. 17)¹⁴¹.

Existe, portanto, a abertura de um risco que pode ser compreendido dentro do espectro de toda a literatura de si latino-americana. Se somamos a condição da mulher dentro da

¹³⁹ Ao longo deste trabalho optei por utilizar a expressão “literatura de si” ou “escrita de si” para designar os textos nos quais as autoras narram a si mesmas, sem entrar em discussões ou postulações acerca de um gênero autobiográfico propriamente dito. Entretanto, Molloy faz uso da expressão “autobiografia” e suas derivações, e, por isso, será mantida sua designação na tradução aqui apresentada.

¹⁴⁰ Molloy se refere, em seu estudo, a obras de escritores hispano-americanos, e não a latino-americanos. Isso porque a autora não analisa as literaturas de si produzidas no Brasil, posto que declara desconhecer o funcionamento gramatical da língua portuguesa (1996, p. 21). Acredita-se, porém, que as postulações da teórica possam ser também aplicadas, em certa medida, às produções brasileiras.

¹⁴¹ “[...] non son textos fáciles. La dificultad con que se afirman como formas viables, las burlas que provocaron y quizás sigan provocando, [...] todo esto hace del autobiógrafo un escritor extremadamente precavido, consciente de su vulnerabilidad y de un posible rechazo por parte del lector. La autobiografía es una forma de exhibición que solicita ser comprendida, más aún, perdonada. Que me perdonen la vida: más de un autobiógrafo hispanoamericano haría suya la frase con que Victoria Ocampo cifra su actitud ante el lector. La expresión ha de leerse en su doble sentido. Literalmente, que se perdone al autobiógrafo, que se lea su vida con simpatía. Pero también, de modo más drástico, que se lo perdone como se perdona a un condenado, que se posponga su ejecución. La idea de transgresión evocada por la frase y el poder que en apariencia da al lector para que conceda un indulto, son frecuentes en estos textos. Hay a menudo la sospecha de que ha hecho algo mal, no tanto desde un punto de vista moral sino tático; la sospecha de que, dada la condición incierta del género, quizá se lo esté enfocando de modo equivocado” (MOLLOY, 1996, p. 17).

formação do campo literário – e, aqui, do campo político também – a esses tópicos apontados por Molloy, será manifesta a existência de um risco duplicado e agravado pela interseção de problemáticas político-sociais que pairam sobre as produções da América Latina. Em tom desafiador, Pagu assume conscientemente esse risco: “Se eu tivesse a certeza de que não me custaria nada falar, eu não falaria” (2005, p. 51). Blanca também demonstra conhecer o risco que se abre ao relatar as verdades mediante a experiência vivida. Ao dar atenção maior à América do Sul, discorre a respeito desse fato em uma seção intitulada “O preço da verdade”. A autora ainda apresenta uma característica particular da formação do campo literário latino-americano ou, mais especificamente, sul-americano, que contribui para o risco que pode ser observado, em geral, nas práticas da literatura de si nesses territórios. Trata-se do círculo escasso de relações interpessoais as quais esses escritores se encontravam concentrados¹⁴². Segundo analisa Blanca Luz,

os escritores da América do Sul trabalham para um público de caras conhecidas, para pessoas que cumprimentam na rua, no café, nos enterros, nas esquinas. Quase todos os escritores e jornalistas se veem obrigados a deturparem a verdade para o público de conhecidos e parentes. Mas o escritor que vive e escreve sua verdade está pagando por ambas as coisas um alto preço (BRUM, 2004, p. 39)¹⁴³.

Blanca não se inscreve pessoalmente em sua observação, mas considero-a de todo válida para sua situação, afinal, estava circunscrita naquele meio. Vê-se que quando decide escrever seu relato, no qual não poupa críticas a figuras conhecidas – como o muralista Siqueiros –, a autora se arrisca, e é nesse risco que se legitima parte de sua prática parresíastica. Apesar de, em 1982, ano de redação de *Mi Vida*, o pintor já ter falecido¹⁴⁴, seu legado permanecia, e até os dias de hoje é considerado um dos maiores artistas do México. Quando Blanca expôs a figura do ex-marido, um pintor de referência para a arte e política na América Latina, mas que possuía comportamentos que contradiziam suas convicções políticas, a uruguaia se colocou em um lugar de risco a partir da coragem em relatar as experiências que se desencontram com as verdades instituídas pelos padrões e normas sociais que atribuem passividade e aceitação à mulher. Seria a vida pública impecável de um artista contra a palavra de sua ex-esposa. Logo,

¹⁴² Vimos que o campo literário na América Latina foi construído mediante muitas restrições, como por exemplo, o caso da falta de acesso à educação. Tal fator pode ser um dos causadores dessa escassez de público.

¹⁴³ “Los escritores de América del Sur trabajan para un público de caras conocidas, para personas que saludan en la calle, en el café, en los entierros, en las esquinas. Casi todos escritores y periodistas se ven obligados a desfigurar la verdad para el público de conocidos y parientes. Pero el escritor que vive y escribe su verdad está pagando por ambas cosas un alto precio” (BRUM, 2004, p. 39).

¹⁴⁴ Siqueiros morreu em 1974 acometido por câncer.

existe o perigo eminente de ter seu discurso deslegitimado pela ordem – conforme vimos ocorrer nos artigos escritos em 2017 pelo jornalista Miguel Arregui; nesses textos, o autor a coloca como uma mulher que procurava ascender na vida às custas dos companheiros. Nós bem sabemos o quão difícil é refutamos a imagem quase imaculada de um homem na sociedade. Quando Blanca diz: “Seu gesto, mais do que estranho, parecia completamente infantil. Assim era ele, constatei muitas vezes” (BRUM, 2004, p. 60)¹⁴⁵, arrisca-se. Chamar um suposto gênio de infantil não é algo socialmente visto com bons olhos, ainda mais se considerarmos os marcadores sociais – neste caso, o gênero – adjacentes a cada figura envolvida.

Pagu também explicita sua coragem ao desestruturar as presumidas verdades sobre o conhecido modernista brasileiro, Oswald de Andrade. Até mesmo a reputação do casal, considerado apaixonado à época, é confrontada em *Paixão Pagu*, quando a autora atesta sobre o início da relação: “Eu não amava Oswald” (GALVÃO, 2005, p. 60). Mais tarde, confirmara que o que passou a existir entre eles foi apenas um sentimento amistoso, longe de desejo sexual ou paixão desmedida. Em um momento que pode ser considerado extremamente parresiástico, Pagu relata:

Oswald não era pior do que os outros. Não era sequer vaidoso. E se sempre apareceu como tal, nada mais era que defesa e defesa de sua personalidade, torturada por uma série de complexos de inferioridade. Nunca teve uma ideia que não fosse ligada à necessidade de pôr à luz uma virilidade em que ele não acreditava. [...]. A impotência, ou pelo menos sua inferioridade física, sempre foi o seu flagelo, e sua maior alegria era poder arrebatá-lo¹⁴⁶ com suas conquistas. Oswald não se interessava por mulher, mas por deslumbrar mulheres (GALVÃO, 2005, p. 113).

Em suas palavras, vemos a verdade vinda de uma experiência compartilhada que se desencontra com as verdades construídas pelo meio social em que viviam. Pagu desvenda a aparente vaidade e gosto por mulheres expresso por Oswald. Em sua análise, não passavam de comportamentos baseados em um complexo de inferioridade por estar, o próprio homem, em desacordo com a masculinidade instituída a partir de práticas sociais que ele reverberava sem ultrapassar. A artista vai além; arrisca-se ao explicar comportamentos que evidenciam as limitações de compreensão da própria causa política na qual comprometia-se o companheiro. Ela conta: “[...] minhas noites vazias só percebiam Oswald – militando escândalo e libidinagem. Agora, ele e Nonê apostavam a primazia da conquista de Maria, uma empregadinha bonita que

¹⁴⁵ “Su gesto más que extraño, me pareció completamente infantil. Así era él, lo constaté muchas veces” (BRUM, 2004, p. 60).

¹⁴⁶ José Oswald Antônio de Andrade (1914-1972), o Nonê de Andrade, foi o primeiro filho de Oswald, fruto de um dos “encontros sexuais” do pai.

ajudava a governanta” (GALVÃO, 2005, p. 77). É, de fato, um risco que se abre para a deslegitimação de seu discurso, já que seria improvável que fosse levada a sério ao colocar em xeque a própria postura revolucionária de Oswald ao narrar o assédio a uma empregada doméstica. Ele era, afinal, um grande expoente da esquerda artística brasileira. Com isso, o risco de Pagu, além daquele semelhante ao de Blanca, ainda se agravava porque, em 1940, ano em que escreveu seu relato, Oswald ainda estava vivo. Apesar de ele mesmo não ter entrado em contato com os escritos pagunianos, Geraldo Ferraz, o destinatário dessas verdades vividas, conhecia o antropofagista, o que poderia levar a uma descrença nos ditos da mulher. Com sorte, não fora o que acontecera, e, anos depois, o risco abriu-se novamente com a publicação da obra, já em 2005, sob as mesmas condições de Blanca.

Nota-se que, para que haja *parresía*, são necessárias outras duas atribuições além do risco que se abre: a colocação do sujeito naquilo que diz, o que significa não dizer o que se diz apenas da boca para fora – é necessário crer verdadeiramente naquilo que se diz; e, ademais, ter coragem para proferir essa sua própria verdade. Ou seja, a *parresía* aparece como “a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 64). Com o propósito de aprofundar a noção desse dizer a verdade, Foucault recorre a textos clássicos como alternativa de compreensão dos níveis políticos e éticos implicados pela prática. Para nós isso pode interessar no sentido de que todos os usos e aplicações históricos dos modos de *parresía* confluem para a elaboração de uma crítica que considera, hoje, a escrita de si feminina como modos performáticos do discurso das mulheres.

Imprescindível é, pois, tomar conhecimento de que, de acordo com autores clássicos, a *parresía* não continha uma dimensão de coragem pessoal. Na verdade, o conceito se referia a duas coisas: “de um lado, uma certa estrutura política que caracteriza a cidade; em segundo lugar, o estatuto social e político de certos indivíduos no interior dessa cidade” (FOUCAULT, 2010, p. 68). Depreende-se que, para os antigos, a *parresía* era uma estrutura política bem definida, com especificações de ações particulares a alguns indivíduos. E quem eram esses indivíduos? Tratavam-se de parresiastas, ou àqueles aos quais a prática parresiástica era não só permitida, mas exigida, e que precisavam ser sujeitos mais velhos, de boa reputação e homens (FOUCAULT, 2010, p. 44). Tal consideração importa para que se perceba que o ato de dizer a verdade, e a própria legitimação desse discurso, passa por toda uma tradição ocidental que oferece primazia ao masculino. Se as civilizações dominadas e exploradas pelos herdeiros dessa tradição, como é o caso dos povos da América Latina, possuíam uma relação entre verdade e sujeito diversa dessa mesma apresentada, é sabido que por práticas de violência colonial e

imposição epistêmica suas práticas foram suspensas. Disso, advém toda uma sucessão de institucionalizações de padrões desenvolvidos pelos poderes hegemônicos que se refletiram nas formações dos mais diversos campos latino-americanos.

Admitindo a dimensão política da *parresía*¹⁴⁷, Foucault recorre aos modelos democráticos antigos que aparecem, nos textos clássicos, como sendo os lugares de maior reincidência dessa prática do dizer a verdade. Nesse contexto, a fala franca passa a ser considerada o direito de todo cidadão se expressar livremente e, com isso, expressar sua opinião particular sobre um tópico, seja numa discussão ou em um debate público (FOUCAULT, 2010, p. 140). Assim, as maiores chances de ocorrência da *parresía* são dadas quando existe um direito de fala dado a todos os cidadãos, o que implica lutas ideológicas de poderes. Entretanto, esse lugar mais confortável para a prática parresiástica oferecido pela democracia também pode ser fonte de muitos problemas, já que nem sempre a permissão para que todos falem designa que todo discurso proferido seja, de fato, verdadeiro (FOUCAULT, 2010, p. 167).

Mais à frente na história, diante dos deslocamentos sofridos pelo conceito, a prática passa a ser reconhecida como uma função necessária em todo o âmbito da política, o que significa que deva ocorrer em qualquer regime político. Por ora, não nos concentremos no tema da democracia ou de outros regimes, nem dos textos clássicos que procuraram descrever o funcionamento desse dizer a verdade, mas compreendamos disso, pois, que “a liberdade de palavra é um problema político, a liberdade de expressão é um problema político, um problema técnico, um problema histórico também” (FOUCAULT, 2010, p. 172).

Em linhas passadas, a questão do lugar de fala, ou da (re)apropriação desse lugar por parte de grupos marginalizados, foi uma maneira de situar essa problemática na atualidade, mais especificamente quando se deu foco nas literaturas de si produzidas por mulheres latino-americanas. Todos esses marcadores sociais, os quais contribuem para suas posições dentro do campo literário, instituem historicamente – e, como consequência, politicamente – quem pode ou deve ser legitimado, consagrado. Ou seja, quero argumentar que considero o discurso de Pagu e Blanca Luz enquanto parresiásticos não apenas porque a *parresía* encontra-se no direito

¹⁴⁷ A política não é a única competência atribuída à *parresía*. Ao empreender a leitura da peça *Íon*, de Eurípedes, Foucault postula pelo menos mais outras duas facetas do discurso parresiástico: a *parresía* judiciária, caracterizada pela fala em tom de denúncia do oprimido contra o opressor, e a *parresía* moral, que concerne à prática da confissão, na qual arrepende-se pelos atos cometidos e busca-se por uma ajuda externa para superar as próprias falhas. Para além disso, também emergirá uma quarta atribuição da *parresía*, que seria a ética, na qual o sujeito tem a obrigação ética de proferir a verdade a todos, inclusive assumindo-se enquanto conselheiro (FOUCAULT, 2010, p. 143-144).

possuído por elas em se narrarem. Isso, por si só, não constitui uma relação entre sujeito e verdade nos moldes aqui apresentados. Esse contexto de direitos adquiridos é sim o que há de mais necessário para que a *parresía* possa existir, mas não é em si aquilo que a move. É preciso, antes, correr riscos, estar naquilo que diz e, por fim, ter coragem em dizer. Compreendo toda a extensão de *Paixão Pagu* e *Mi Vida* sob esse viés, muito porque este estudo, por ele mesmo, atesta as consequências sociais e políticas que uma leitura atenta desses escritos pode trazer. Aliás, a própria leitura e a relevância dada à narrativa por aquele que lê é o que institui a prática parresiástica em sua dimensão política.

Se um discurso não é escutado, se a ele não se dá mínima atenção, não é suscitado, portanto, impacto político-social algum. É seguindo esse preceito que os detentores de poderes procuram ocultar, silenciar e depreciar os discursos que possam ameaçar seus privilégios. Ora, não são tolos. Ao contrário, reconhecem que “a primeira prova de realidade do discurso político será a escuta que ela encontra” (FOUCAULT, 2010, p. 215). Se eu me disponho a escutar o que Pagu tem a dizer, ou a considerar a narrativa de Blanca Luz, e, com isso, reconhecer que mulheres latino-americanas só não habitam em quantidade considerável as instituições públicas e políticas porque existem dispositivos de manutenção das relações de poder que as afastam, eu atribuo valor político a esses textos. Faço deles política. São eles que me possibilitam uma crítica contundente às formas de interpretação e prática marxista na América Latina, por exemplo.

É necessário, dessa forma, que se perceba que entre essas autoras e suas leitoras e leitores há um chamado jogo parresiástico. Jogo em que necessitam ter a coragem em reconhecer como verdadeiro aquilo que elas dizem, tomando consciência e agindo em defesa e em acordo com essas verdades. Entramos, novamente, nas cenas de interpelação das quais fala Butler em *Relatar a si mesmo* (2017a), nas quais o sujeito se questiona ao se construir, enquanto as leitoras e os leitores são inquiridos igualmente, levando a uma possível reconstrução das normas. Isso acontece porque aquele que escreve oferece um suporte textual, baseado nas próprias experiências, para que quem o leia se conscientize e passe a agir não apenas em conformidade com as postulações oferecidas, mas que perceba que há, em si próprio, um impulso libertador. Depreende-se disso que “a capacidade narrativa é a precondição para fazermos um relato de nós mesmos e assumirmos a responsabilidade por nossas ações desse meio” (BUTLER, 2017a, p. 24). Esse ato de narrar contido no relato de si assume uma relação não apenas com o próprio sujeito que se narra – ou com quem o lê –, mas também com os códigos morais, o que implica em toda a reflexividade dentro do próprio relato. A relação com

esses códigos “não se baseia em um relato da interiorização, ou, em termos mais gerais, da vida psíquica, tampouco em uma redução da moral à má consciência” (BUTLER, 2017a, p. 28). É uma relação de reconhecimento; reconhecimento este que passa pela consciência da historicidade desses códigos, e de que eles não agem apenas sobre um ou outro ser, posto serem sociais. Daí que, diante de determinadas falhas nesse reconhecimento, conforme sustenta Butler (2017a, p. 37), haverá uma “ruptura no horizonte da normatividade”, solicitando, ainda que de forma implícita, a instauração de novas normas.

O jogo parresiástico, como pode ser depreendido, passa pela questão do reconhecimento de determinadas verdades e das falhas de reconhecimento sobre outras verdades. Depende, portanto, a *parresía*, não apenas do proferimento da verdade, mas também da escuta e da aceitação daquilo que é dito como sendo verdadeiro. Aceitar as verdades expostas em literaturas de si – e, aqui, destaco aquelas que trazem consigo a potência de uma crítica social – é, também, um ato de coragem. A coragem parresiástica, nesse sentido é ela própria a peça fundamental que faz funcionar a engrenagem do jogo. Ao exercer uma análise das estruturas políticas, Foucault diz que

a *parresía* pode se organizar, se desenvolver e se estabilizar no que poderíamos chamar de um jogo parresiástico. Porque se o parresiasta é de fato aquele que assume o risco de questionar sua relação com o outro e até sua própria existência dizendo a verdade, toda a verdade, contra todos e contra tudo, por outro lado, aquele a quem essa verdade é dita [...], se quiser desempenhar o papel que lhe propõe o parresiasta dizendo-lhe a verdade, [deve] aceitá-la, por mais desagradáveis que sejam para as opiniões estabelecidas na Assembleia, para as paixões ou os interesses do Príncipe, para a ignorância ou a cegueira do indivíduo. O povo, o Príncipe e o indivíduo devem aceitar o jogo da *parresía*. Devem eles próprios jogá-lo e reconhecer que aquele que assume o risco de dizer a verdade deve ser escutado. [...]. Essa espécie de pacto, entre aquele que assume o risco de dizer a verdade e aquele que aceita ouvi-la, está no cerne do que se poderia chamar de jogo parresiástico (2011, p. 13).

Existe, pois, não apenas um vínculo forte entre aquele que diz e o conteúdo de sua fala; há, também, uma ligação entre quem fala e quem recebe essa fala, o interlocutor, e é nesse mesmo vínculo que se abre o risco. E que risco é esse? Novamente, o risco da não aceitação daquilo que foi dito, da rejeição daquele discurso. Como fora enunciado anteriormente, o risco aberto pelas mulheres latino-americanas ao proferirem seus discursos é exatamente o da objeção que sua fala pode encontrar por parte da sociedade, que é totalmente concentrada na perpetuação da dominação masculina, heterossexual, burguesa, branca, europeia e estadunidense. Nisso, a sociedade pode rejeitar não somente um livro de literatura, mas uma

existência. Mulheres que narram a si próprias a partir de um ponto de vista particular e não normativo abrem-se ao risco. São, portanto, variantes parresiásticas. Levando em conta a questão não só de poderem falar ou não, mas também de serem escutadas, bem como as consequências que essa fala é capaz de gerar, a prática da escrita de si de mulheres pode, dependendo dos moldes, ser de fato uma prática de libertação das antigas normas.

Ainda sobre o vínculo do sujeito com a verdade, deve-se considerar a relação das autoras com a prática da *parresía* ou da fala franca para além da execução, isto é, para além de serem somente elas as emissoras do discurso verdadeiro. Em Blanca, não é possível encontrar relatos sobre a escuta parresiástica, embora não possamos afirmar que essas situações, em si, não tenham existido. Já em Pagu, há trechos em que se declara interlocutora da fala franca ao aceitar certas verdades ditas duramente por Oswald. Participava, dessa maneira, de um jogo parresiástico no qual ela era quem escutava e reconhecia as verdades proferidas. Pagu diz:

Mas dentro do meu desprezo pelo homem averiguado em todos os sentidos, dentro do desinteresse das nossas relações íntimas, manifestava-se ainda qualquer coisa de muito sutil que impregnava nossos “bons dias” de um sorriso camarada e de clara solidariedade o nosso aperto de mão. Logo compreendi o que determinava essa voluntária comunicação que não queria deixar de existir. Oswald nunca mentira para mim. [...]. Quantas vezes desejei beijar-lhe as mãos por essa franqueza maravilhosamente violenta, por essa impiedade que satisfazia meu orgulho de tudo poder suportar com vigor. Eu lhe agradeço ainda hoje, Oswald. E também às críticas que você sabia fazer e às palavras cruas que você falava sobre meus defeitos (GALVÃO, 2005, p. 77-78).

Apesar da relação conturbada, Pagu enxergava um benefício na convivência, e esse benefício era precisamente a verdade, ou a capacidade de dizer a verdade observada no companheiro. Esse seria o nível ético da prática parresiástica. De acordo com as proposições de McLaren, “para se tornar ético, é preciso não apenas contar a verdade, mas também ter relações estreitas com os outros que lhe dirão a verdade sobre si mesmo. Assim, a prática da *parresía* era essencial para a vida moral e ética” (2002, p. 154)¹⁴⁸.

E nessa recorrência ao princípio ético, nessa transformação do eu que reflete sobre si mesmo, que reflete sobre os outros, e que, ademais, aceita as considerações externas sobre seu eu, é que vislumbramos novas possibilidades de modos de vida. É no seio do reconhecimento dos processos históricos, das experiências subjetivas e compartilhadas, que existe uma força

¹⁴⁸ “To become ethical, one not only needs to tell the truth, but also to have close relations with others who will tell you the truth about yourself. Thus, the practice of *parrhesia* was essential to moral and ethical life” (MCLAREN, 2002, p. 154).

política conjunta que permite a superação de paradigmas instituídos que desconsideram o próprio sujeito. Mulheres: contar-se é, enfim, colocar em curso uma revolução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É comum, antes de nos lançarmos à luta por uma revolução das normas, sermos interpeladas acerca da relevância de nossas experiências, se são elas frutos de vidas dignas de serem relatadas. A exemplo de Pagu, lançamo-nos a pergunta: “Por que dar tanta importância à minha vida?” (GALVÃO, 2005, p. 52). Somos ensinadas a nos esquecer, a nos esconder, a nos retermos no silêncio de uma domesticidade imposta violentamente através de práticas e processos que pudemos discutir ao longo de todo este estudo. Somos ensinadas a nos enclausurarmos em um mundo em que não reconhecemos que prévia e concomitantemente ao “eu” está pressuposto o “nós”. Que somos uma forma particular de grupo que não comporta uma fixidez ou unidade na categoria de nossas identidades de gênero, mas que, ao mesmo tempo, integra um conjunto detentor de força política. Há, como aponta Adriana Piscitelli (2008, p. 264), interseccionalidades que devem nos fazer considerar, junto à experiência específica de gênero, as questões de classe, raça, etnia, sexualidade, religiosidade, entre outras. Decerto, experimentamos o que o mundo nos oferece de maneiras muito específicas; é primordial, então, compreender as condições sociais que instituem nosso grupo particular e quais são as experiências que são compartilhadas com esse mesmo grupo (RIBEIRO, 2017, p. 69). Para isso, precisamos nos conhecer. Precisamos nos cuidar, nos narrar, porque ao mesmo tempo em que vamos nos construindo, tecemos teias de relações que se modificam e que alimentam a potencialidade de transformação de nossa sociedade. Propus o diálogo entre duas mulheres enquanto me narrava timidamente sobre a análise de seus escritos, procurando uma integração suplementada que nunca fora permitida dentro da economia masculina. As mulheres são ensinadas a se odiarem ou a rivalizarem na competitividade da vida que rege o capitalismo. Com isso, odeiam e ignoram seus reflexos no espelho. É como vemos a engrenagem da dominação funcionar: detentores dos poderes estabelecem limites em nossa existência, reprimem nossas verdades, fazem com que explodamos entre nós, e, assim, acabamos por reverberamos suas próprias vontades (FANON, 1968, p. 39). Quem somos nós nesse jogo?

Durante este trabalho pretendi, com o auxílio do método do materialismo histórico, propor a desnaturalização das relações de poder que gerenciam a interação dos gêneros em nosso cotidiano. Os chamados micropoderes puderam ser discutidos a partir não só das inúmeras teorias que se debruçam sobre suas causas e efeitos, mas principalmente pelo argumento da movimentação histórica, isto é, de que nenhum comportamento ou *status* social é orgânico. Há que se perceber que através de práticas recorrentes de estabelecimento de poderes é que somos socialmente produzidas e produzidos, e que, ainda que nos formemos a

partir das postulações destes poderes, a reiteração do mesmo, de nossa parte, é totalmente imprevisível. É precisamente o que Butler diz: “a ação excede o poder que a possibilita” (2017b, p. 24). O rumo que esse poder toma em nossas mãos, portanto, somos nós quem decidimos. Supor que a leitora e o leitor compreendam isso já me faz crer que o objetivo deste trabalho tenha sido satisfatoriamente atingido.

Chegado ao final da análise empreendida acerca das escritas de si de Pagu e Blanca Luz, paro e reflito. O que me lançou neste estudo foi o incômodo gerado pelas constantes negativas, violências epistêmicas e deslegitimações que mulheres sofreram e sofrem no campo político latino-americano. Conforme argumentei ainda no momento da Introdução, o *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff em 2016 foi um ato atroz e simbólico que revelou ao mundo as complexidades históricas e atuais da realidade da política brasileira. Não apenas uma mulher estava sendo retirada de um cargo obtido democraticamente; aos poucos, o processo se mostraria apenas uma faceta, um primeiro golpe dado por um projeto muito maior, um projeto de nação que quer fazer voltar ao estado de silenciamento todas as vozes que ecoaram a favor do progresso.

Vejamos, estamos na luta há muito tempo. Antes e depois de Pagu e Blanca, persistimos em nossa existência, na existência coletiva, na resistência. Hoje, escrevo estas linhas diante de duas realidades tristes que se abrem em meu país: Luiz Inácio Lula da Silva é preso político, enquanto Jair Messias Bolsonaro é presidente eleito. Uma guinada ao retrocesso. Uma guinada que me fez pensar quais seriam os controles que poderiam ser exercidos sobre a execução e sobre o término desta dissertação. Um medo, medo este que se justifica pelas declarações autoritárias do agora presidente e pelas repressões à livre expressão do ex-presidente e daqueles que lhe são simpáticos. É comum que se julgue que estamos tratando apenas de duas dimensões particulares da existência. Mas acredito que, por agora, tenhamos a noção daquilo que é ser sujeito, e do processo coletivo fundamental ao seu desenvolvimento. Não existe subjetividade que não seja social, e não existem escolhas que sejam feitas sem o peso ideológico. Sabemos o caminho que a sociedade brasileira trilhou e que, atualmente, procura trilhar. Conhecemos seus passos e seguimos na linha de frente do combate, do enfrentamento.

Um fato é ainda notável nessa conjuntura. Em um estudo elaborado pelo Projeto Mulheres Inspiradoras e apresentado em documento digital pela ativista feminista Marlene Campos Machado, a presença de mulheres no parlamento uruguaio e brasileiro era, em 2017,

respectivamente, de 16,2% e 9.9%¹⁴⁹ (2017, p. 6-7). Destaco esses países por terem sido eles os mais evidenciados durante este trabalho, posto que são os países de origem das autoras apresentadas. Os dados mostrados chamam a atenção para o fato de que ainda há muito o que se reivindicar para fazer-nos presentes em ambientes políticos decisórios. Além disso, tais estatísticas nos fazem inferir que as dificuldades enfrentadas por Pagu e Blanca Luz para que seus discursos fossem relevantes de um ponto de vista político-partidário – mesmo que, a princípio, sequer tenham cogitado a possibilidade de candidatura a cargos diretos no governo¹⁵⁰ – persistem, das formas mais diversas, até os dias atuais.

É importante, portanto, que se tome conhecimento dessas experiências anteriores, narradas a partir de reflexividades que oferecem um alicerce para a crítica social, para a conscientização e para as diversas possibilidades de agenciamento de mulheres na política da América Latina. A militância evidenciada nas páginas de *Paixão Pagu* e *Mi Vida* possibilitam uma leitura histórica da presença das mulheres nas instituições públicas, bem como suscitam alternativas de ação para o presente e para o futuro. Com essa proposta, este trabalho se desenvolveu de modo que pudesse apresentar uma análise das relações de poder emergentes de sociedades constituídas a partir de práticas coloniais e imperialistas as quais, conforme aponta Castro-Gómez (1998, p. 112), não desapareceram com os processos emancipatórios, mas apenas mudaram a forma como operam. E de que isso importa no contexto de reivindicação da atuação da mulher na vida pública? Bem, pudemos ver que a construção da coletividade impacta não apenas os processos de desenvolvimento das subjetividades, mas também, e primordialmente, as relações que dela emergem. Se nossa formação foi a partir de uma ideologia exploratória que violenta e desconsidera tudo aquilo que é relativo às vivências das mulheres, é extremamente complexo e laborioso que desse imaginário escapemos, o que intentamos através da crítica e da discussão teórica que preconiza a visão histórica das práticas dos poderes, de como elas se dão de maneira relacional em nossa formação, na construção de nossos corpos, e em nossa atuação na vida pública – com destaque aqui para a atuação de Pagu e Blanca Luz nos campos literário e político latino-americanos.

¹⁴⁹ Apesar dessa porcentagem ínfima, não são todos os países da América Latina que apresentam um índice tão baixo de participação feminina nos parlamentos. A Bolívia, por exemplo, aparece com 53,1%, seguida por Cuba, com 48, 9%. Ambos os países só ficam atrás de Ruanda, que possui 63,8% de seu parlamento composto por mulheres (MACHADO, 2017, p. 5).

¹⁵⁰ Mais tarde, em 1950, Pagu candidatou-se, pelo Partido Socialista Brasileiro, à Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo, lançando, nessa época, o panfleto *Verdade e Liberdade*. Infelizmente, não conseguiu se eleger.

Assim, buscou-se empreender um resgate das obras que, acredito, em certa medida representaram a condição política, cultural e artística de seus ambientes de produção. Com o estudo e a exposição da perspectiva de mulheres, foram evidenciados, no primeiro capítulo, os limites da ideia de universalidade atribuída ao pensamento e à expressividade masculina. Vimos que a pretensão de revestir uma prática, um discurso ou um comportamento enquanto universais é, na verdade, um processo de imposição e normatização de especificidades de determinados sujeitos, o que objetiva a manutenção dos poderes e negligencia as atribuições de outros grupos. Por isso, não é tão somente a universalidade que é entendida como uma violência ética, mas sobretudo sua dimensão que não considera as mais diversas condições sociais (BUTLER, 2017a, p. 17). Compreendemos a responsabilidade da ideologia política na propagação dessa prática de instituição de uma suposta universalidade, afinal, é quando se aceita a noção de uma totalidade ou substancialidade política, a qual se baseia em características sensíveis a um grupo singular, que se impõe aos demais grupos a falsa crença na existência de um sujeito absoluto, violentando e suprimindo direitos que tocam experiências particulares. Foi aquilo que Marx (2011 [1845], p. 75) chamou de “conceber a substância na condição de sujeito”, algo improvável na medida em que começamos a considerar o sujeito, sua produção e sua constituição enquanto elementos históricos, frutos de experiências processuais que não encontram, em momento algum, uma essencialidade.

Com o propósito de que o argumento da desnaturalização ou desessencialização da condição da mulher na América Latina fosse reforçado, procurei apresentar, inicialmente, o percurso histórico tomado pelas mulheres na reivindicação de seus direitos políticos. Discutiu-se a maneira com a qual a colonização estabeleceu um conjunto de normas sociais violentamente transplantadas do sistema europeu, as quais atrelavam-se a um julgamento racista e misógino (FEDERICI, 2017, p. 219-220). Com a implantação do sistema econômico capitalista, formas autóctones de produção foram desarticuladas a fim de fomentar o enriquecimento e o estabelecimento de países europeus como grandes potências mundiais. A construção de uma sociedade baseada em princípios tão agressivos tomou início e se irradiou em problemas estruturais, tal como pôde ser observado nas linhas escritas por Pagu e Blanca Luz e também através de meus breves comentários pessoais, os quais procuraram figurar o resultado desses transtornos nos dias atuais. A partir disso, analisamos o caráter político atribuído ao movimento feminista latino-americano; além de lutar pela emancipação da mulher, ele ainda precisa estar atento aos efeitos da colonialidade ou, em outros termos, da imposição do capitalismo enquanto um sistema que gerencia as relações econômicas, políticas e sociais

nesses espaços (MIÑOSO, 2009, p. 49). Intentei, na construção do primeiro capítulo, poder oferecer a possibilidade de uma análise da dimensão anticapitalista que, dado aos fatos, vejo como sendo basilar para a agenda do feminismo no contexto da América Latina.

Para que a teoria exposta não se perdesse e não se tornasse mera especulação, empreendeu-se uma análise inicial das escritas de si anteriormente citadas. Fora preciso acompanhar o processo de formação das autoras, no tecido de seus respectivos textos, para concebermos a dimensão histórica do sujeito mulher – com o cuidado de nos atentarmos para que a referência a esse “sujeito mulher” fosse feita de maneira estratégica, posto que não existem referenciais absolutos do termo (SPIVAK, 1997, p. 296-297). Sabendo de suas especificidades enquanto mulheres latino-americanas, percebemos que suas reivindicações políticas ou de participação política foram muitas vezes limitadas dentro das formações partidárias de seus países, ou dos países pelos quais passaram. Mesmo assim, toda a reflexividade própria dos relatos de si é manifestada independentemente dos impedimentos outorgados às suas vivências. Pagu pondera sobre suas convicções:

Se outros fatores não desmentissem, diria que só o exibicionismo e a vaidade me haviam levado à luta política. No momento, a minha sinceridade e honestidade eram absolutas, creio eu. Tudo, tudo, contanto que a revolução se fizesse internacionalmente, que a humanidade vencesse, que a verdadeira justiça triunfasse. *Que nunca mais as mulheres e crianças sofressem em sua impotência.* Que os homens medissem seu valor cara a cara, fora de competições econômicas. E pensava no amor, livre de todo o artificialismo, elevado a seu verdadeiro lugar, enriquecido pela liberdade (GALVÃO, 2005, p. 149, grifo meu).

Ainda que tenha tido seu discurso deslegitimado pelo Partido sob a acusação de ser apenas uma pequeno-burguesa dada à exibição, tais palavras da artista exprimem com clareza sua consciência de classe, feminista e social, indo contra aquilo que outrora fora pressuposto sobre si. Blanca também reflete sobre suas práticas, sua formação, e as dificuldades que passou para que fosse escutada. Insiste que, a despeito de tudo, toda a luta valeu à pena. Ela diz:

As minhas relações com as raças indígenas, com toda a humanidade, deram-me a força necessária para resistir a muitos golpes que desmoralizariam o homem mais forte, e prepararam a minha alma para dizer serenamente: para vir quando a morte tem que vir, porque vivi sem medo, com paixão, com amor a Deus¹⁵¹ e ao povo (BRUM, 2004, p. 39)¹⁵².

¹⁵¹ Sabemos que quando escrevera *Mi Vida*, em 1982, Blanca voltara-se, com veemência, ao catolicismo.

¹⁵² “Mis relaciones con las razas aborígenes, con la humanidad entera, me dieron las fuerzas necesarias para resistir muchos golpes que hubieran desmoralizado al hombre más fuerte, y prepararon mi alma para decir serenamente: que venga cuando tenga que venir la muerte, porque sí viví sin temor, con pasión, con amor a Dios y al pueblo” (BRUM, 2004, p. 39).

Desde essas considerações, e de outras tantas apresentadas e discutidas ao longo deste estudo, pudemos, traçando um percurso histórico e analítico, compreender a formação ideológica dessas mulheres, ao mesmo tempo em que percebemos a consciência centrada na masculinidade normativa que era tão típica das agremiações comunistas com as quais as autoras mantiveram contato, evidenciando como esses grupos não conseguiam transpor as barreiras estruturais da sociedade que propunham revolucionar. Nos detendo nessa observação, foi necessário realizar uma crítica às referidas práticas políticas que se encerravam em questões economicistas e desconsideravam demais pautas sociais, ainda que acreditassem seguir os fundamentos expostos nos escritos de Marx e Engels. Argumentei, através de comentários feitos a partir de trechos extraídos das obras dos próprios teóricos alemães, que ambos postularam o forte vínculo entre a constituição material de uma sociedade e as relações interpessoais adjacentes. Isso significa que de maneira alguma concentraram-se em tópicos mecanicistas. Segundo Eagleton, para Marx

o que molda o curso da história é [...] a luta de classes; e as classes não são redutíveis a fatores econômicos. [...] As classes não existem somente nas minas de carvão e nos escritórios de seguradoras. São também formações sociais, comunidades, assim como entidades econômicas. Envolve costumes, tradições, instituições sociais, conjunto de valores e hábitos de pensamento, além de fenômenos políticos. [...] o trabalho, para Marx, diz respeito a muito mais do que o fator econômico. Envolve toda uma antropologia – uma teoria da natureza dos sentidos, ideias de cooperação social e autorrealização individual. [...]. O trabalho também envolve gênero, parentesco e sexualidade (2012, p. 50-51).

À vista disso, não há como lutar por uma igualdade econômica sem pensar na estruturação das relações dentro da sociedade, o que passa diretamente pela formação dos sujeitos; é relevante, por exemplo, se esse sujeito é indígena ou não, se é branco ou negro, mulher ou homem, heterossexual, homossexual ou bissexual, etc. As experiências que constituem os sujeitos tocam categorizações sociais que não podem ser ignoradas quando o assunto é a luta por direitos igualitários. Nessa perspectiva, e também na esteira de Butler (2017a, p. 167), o relato de si produzido por Pagu e Blanca Luz interpela a leitora e o leitor acerca da condição da mulher na América Latina, de sua constituição enquanto sujeito e enquanto grupo, de sua efetiva participação política, além de elucidar a circunstância do desenvolvimento do pensamento político revolucionário latino-americano, apontando seus erros e seus acertos, suas nuances e suas ambiguidades. Infiro que seja possível, após essa leitura, pensar em possibilidades de agenciamento que visem a potencialização e o avanço da luta feminista junto à luta anticapitalista.

No primeiro capítulo, portanto, busquei notabilizar a dimensão política circunscrita nas narrativas das autoras destacadas recorrendo à historicidade contida na formação dos ideais e das convicções dessas mulheres. Indo mais além, no segundo capítulo fora ressaltada a questão da corporeidade, apontando de que maneira o corpo e o exercício da sexualidade passam pelo disciplinamento dado pelos poderes e que, é exatamente esse corpo e sua prática da sexualidade que, de acordo com a experiência palpável, pode ultrapassar esses poderes, desdobrá-los e reestruturá-los em outros, diversos e desconhecidos, níveis. Procurei, nesse momento do estudo, concentrar-me na tentativa de compreensão daquilo que o corpo feminino representou na trajetória e na formação política de Pagu e Blanca Luz. É como se fosse expandido o olhar dado anteriormente: se o percurso ideológico dessas mulheres fora outrora o foco principal, quis investigar, logo depois, o quão daquilo que é corporal pôde ser visto como parte desse percurso, bem como dos eventos que se sucederam à admissão do ideário revolucionário.

As relações entre corporeidade e política aparecem constantemente nos debates pautados pela filosofia política moderna e, já que possuía a pretensão, desde o início desta jornada, de atualizar os termos, de analisar a história para criar alternativas futuras, a pesquisa sobre a significação corporal nas práticas políticas das autoras foi o chão que me pareceu eficaz nesse sentido. O esforço processou-se na apresentação das experiências vividas e expostas em *Paixão Pagu e Mi Vida* a fim de que fosse conjecturada a formação de um corpo político que pudesse ultrapassar as normativizações sob as quais somos levados a construir-nos enquanto sujeitos. Isso porque

nunca seremos capazes de pensar novos sujeitos políticos sem nos perguntarmos inicialmente sobre como produzir outros corpos. Não será com os mesmos corpos construídos por afetos que até agora sedimentaram nossa subserviência que seremos capazes de criar realidades políticas ainda impensadas. Mais do que novas ideias, neste momento histórico no qual a urgência de reconstrução da experiência política e a necessidade de enterrar formas que nos assombram com sua impotência infinita se fazem sentir de maneira gritante, precisamos de outro corpo. Para começar outro tempo político, será necessário inicialmente mudar de corpo. Pois nunca haverá nova política com os velhos sentimentos de sempre (SAFATLE, 2016, p. 29).

Recorremos, deste modo, a corpos que se inovaram no passado, para que, seguindo seus passos, possamos ir além no futuro. Ou no presente, para ser mais exata. Considerar narrativas que refletem sobre o corpo, sobre a ação do corpo, sobre as vicissitudes experimentadas por esse corpo, e sobre as múltiplas possibilidades desse corpo, pode ser um caminho para que inauguremos a construção de novos corpos que, além de trazerem consigo uma bagagem histórica de luta, desafiem as práticas dos poderes que atuam em rede, de modo relacional entre

corpos (FOUCAULT, 1979, p. 150). Até quando o corpo social e disciplinado da mulher a perseguirá como uma sombra e, politicamente, a silenciará? O intuito foi, ao longo desta pesquisa, mostrar a partir de outras experiências quais são as práticas que nos arremessam ao corpo pretérito, anacrônico e desgastado pelas instituições, e, ademais, quais são as formas de articulação que podemos considerar para a criação de novos modelos de ser e estar no mundo. Vimos, então, as dimensões tomadas pelo disciplinamento, que passou desde a “mexicanização” de Blanca, até a prostituição imposta à Pagu. A uruguaia ainda deixa marcar, nas cartas escritas à Siqueiros, a dimensão que o corpo da mulher adquire na relação heteronormativa em uma sociedade capitalista patriarcal: sem o homem, esse corpo parece padecer. Ela escreve: “Hoje mais do que nunca me sinto tremendamente sozinha. Afundada nessa sensação de esquecimento e abandono seu, de incompreensão, me vejo magra, feia, um pouco velha por fora e muito por dentro, ninguém acreditaria nos anos que tenho” (BRUM, 2004, p. 83)¹⁵³. Esse trecho é extremamente sintomático, assim como também o é o de Pagu, quando diz: “[...] volto ao Japão. Sim, estou novamente neste país, vivendo sem significação, passeando pelos acidentes este meu corpo, que acho sinceramente desprezível” (GALVÃO, 2005, p. 141). Nessa época, com o PCB querendo-a afastar de todos os trabalhos, foi mandada à uma viagem para a URSS e, antes, percorreu diversos países como Japão e China. Encontrava-se sozinha, sem o filho e sem Oswald, e ainda odiando a si mesma, sua única companhia. Nesse sentido, a filósofa Hélène Cixous, cujas obras dialogam e atravessam a linha teórica de Irigaray, lembra o quanto fomos criadas para nos afastarmos de nosso próprio corpo, ensinadas a ignorá-lo e atacá-lo. Isso tudo em um jogo entre os gêneros performados, em uma relativização do nosso corpo com o do outro. Para ela, “nós fomos vítimas do velho jogo dos tolos: cada um amará o outro sexo. Eu lhe darei seu corpo e você me dará o meu. Mas quem são os homens que dão às mulheres o corpo que elas cegamente cedem a eles?” (CIXOUS, 1976, p. 885)¹⁵⁴. Por isso nos desacreditamos quando percebemos que não há reciprocidade no jogo, por isso sentimos o impacto dessa espécie de abandono, já que, nessa relação díspar, não recebemos nossos corpos de volta. Daí que o relato de si e as cenas de interpelação que o sujeito promove no ato de sua reflexividade faz com que mulheres, ao se escreverem através das experiências

¹⁵³ “Hoy más que nunca me siento más tremendamente sola. Hundida en esa sensación de olvido y abandono tuyo, de incompreensión, me veo delgada, fea, un poco vieja por fuera y mucho por dentro, nadie creería los años que tengo” (BRUM, 2004, p. 83).

¹⁵⁴ “We've been made victims of the old fool's game: each one will love the other sex. I'll give you your body and you'll give me mine. But who are the men who give women the body that women blindly yield to them?” (CIXOUS, 1976, p. 885).

de seus corpos, abram horizontes para a construção de um discurso com o qual possam destruir partições, classes, retóricas, disciplinamentos e códigos.

Para isso, é significativo, em nossa análise, que se discuta a importância do lugar de fala e da coragem da verdade. Tratam-se de variedades revolucionárias e libertárias encontradas nas textualidades de Pagu e Blanca Luz, as quais evidenciam que, se corpo e existência passam pelo discurso, então é possível construir nosso discurso desestabilizando os padrões. É uma alternativa de se começar a pensar em novos sujeitos, novos corpos, isto é, novos discursos. É no terceiro capítulo que trato, de modo mais aprofundado, dessa questão. Da questão do discurso, da sexualização do discurso, da tomada do lugar de fala, e da importância em se ter coragem de se narrar, de se transformar em discurso exposto, ainda que isso preveja um risco, um risco social. Filósofas como Irigaray e Cixous apontam para a universalização dos modelos discursivos e sua consequente sexualização. De acordo com a última, “quase toda a história da escrita é confundida com a história da razão” (CIXOUS, 1976, p. 879)¹⁵⁵, posto que a escrita é, a um só tempo, efeito, suporte e álibi da racionalidade que, considerada atributo universal, é sobretudo masculina. Irigaray, seguindo essa mesma perspectiva de pesquisa, compreende que qualquer maneira de se colocar no mundo, especialmente na competência do discurso, é conceituada a partir de princípios universalistas, isto é, masculinos (2017, p. 81). Baseado nisso, é possível inferir que a mesma violência de se pretender coletivo, proveniente da universalidade legitimada pelo Estado, é suporte de uma violência simbólica introduzida no campo intelectual.

Igualmente tentamos detectar, mesmo que em uma breve análise, as violências simbólicas imputadas sobre as mulheres no campo literário e no campo político. Discutimos a gênese do campo literário na América Latina para que fosse possível perceber o estado de complexidade de formulação de um discurso por parte das mulheres. Se, como já tinha sido evidenciado em outras seções, as restrições no campo político latino-americano eram inúmeras, quão dificultoso seria a elaboração de discursos que contrariassem as coerções sociais sobre o pensamento e comportamento da mulher! Julgamos necessário, pois, refletir acerca da coragem da verdade, do falar livre e francamente, como sendo construções alternativas de ação política. Essa coragem a qual nos referimos é aquela que promove certa articulação entre expressão e prática – refletida na superação de discursos especulativos, alegadamente universais – através da tomada de um lugar de fala próprio que valoriza a vivência das diversas trajetórias particulares ou dos grupos sociais os quais os sujeitos integram. Por compreendermos o risco

¹⁵⁵ “Nearly the entire history of writing is confounded with the history of reason” (CIXOUS, 1976, p. 879).

social que é aberto através dessa prática – risco de tentativas de deslegitimação ou retaliação, por exemplo –, evocamos o conceito antigo de *parresía* para que fosse melhor apreendida a relação entre sujeito e verdade dentro de uma concepção daquilo que chamamos de prática discursiva feminista. Compreendida a força política contida nos discursos parresiásticos, foi possível perceber a agencialidade daquelas mulheres que, à luz do *habitus* latino-americano, não poderiam sequer ocupar os espaços que ocuparam. Foram além e não apenas se fizeram presentes; analisaram, criticaram, e expuseram as verdades de suas experiências. Blanca chega mesmo a dizer que muitos partidos de esquerda na América, em oposição ao que se esperava dos partidos revolucionários, estavam, já nas décadas de 1940 e 1950, “deslocados, alinhados à oligarquia e ao imperialismo” (BRUM, 2004, p. 145)¹⁵⁶. Pagu, de maneira semelhante, constrói sua visão quando observa algumas atividades dentro do Partido: “Todo trabalho que o direito burguês qualificava de crime comum era realizado pelo Comitê Fantasma” (GALVÃO, 2005, p. 123). Vemos que ambas as autoras denunciam, se colocam em risco e, a partir desse mesmo discurso parresiástico constroem novas verdades para além daquelas instituídas, novas verdades a partir das próprias experiências as quais relatam nas duas obras aqui estudadas. Apresentamos, assim, práticas narrativas que, de alguma maneira, podem contribuir para a formação do eu de uma maneira não normativa, de uma maneira que reivindique as diversas possibilidades de ser militante, de ser escritora, de ser mulher.

Finalmente, exponho meu desejo de que este estudo inspire outros tantos que, da mesma maneira, percebam a necessidade de (re)contarmos histórias a fim de (re)escrevermos a nós mesmas e a nossa sociedade. Espero também que todo este trabalho de análise estimule novas expressões artísticas que possam ceder à leitora e ao leitor um conteúdo que instigue críticas políticas e sociais; que motive novas mulheres revolucionárias a lutarem pela atuação política em defesa de nossas muitas demandas, interseccionando sempre as demais pautas da diversidade latino-americana. Que mais Dilmás cheguem democraticamente ao poder e que não sejam depostas de seus cargos mediante acusações falsas, injustas e caluniosas. Que possamos ocupar as cadeiras que nos são de direito, sem temermos o assassinato de nossas mentes e de nossos corpos. E que ajamos em rede. Que vivamos umas nas outras. Que existam novas Pagus e novas Blancas em nós. Isso, a brasileira parecia já anunciar nas últimas linhas de seu panfleto *Verdade e Liberdade*:

Outros se mataram. Outros foram mortos. Também passei por essa prova.
Também tentaram me esganar em muito boas condições.

¹⁵⁶ “[...] desplazados, coaligados con oligarquía e imperialismo” (BRUM, 2004, p. 145).

Agora saio de um túnel.
Tenho várias cicatrizes, mas ESTOU VIVA (GALVÃO, 2014, p. 260).

Viva em mim, viva em nós, em nossa luta. Que nossa revolução viva e reviva a cada dia. Nenhuma a menos. Marielle, presente.

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. *Falsas memorias*: Blanca Luz Brum. Buenos Aires: Siglo Veintiuno de Argentina Editores, 2000.

ALAMBERT, Zuleika. *Feminismo: o ponto de vista marxista*. São Paulo: Nobel, 1986.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (APA). *Report of the Task Force on the Sexualization of Girls*: Executive Summary. Washington: APA, 2007. Disponível em: <<https://www.apa.org/pi/women/programs/girls/report.aspx>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

ANDRADE, Joana El-Jaick. *O marxismo e a questão feminina: as articulações entre gênero e classe no âmbito feminino revolucionário*. 2011. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-24052012-163347/pt-br.php>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

ARRATIA, Elisa. *Terapia sexual en pareja desde la perspectiva constructivista cognitivo*. 2009. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade do Chile, Santiago, 2009. Disponível em: <<http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/105783>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

ARREGUI, Miguel. Del Partido Comunista a los brazos de Perón. *El Observador*, Montevideo, 01 fev. 2017. Disponível em: <<https://www.elobservador.com.uy/nota/del-partido-comunista-a-los-brazos-de-peron-2017222500>>. Acesso em: 06 dez. 2018.

_____. La “devoradora” de hombres en la corte de Siqueiros, Rivera y Frida Kahlo. *El Observador*, Montevideo, 01 fev. 2017. Disponível em: <<https://www.elobservador.com.uy/nota/la-devoradora-de-hombres-en-la-corte-de-siqueiros-rivera-y-frida-kahlo-201728500>>. Acesso em: 06 dez. 2018.

_____. La odisea de Blanca Luz Brum. *El Observador*, Montevideo, 01 fev. 2017. Disponível em: <<https://www.elobservador.com.uy/nota/la-odisea-de-blanca-luz-brum-201721500>>. Acesso em: 06 dez. 2018.

BARRETO, Eric S. B. Matrerros: Martin Aquino, El Matrero Oriental. *A ancestralidade do gaúcho se dispersa no tempo e na geografia*, Bagé, 07 dez. 2016. Disponível em: <<http://ogauchoeempretoebranco.nafoto.net/photo20061207214211.html>>. Acesso em: 06 dez. 2018.

BARROS, Sebastião do Rego. A revolução de outubro: 80 anos. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 12, n. 32, p. 19-36, 1998. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9036>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Tradução Sérgio Millet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009 [1949].

BELEJ, Cecilia. Revolución y escritura: Blanca Luz Brum en las dos orillas del Plata en 1933. *Mora*, Buenos Aires, v. 20, n. 2, p. 35-43, 2014. Disponível em: <<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/2331>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

BENEDITO, Vanda Lucia Di Yorio. Erotismo e sexualidade no processo de individuação de um casal. In: *XII SIMPÓSIO DO NÚCLEO DE ESTUDOS JUNGUIANOS*, 2014, São Paulo:

PUC-SP, 2014. Disponível em: <https://www.pucsp.br/jung/portugues/simposios_eventos/erotismo-e-sexualidade.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2018.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe. Introdução. In: _____ (Orgs.). *Feminismo e política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 7-16.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução Maria Helena Kühner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BRUM, Blanca Luz. *Blanca Luz contra la corriente*. Santiago: Ercilla, 1934.

_____. *Mi vida: cartas de amor a Siqueiros*. Santiago: Mare Nostrum, 2004.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017a.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. 15. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b.

_____. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017c.

CALDERÓN, Juan Louvier. *Historia política de México*. Puebla: UPAEP, 2004.

CALEF, Victor; WEINSHEL, Edward M. Some clinical consequences of introjection: gaslighting. *The psychoanalytic quarterly*, v. 50. New Jersey: Wiley-Blackwell, 1981, p. 44-66. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/21674086.1981.11926942>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

CAMPOS, Augusto de. Roteiro de uma vida-obra. In: _____ (Org.). *Pagu: vida e obra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 420-447.

CAMPOS, Carmen Hein *et al.* Cultura do estupro ou cultura anti-estupro. *Direito GV*, São Paulo, v. 13, n. 3, p. 981-1006, 2017. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/revdireitogv/article/view/73339>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

CAMPOS, Esteban. *Siqueiros y Blanca Luz Brum: una pasión tormentosa*. Buenos Aires: Lectorum, 2010.

CANDIOTTO, César. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 87-103, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1/v31n1a05.pdf>>. Acesso em: 22 dez. 2018.

CANDIOTTO, Jaci de Fátima Souza. *Teologia na perspectiva das relações de gênero: a contribuição da hermenêutica bíblica*. 2008. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Centro de

Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=12136@1>. Acesso em: 25 jun 2018.

CARRERI, Márcio Luiz. Oswald de Andrade e o PCB na década de 1930: moderno, modernidade e diálogo social. In: XXVII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 2013, Natal. *Anais XVII Simpósio Nacional de História*. Natal: UFRN, 2013, p. 1-15. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364304792_ARQUIVO_OSWALDDEANDRADEEOPCBNADECADE1930.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2018.

CARRIZO, Silvina Liliana. *Discutir o regional*: Gilberto Freyre e José Carlos Mariátegui. Literatura e pensamento (1920-1930). Juiz de Fora: UFJF, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 80-87.

_____. Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón. In: _____.; MENDIETA, Eduardo (Orgs.). *Teorías sin disciplina*: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 1998, p. 122-153.

CAWEN, Inés Cuadro. ¿Feminismo o feminismos? Una mirada histórica al uso de la voz en el Uruguay del Novecientos. *Hemisferio izquierdo*, Montevideo, n. 9, 2017. Disponível em: <<https://www.hemisferioizquierdo.uy/single-post/2017/03/10/%C2%BFFeminismo-o-feminismos-Una-mirada-hist%C3%B3rica-al-uso-de-la-voz-en-el-Uruguay-del-Novecientos>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

_____. *Feminismos, culturas políticas e identidades de género en Uruguay (1906-1932)*. 2016. Tese (Doutorado em História Moderna) - Faculdade de Humanidades, Departamento de geografia, história e filosofia, Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, Sevilla, 2016. Disponível em: <<https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/4266/cuadro-cawen-tesis-16-17.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 26 jun 2018.

CIXOUS, Hélène. The Laugh of the Medusa. Tradução Keith Cohen e Paula Cohen. *Signs*, Chicago, v. 1, n. 4, p. 875-893, 1976. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3173239>>. Acesso em: 07 dez. 2018.

COSENZA, Apoena Canuto. *Um partido, duas táticas*: uma história organizativa e política do Partido Comunista Brasileiro (PCB), de 1922 a 1935. 2012. Dissertação (Mestrado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-21082013-111540/pt-br.php>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

COSTA, Adriane Vidal. *Intelectuais, política e literatura na América Latina*: o debate sobre revolução e socialismo em Cortázar, García Márquez e Vargas Llosa (1958-2005). 2009. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/VCSA-9NBHUX>>. Acesso em: 06 dez. 2018.

COSTA, Carlos Rubens de Souza. *O pastorado cristão e o dispositivo pedagógico*: elementos para uma arqueogenealogia da educação social. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em:

<<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-19102012-094537/en.php>>. Acesso em: 3 dez. 2018.

CRUZ, Amália Catharina Santos. A chamada acumulação primitiva. *Germinal: marxismo e educação em debate*, Salvador, v. 8, n. 2, p. 197-200, 2016. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/revistagerminal/article/view/20519>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

DAVIS, Angela. *Mulher, raça e classe*. Tradução livre. Plataforma Gueto, 2013.

EAGLETON, Terry. *Marx estava certo*. Tradução Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. *Marxismo e crítica literária*. Tradução Matheus Corrêa. São Paulo: Unesp, 2011.

EMMERICK, Rulian. *Corpo e poder: um olhar sobre o aborto à luz dos direitos humanos e da democracia*. 2007. Dissertação (Mestrado em Teoria do Estado e Direito Constitucional) – Faculdade de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp063091.pdf>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan*. Tradução Leandro Konder. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984 [1884].

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., 1968.

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEMENÍAS, María Luisa. Esbozo de un feminismo latinoamericano. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 11-25, 2007. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2007000100002>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

FERRARA, Jéssica Antunes. Modernidade e emancipação feminina nas tirinhas de Pagu. *Darandina Revisteletrônica*, Juiz de Fora, v. 10, n. 2, p. 1-20, 2017. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/darandina/files/2018/01/Artigo-J%20C3%A9ssica-Ferrara.pdf>>. Acesso em: 08 jan. 2019.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 5. ed. São Paulo: Globo, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II – curso no Collège de France (1983-1984)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. A escrita de si. In: MOTTA, Manuel Barros da (Org.). *Ditos e escritos V: Ética, sexualidade, política*. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 144-162.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 8. ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 251-250.

_____. *Subjetividade e verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. Tradução Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 20. ed. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1999.

G.Y., Franklin Pease. *Perú: hombre e historia – La república: Volumen III*. Lima: EDUBANCO, 1993.

GALVÃO, Patrícia. *Paixão Pagu: a autobiografia precoce de Patrícia Galvão*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

_____. Verdade e Liberdade (excerto): Por que aceitei voltar. In: CAMPOS, Augusto de (Org.). *Pagu: vida e obra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 255-260.

GARGALLO, Francesca. *Ideas feministas latinoamericanas*. 2. ed. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 2006.

GELADO, Viviana. *Poéticas da transgressão: vanguarda e cultura popular nos anos 20 na América Latina*. Rio de Janeiro: 7Letras; São Carlos: EdUFSCar, 2006.

GIORGI, Ana Laura de. Feministas, sí, pero de izquierda. *La diaria*, Montevideo, 2017. Disponível em: <<https://ladiaria.com.uy/articulo/2017/3/feministas-si-pero-de-izquierda>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

GOLDMAN, Wendy. *Mulher, Estado e revolução: política da família soviética e da vida social entre 1917 e 1936*. Tradução Natália Angyalossy Alfonso. São Paulo: Boitempo, 2014.

GOMES, Mariana Selister. O imaginário social “Mulher Brasileira” em Portugal: uma análise da construção de saberes, das relações de poder e dos modos de subjetivação. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 4, p. 867-900, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52582013000400005&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 04 dez. 2018.

GONÇAVES, Renata. Páginas feministas de outubro. *Ponto e vírgula*, São Paulo, n. 21, p. 21-35, 2017. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/view/3363>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

GORENDER, Jacob. Introdução: o nascimento do materialismo histórico. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução Luis Claudio de Castro e Costa. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1845], p. VII-XL.

GRAMUGLIO, Maria Teresa. Sur: uma minoria cosmopolita na periferia ocidental. Tradução Fábio Cardoso Keinert. *Tempo social*, São Paulo, v. 19, n. 11, p. 51-69, 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v19n1/a04v19n1.pdf>>. Acesso em: 08 jan. 2019.

GROSZ, Elizabeth. Corpos reconfigurados. Tradução Cecília Holtermann. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 14, p. 45-86, 2000. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8635340>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

GUARDIA, Sara Beatriz. Historia de las mujeres: un derecho conquistado. In: _____ (Org.). *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina: el retorno de las Diosas*. Lima: Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL), 2005, p. 13-28.

HARTSOCK, Nancy C. M. The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: TUANA, Nancy; TONG, Rosemarie. *Feminism and philosophy*. Colorado: Westview Press, 1994.

HARVEY, David. *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

HOLLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IRIGARAY, Luce. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. Tradução Cecília Prada. São Paulo: Senac São Paulo, 2017.

_____. *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

JACKSON, Kenneth David. Patrícia Galvão e o realismo-social brasileiro dos anos 1930. In: CAMPOS, Augusto de (Org.). *Pagu: vida e obra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 376-381.

JOVIANO, Lucia Helena da Silva. *Pagu: escritos literários e inscrições históricas*. 2014. Tese (Doutorado em Letras: Estudos Literários) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/608>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

JUNIOR, Carlos Herold. Os processos formativos da corporeidade e o marxismo: aproximações pela problemática do trabalho. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 37, p. 98-187, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-24782008000100009&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 04 dez. 2018.

KLINGER, Diana Irene. *Escritas de si, escritas do outro: autoficção e etnografia na narrativa latino-americana contemporânea*. 2006. Tese (Doutorado em Letras: Literatura Comparada) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <http://www.btd.uerj.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=124>. Acesso em: 06 dez. 2018.

KOLLONTAI, Alexandra. *A nova mulher e a moral sexual*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011 [1918] [1921].

_____. *Autobiografia de uma mulher comunista sexualmente emancipada*. Tradução Lígia Gomes. São Paulo: Sundermann, 2007 [1926].

KONDER, Leandro. *Os sofrimentos do homem burguês*. São Paulo: Senac, 2000.

MCLELLAN, David. A concepção materialista da história. In: HOBBSAWN, Eric (Org.). *A história do marxismo I: O marxismo no tempo de Marx*. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 67-89.

LESSA, Sérgio. *Abaixo a família monogâmica*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012.

LÓPEZ, María Pía. Blanca Luz Brum: poesía, viajes y política. In: BRUM, Blanca Luz. *Mi vida: cartas de amor a Siqueiros*. Santiago: Mare Nostrum, 2004, p. 3-16.

LÖWY, Michael. Introdução. In: _____ (Org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999, p. 9-64.

_____. *O que é cristianismo da libertação: religião e política na América Latina*. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Tradução Juliana Watson e Tatiana Nascimento. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>>. Acesso em: 04 dez. 2018.

MACHADO, Marlene Campos. *Ranking de presença feminina no parlamento em 2017: passado, presente e perspectivas para o futuro da participação da mulher na política no Brasil e no mundo*. 2017. Disponível em: <<http://www.marlenecamposmachado.com.br/documentos/pequisa-presenca-feminina-no-parlamento.pdf>>. Acesso em: 07 dez. 2018.

MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. VII-XXIII.

MARTINS, Mirian T. de Sá Leitão. Relações amorosas entre homens e mulheres: uma reflexão sobre a permanência da iniquidade. *Revista Ártemis*, João Pessoa, v. 9, p. 164-170, 2008. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/artemis/article/view/11819>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

MARX, Karl. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011 [1845].

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução Rubens Enderle e Leonardo Deus. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010 [1843].

_____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011 [1852].

_____. Seção VII: O processo de acumulação do capital. In: _____. *O capital: crítica da economia política, volume II, Livro primeiro: o processo de produção do capital, Tomo 2, Capítulos XIII-XXV*. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova cultural, 1996 [1885], p. 196-392.

_____. *Manuscritos económicos-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008 [1932].

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Tradução Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1845].

_____. *Manifesto Comunista*. Tradução Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005 [1848].

MCLAREN, Margaret A. Practices the of the self: from self-transformation to social transformation. In: _____. *Feminism, Foucault and embodied subjectivity*. Albany: State University of New York Press, 2002, p. 145-164.

MEDEIROS, Marcelo; COSTA, Joana. O que entendemos por “feminização da pobreza”. *One Pager*, Brasília, n. 58, [02] p., 2008. Disponível em: <<http://www.ipc-undp.org/pt-br/publication/27190>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

MIGUEL, Luis Felipe. A Igualdade e a Diferença. In: _____.; BIROLI, Flávia (Orgs.). *Feminismo e política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 63-78.

_____. O feminismo e a política. In: _____.; BIROLI, Flávia (Orgs.). *Feminismo e política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 17-30.

MILLET, Kate. *Política Sexual*. Lisboa: Dom Quixote, 1970.

MINELLA, Luzinete Simões. Papéis sexuais e hierarquias de gênero na História Social sobre infância no Brasil. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 289-327, 2006. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644744>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

MISSIATO, Victor Augusto Ramos. Comunismos latino-americanos: o processo de formação do PCB e do PCCh. *Revista Latino-Americana de História*, São Leopoldo, v. 5, n. 16, p. 76-97, 2016. Disponível em: <<http://projeto.unisinos.br/rla/index.php/rla/article/view/625/683>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de occidente: feminismo académico y discursos coloniales. In: NAVAZ, Liliana Suárez; CASTILLO, Rosalva Aída Hernández (Orgs.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Universitat de València, Instituto de la mujer, 2008a, p. 112-161.

_____. De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. In: NAVAZ, Liliana Suárez; CASTILLO, Rosalva Aída Hernández (Orgs.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Universitat de València, Instituto de la mujer, 2008b, p. 404-468.

MOLLOY, Sylvia. *Acto de presencia: la escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. Tradução José Esteban Calderón. Ciudad de México: Fondo de cultura económica, 1996.

MONTEIRO, Bárbara Rodrigues. *Uma análise preliminar sobre contabilidade criativa: o que pensam os estudantes*. 2016. Monografia (Graduação em Ciências Contábeis) – Faculdade de Ciências Contábeis, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/166700>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

MORAES, Lincoln. As sete vidas do stalinismo. *Cronos*, Natal, v. 14, n. 1, p. 80-96, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/3304>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

OLIVEIRA, Emanuelle. O falocentrismo e seus descontentes: por uma leitura feminista da antropofagia. *Nuevo texto crítico*, Califórnia, v. 12, n. 23/24, p. 261-272, 1999. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/494497/pdf>>. Acesso em: 3 dez. 2018.

ON, Bat-Ami Bar. Marginality and epistemic privilege. In: ALCOFF, Linda; POTTER, Elizabeth (Orgs.). *Feminist Epistemologies*. New York: Routledge, Chapman and Hall, 1993, p. 83-100.

OROZCO, Elizabeth Salazar. Blanca Luz Brum: de penitenciária al olvido. *El tlacuache suplemento cultural*, Morelos, n. 381, p. 1-3, 13 set. 2019. Disponível em: <http://pacarinadelsur.com/images/stories/pdf/blanca_luz.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2018.

ORTIZ, Renato. Introdução: a procura de uma sociologia da prática. In: _____ (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. Tradução Paula Montero e Alícia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Tradução Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PETTERLE, Andriara Pedroso. *Mulher, sedução e consumo: representações do feminino nos anúncios publicitários*. 2005. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Faculdade de Comunicação Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=6989@1>. Acesso em: 04 dez. 2018.

PIÑEYRO, Alberto. *Blanca Luz Brum: una vida sin fronteras*. Maldonado: Botella al Mar, 2011.

PINHO, Armando F.; OLIVEIRA, João Manuel de. O olhar político feminista na performance artística autobiográfica. *Ex aequo*, Lisboa, n. 26, p. 57-76, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0874-55602013000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 dez. 2018.

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

PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e cultura*, Goiânia, v. 11, n. 12, p. 263-274, 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/5247/0>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

PORTANTIERO, Juan Carlos. O marxismo latino-americano. In: HOBBSAWM, Eric (Org.). *História do marxismo vol. XI: O marxismo hoje (primeira parte)*. Tradução Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio N. Henriques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 333-358.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1961.

PRESTES, Anita Leocádia. *Luiz Carlos Prestes: patriota, revolucionário, comunista*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

_____. *Luiz Carlos Prestes: um comunista brasileiro*. São Paulo: Boitempo, 2016.

PRIORI, Mary Del. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: _____ (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004, p. 78-114.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 107-130.

RAGO, Margareth. Introdução: balizas. In: _____. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas: Unicamp, 2013, p. 23-59.

RAMA, Ángel. *A cidade das letras*. Tradução Emir Sader. São Paulo: Boitempo, 2015.

RAMPINELLI, Waldir José. A Revolução Mexicana: seu alcance regional, precursores, a luta de classes e a relação com os povos originários. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 11, n. 126, p. 90-107, 2011. Disponível em:

<<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14401>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RISÉRIO, Antônio. Pagu: vida-obra, obravida, vida. In: CAMPOS, Augusto de (Org.). *Pagu: vida e obra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 32-55.

ROSEMBERG, Fúlvia. Mulheres educadas e a educação de mulheres. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). *Nova história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013, p. 278-300.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

_____. Posfácio: dos problemas de gênero a uma teoria da despossessão necessária: ética, política e reconhecimento em Judith Butler. In: BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 173-196.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Fernanda Oliveira Filgueira; LEONEL, Mauro de Mello. A fome antropofágica: utopias e contradições. *Revista Estudos Culturais*, São Paulo, [15] p., 2014. Disponível em: <<http://www.each.usp.br/revistaec/?q=revista/1/fome-antropof%C3%A1gica-utopias-e-contradi%C3%A7%C3%B5es>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

SCHNEIDER, Liane. Identidades partidárias e de gênero no Brasil do início do século XX: Pagu. In: XIII CONGRESSO INTERNACIONAL ABRALIC, 2013, Campina Grande. *Anais ABRALIC Internacional*. Campina Grande: Realize, 2013. v. 1. p. 1-6. Disponível em: <<http://www.abralic.org.br/anais-artigos/?id=389>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

SCOTT, Ana Silvia. O caleidoscópio dos arranjos familiares. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (Orgs.). *Nova história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2013, p. 14-37.

SILVA, Luiz Inácio Lula da. *A verdade vencerá: o povo sabe por que me condenam*. São Paulo: Boitempo, 2018.

SIRELLI, Paula Martins; CRUZ, Suenya Santos. O protagonismo das mulheres na Revolução Russa: dos antecedentes ao legado. *Marx e o marxismo*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 9, p. 224-244, 2017. Disponível em: <<http://www.niepmarx.blog.br/revistadoniep/index.php/MM/article/view/229>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

SOIHET, Rachel. Violência simbólica: saberes masculinos e representações femininas. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 5, n. 1., 1997, p. 7-33. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12558/11703>>. Acesso em: 03 dez. 2018.

SOUZA, Pedro de. Resistir, a que será que se resiste? O sujeito feito fora de si. *Linguagem em (dis)curso*, Tubarão, v. 3, p. 37-54, 2003. Disponível em: <http://www.portaldeperiodicos.unisul.br/index.php/Linguagem_Discurso/article/view/245>. Acesso em 22 dez. 2018.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Feminismo e desconstrução, de novo: negociando com o masculinismo inconfesso. In: BRENNAN, Teresa (Org.). *Para além do falo: uma crítica a*

Lacan do ponto de vista da mulher. Tradução Alice Xavier. Rio de Janeiro: Record, 1997, p. 277-301.

TEIXEIRA, Lúcia Maria. Pagu – Patrícia Galvão. In: ASSIS, Maria Elisabete Arruda de; SANTOS, Taís Valente dos (Orgs.). *Memória feminina: mulheres na história, história de mulheres*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massangana, 2016.

TELLES, Norma. Escritoras, escritas, escrituras. In: PRIORI, Mary Del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004, p. 401-442.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do Outro*. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

TOLEDO, Cecília. Apresentação. In: KOLLONTAI, Alexandra. *Autobiografia de uma mulher comunista sexualmente emancipada*. Tradução Lígia Gomes. São Paulo: Sundermann, 2007, p. 11-24.

VEIGA, Danilo. *Desigualdades sociales y territoriales en Uruguay*. Montevideo: Constituyente, 2015.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. 2013. Tese (Doutorado em História Cultural) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 2013. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280587>>. Acesso em: 06 dez. 2018.

YAFFE, Jaime. La modernización en el Uruguay: política y economía, 1876-1933. In: HEINZ, Flavio M.; HERRLEIN JR, Ronaldo (Orgs.). *Histórias Regionais do Cone Sul*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2003, p. 323-340.