

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Memórias de Vanya: mulheres, militância e anistia

Monografia de bacharelado apresentada por Roberta Marcelino Veloso,
sob orientação da Prof^a. Dr^a. Margareth Rago.

Este exemplar corresponde à redação final
do texto apresentada à Comissão Julgadora
em 17/12/2012.

Prof^a. Dr^a. Margareth Rago (orientadora)

Dr^a. Ana Carolina Arruda de Toledo Murgel

Priscila Piazzentini Vieira

Campinas, dezembro de 2012

Resumo

Esse trabalho buscar conhecer de perto a participação de Vanya Sant'Anna na campanha pela anistia, que tomou o país a partir do ano de 1978. Essa militante participou da comissão executiva do Comitê Brasileiro pela Anistia (CBA-SP) e dedicou-se de forma intensa ao movimento que resultou na polêmica Lei de Anistia de 1979. Devido à escassez de relatos femininos sobre o período, busco observar a dimensão dessa campanha a partir da perspectiva feminina. Desse modo, pretendo evidenciar dois aspectos: o primeiro é a existência de uma pluralidade de memórias, que escapam à história oficial da Ditadura Militar brasileira. O segundo é dar visibilidade às narrativas femininas que ousaram contrariar padrões de feminilidade normalizados e que abriram a possibilidade para novos modos de existência e para a formação de subjetividades mais libertárias. A chave que usarei para a interpretação dos relatos é o conceito de “escrita de si” de Michel Foucault.

Palavras-chave: ditadura militar, anistia, narrativas, mulheres

*Para minha avó Alice (in memoriam), por seu cheiro de
flor que continua perfumando minha vida.*

Sumário

Agradecimentos	6
Introdução	7
Capítulo I – Memória, esquecimento e narrativas	
Parte I – Anistia, perdão e esquecimento	
Anistiar é esquecer?	12
Anistia no Brasil: bandeira do perdão nas tramas da memória	16
Parte II – Narrativas e subjetividades	
Narrando para existir	25
Mulheres e escrita de si	32
Outras narrativas, outros mundos	36
Subjetividade e anistia	42
Capítulo II - Vanya Sant'Anna: militância, laços com o mundo e afetos	46
Que Anistia nós queremos?	52
Perdão e esquecimento	62
Dizendo sim ao mundo	69
Alegria e redenção	74
Considerações Finais	83
Bibliografia	86

O que eu quero contar é tão delicado quanto a própria vida. E eu queria poder usar a delicadeza que também tenho em mim, ao lado da grossura de camponesa que é o que me salva.

Clarice Lispector

Agradecimentos

Agradeço especialmente à minha orientadora Profa. Dra. Margareth Rago, pelo acompanhamento durante a produção dessa monografia, por todas as correções, sugestões, conselhos e também pela compreensão e paciência.

À Vanya Sant'Anna, pelo acolhimento e confiança com que me recebeu e compartilhou comigo suas memórias de forma tão gentil e amável.

À Ana Carolina Murgel e Priscila Vieira por aceitarem tão prontamente o convite de participar da banca dessa monografia.

Aos meus pais, Élide e Veloso, por todo o incentivo e amor que dedicaram a mim desde sempre.

Ao Lucas, por tudo.

Aos queridos amigos e amigas: Eduardo, Felipe, Gustavo, Tami e especialmente Aline Rafaela, Thiago e Maitê, pela indispensável companhia e sincero apoio.

À Maria Dutra, Judith Klotzel, Maria Auxiliadora, por fazerem parte dessa pesquisa.

Introdução

O objetivo principal deste trabalho é conhecer de perto a experiência vivida de uma dedicada militante do movimento pela anistia, Vanya Sant'Anna, a partir de sua narrativa autobiográfica. Viso, desse modo, entender como ela produz sua própria subjetividade e opera transformações em si mesma, a partir da vivência em contextos relacionais e políticos em que se vê convocada a lutar e nos quais se engaja convictamente.

Os primeiros traços de meu interesse pela temática e o início desta pesquisa aconteceram no segundo semestre de 2011, quando soube da existência de um projeto do Arquivo Edgard Leuenroth (AEL), que seria formado por entrevistas de mulheres que se engajaram na luta pela anistia. Infelizmente o projeto não foi concluído; entretanto, atentou-me para a existência de algumas lacunas latentes no que se refere a essa campanha, sendo uma das mais marcantes a dimensão dada à participação feminina.

A produção bibliográfica sobre a luta pela anistia no geral é escassa. A maior parte das publicações visa o caráter institucional do movimento e os desdobramentos da lei de 1979, desconsiderando a dimensão subjetiva desse processo. Mais escassa ainda é a existência de narrativas produzidas por mulheres que participaram de alguma forma de resistência à Ditadura Militar, de modo que a narrativa de Vanya me permitiu conhecer melhor a participação das mulheres neste movimento.

Minha intenção com essa pesquisa é investigar não os aspectos institucionais do movimento, mas a dimensão que a experiência de engajamento teve na trajetória das mulheres e para tanto focalizei a vida dessa militante. No início do trabalho, com o intuito de buscar os rostos e vozes das “mulheres da anistia”, passei a seguir uma trilha que pudesse me levar até elas. Minha primeira parada foi o Arquivo Edgard Leuenroth, da UNICAMP. Nele tive o primeiro contato com a documentação sobre o movimento pela anistia: jornais do Movimento Feminino pela Anistia e inúmeras pastas com panfletos, cartazes e documentos variados dos muitos Comitês Brasileiros pela Anistia espalhados pelo Brasil. No entanto, o mais interessante para os meus objetivos foram os contatos cedidos pela atenciosa funcionária Maria Dutra, que me forneceu uma lista com o nome e contato de inúmeras mulheres ativistas desta causa.

A partir disso, passei a entrar em contato com as militantes por meio de e-mails e telefonemas para investigar a disponibilidade e o interesse em participar da pesquisa e

marcar entrevistas. A rapidez e a solicitude com que Vanya Sant'Anna me respondeu deixaram-me surpresa e muito animada. Gentilmente ela prontificou-se a me receber em sua casa ou trabalho em São Paulo, com uma grande opção de horários, no final de 2011. Foi assim que me aproximei dela e pude descobrir a personagem que entrava em cena para mim. Mas quem é esta mulher que tão prontamente se dispôs a compartilhar comigo as experiências de seu engajamento no movimento pela Anistia?

Vanya Sant'Anna, uma goiana nascida em 1946, esteve engajada na luta pela anistia em São Paulo a partir de seu envolvimento com o Comitê Brasileiro pela Anistia (CBA-SP). Suas atividades como socióloga dividiam espaço com suas atividades nessa organização, que assumiram grandes proporções. Como ela conta:

Durante dois anos praticamente, a coisa mais importante da minha vida foi a luta pela anistia, nada era mais importante, nada, nada. Então eu me dediquei de corpo e alma. (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 8 de novembro de 2011).

Esta não foi, entretanto, a primeira luta que se engajou em sua trajetória política. Militante do Partido Comunista desde os 15 anos, Vanya participou do movimento estudantil e, coincidentemente, entrou no curso de ciências sociais na Universidade de São Paulo no ano do golpe militar, em 1964.

Na ausência de documentos textuais, recorri à entrevista, como uma forma de produzir relatos de vida. (LEJEUNE, 2008, p.114). Utilizei como referência alguns autores e autoras especializados na temática da autobiografia, sendo eles Philippe Lejeune e Leonor Arfuch. Na definição desses autores, a narrativa vivencial atualmente abrange uma multiplicidade de formas, uma grande diversidade retórica em relação a seus ancestrais do século XVIII. Dessa forma, desafia cada vez mais os limites entre público e privado, possibilitando um espaço profícuo para a reflexão sobre a construção das subjetividades (ARFUCH, 2010, p.22).

Da estrutura do trabalho

Buscando desdobrar essas reflexões, organizei a estrutura do trabalho da seguinte forma: o primeiro capítulo, denominado “Memória, esquecimento e narrativa”, foi dividido em duas partes: “Anistia, perdão e esquecimento” e “Narrativas e subjetividades”. A primeira parte se inicia com o item “Anistiar é esquecer?”, no qual busco introduzir o debate teórico sobre o conceito de anistia, explicitando sua relação intrínseca com o perdão e o esquecimento.

Muitos autores teorizaram sobre o conceito de anistia, entretanto, a escolha da utilização de Paul Ricoeur para realizar uma abordagem teórica se deve ao fato de que na obra *A memória, a história, o esquecimento* (2007) o autor destaca a centralidade da questão do perdão, dedicando um epílogo ao tema. Dessa maneira, as relações tecidas por Ricoeur atingem o cerne do conceito de anistia, na medida em que o representa como o vértice entre o esquecimento e o perdão.

No segundo item do capítulo, “Anistia no Brasil: bandeira do perdão nas tramas da memória”, realizo uma breve síntese do processo que culminou na Lei de Anistia em 1979. Busco demonstrar as forças políticas que estiveram envolvidas bem como seus desdobramentos jurídicos. Meu intuito é endossar a tese que defende a existência de uma política de esquecimento no Brasil.

Para a discussão feita neste item, foram fundamentais os trabalhos de Janaína Teles (2005), Edson Teles (2007) e Heloísa Greco (2003). Nesta parte do texto, busco contemplar também os debates no campo da memória que foram fomentados pelo processo de redemocratização. Por fim, introduzo a temática da narrativa, considerada fundamental por alguns autores quando se lida com passados sensíveis, como no caso do processo de redemocratização de países que passaram por ditaduras. Dessa forma, apresento a produção de narrativas como uma possível forma de se contrapor às chamadas políticas de esquecimento.

A temática das narrativas fornece a ponte para a próxima parte do capítulo, “Narrativas e subjetividades”. No primeiro item, “Narrando para existir”, busco realizar algumas considerações teóricas sobre a prática de inscrever-se no mundo por meio de narrativas, dedicando especial atenção à realização de entrevistas com finalidades acadêmicas. Como base teórica desta discussão, utilizo as reflexões de Philippe Lejeune (2008) e Leonor Arfuch (2010). Meu intuito é demonstrar como a narrativa é fundamental em um processo de moldar sentidos, logo, de constituir subjetividades. Destaco ainda a importante relevância a utilização da categoria de gênero para analisar

neste processo, a partir das considerações de Tânia Swain, Graciela Sapriza e Margareth Rago.

No segundo item, “Mulheres e escrita de si”, viso apresentar o conceito de “artes da existência”, a partir da obra de Michel Foucault, focalizando especialmente no conceito de “escrita de si”. Vale notar que esse autor encontra na prática dos antigos uma oposição à confissão, considerada como uma forma de sujeição. Em *História da Sexualidade I*, Foucault afirma que “O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente” (FOUCAULT, 1999, p. 59), já que essa prática deixou de ser restrita ao espaço meramente religioso e espalhou-se para inúmeras outras áreas, da medicina à educação. O autor busca demonstrar como a confissão tornou-se, na sociedade moderna, a principal tecnologia de produção da verdade, ocasionando uma internalização da coerção e a renúncia de si.

Para os gregos e romanos, a escrita de si consistia em um modo de subjetivação que fazia parte de um conjunto de práticas denominadas “artes da existência”, que tinham como finalidade a produção de um indivíduo belo e ético. Neste processo, escrever assumia um papel fundamental de produção e transformação do indivíduo, e não se relacionava com o alcance de uma verdade interior como nas práticas confessionais. Essa discussão será retomada ao longo do trabalho.

Nesse sentido, minha proposta é utilizar a chave aberta por Foucault para analisar as narrativas produzidas por Vanya de uma forma diferenciada da abordagem clássica da autobiografia confessional, que visa revelar uma suposta verdade inscrita no coração do indivíduo para purificá-lo.

No item “Outras narrativas, outros mundos”, tento demonstrar a relevância da produção de narrativas femininas, que são destoantes das imagens clássicas, ou seja, narrativas que buscam subverter, questionar, escapar das formas instituídas da identidade feminina. Essa construção identitária apresenta uma historicidade própria, e como nos lembra Margareth Rago, em *Do Cabaré ao lar: A utopia da cidade disciplina* (1985), discursos masculinos e normativos de poder foram recorrentemente sustentados a partir de argumentos que se diziam científicos, elaborados ao longo do século XIX. A partir desse século, o poder médico-sanitarista formula um discurso de valorização do papel da mulher, baseado na figura da “rainha do lar” e “guardiã do lar”. Assim, o instinto natural e o sentimento de responsabilidade na sociedade conduzem ao confinamento da mulher no território da vida doméstica (RAGO, 1985, p. 75).

Nesse sentido, ressalto a importância da leitura feminista da história, trazendo outras histórias que permitem deslegitimar o presente e abrir espaço para a invenção de novas subjetividades, afirmando outros modos de existência que escapam ao discurso instituído. Vanya, assim como muitas outras militantes, rejeitaram os papéis que lhes foram designados como mãe abnegada de família, rompendo com o padrão normativo de conduta para constituir-se no campo da militância política.

Para encerrar o capítulo, no item “Anistia e subjetividades”, retomo dois trabalhos historiográficos: *As sensibilidades coletivas nas ações políticas: a dimensão afetiva no Movimento pela Anistia (1975-1980)* (2008), de Andressa Maria Ramos e “Movimento Feminino pela Anistia, militância e afeto na luta política contra a ditadura militar brasileira” (2010) de Ana Rita Duarte Fonteles. Viso demonstrar como estas autoras buscaram introduzir a dimensão da subjetividade em suas pesquisas sobre o movimento.

O segundo capítulo trabalha com o material produzido a partir das entrevistas realizadas com a militante Vanya Sant’Anna. A partir dele, tento compreender como ela confere inteligibilidade à sua participação dentro de sua trajetória de vida e como se transforma no contexto de sua participação no movimento. Viso identificar alguns elementos como o lugar que ela confere à infância em sua trajetória de vida, como ela se pensa enquanto militante e como ela se relaciona com os discursos oficiais proferidos pelos órgãos oficiais do governo sobre a anistia enquanto “bandeira do perdão”.

Abordo também a ênfase em sua fala sobre sua inserção no espaço público, buscando refletir sobre a constituição desse espaço a partir de reflexões de Hannah Arendt (1958). Desse modo, tento compreender a dimensão dessa campanha a partir do relato dessa ativista, buscando desvendar as tramas da memória que privilegiam alguns aspectos e ofuscam outros.

Capítulo I

Memória, esquecimento e narrativa

Parte I – Anistia, perdão e esquecimento

Mais lembranças tenho eu do que todos os homens
tiveram desde que o mundo é mundo.

Funes, o Memorioso. Jorge Luis Borges.

Anistiar é esquecer?

No conto de Borges “Funes, o Memorioso”, publicado originalmente em 1942, Ireneu Funes passa a sofrer de uma desconcertante doença após sofrer um acidente: desenvolve a capacidade de tudo lembrar, ou ainda, de nada esquecer, de forma que cada detalhe passa a fazer parte de sua memória, rendendo-lhe o apelido de “o memorioso”. A conversa entre o homem que nada esquece e o narrador do conto acontece em 1887, num quarto escuro e úmido de um vilarejo sul-americano. Funes relata que se lembra de cada pensamento, que uma vez em sua mente eles passam a fazer parte das infinitas memórias que agrupava em um sistema de classificação elaborado por ele mesmo. Para Funes era difícil até mesmo dormir, pois dormir era distrair-se do mundo.

O conto de Borges coloca a questão da memória como central e remete a seus aspectos mais polarizados: lembrar-se de tudo ou o completo esquecimento. Numa primeira instância, a memória se define como luta contra o esquecimento. No entanto, o espectro de uma memória como a de Funes, que nada esquece, é afastado e considerado até monstruoso ou patológico, de modo que o questionamento de Paul Ricoeur (2007) em *A memória, a história, o esquecimento* se torna pertinente:

Haveria, portanto, uma medida no uso da memória humana, um “nada demasiado”, segundo uma fórmula da sabedoria antiga? O esquecimento não seria, portanto, sob todos os aspectos, o inimigo da memória, e a memória deveria negociar com o esquecimento para achar, às cegas, a medida exata de seu equilíbrio com ele? (RICOEUR, 2007, p. 424).

Quando evocamos a ideia de esquecimento, múltiplos sentimentos desenham-se em nossas mentes: ficamos amedrontados com a possibilidade de tudo esquecer? Saudamos com alegria o retorno à mente de um fragmento do passado que julgávamos “esquecido”? No que se refere à anistia, esta geralmente assume a forma de inimiga da memória, uma polaridade na clássica oposição entre lembrar e esquecer. Viso aqui suscitar algumas reflexões sobre o significado da prática de anistiar e suas relações com o esquecimento e o perdão, à luz das concepções de Paul Ricoeur.

A complexa análise feita pelo autor sobre as modalidades de esquecer classifica a prática da anistia enquanto um esquecimento comandado. Para Ricoeur, o esquecimento pode ser dividido a partir de níveis de profundidade. O nível mais superficial se configura quando este pode ser analisado como dano à confiabilidade da memória, uma lacuna; o outro nível, em dimensões mais profundas, é o esquecimento que está inserido em redes de relações, os chamados usos e abusos do esquecimento.

Em sua obra, a ideia de usos e abusos no campo tanto da memória quanto no do esquecimento é uma chave recorrentemente utilizada para a compreensão de processos da lembrança. No caso da memória, resumidamente, trata-se de dimensões abusivas da apropriação da memória para o tratamento de vestígios e testemunhos. Seu paralelo e complemento se manifestam nos abusos do esquecimento, que normalmente ocorrem em formas institucionalizadas de esquecer. Dentre estes abusos, um deles é a anistia, considerado por ele o esquecimento comandado, “cuja fronteira com a amnésia é fácil de ultrapassar” (RICOEUR, 2007, p. 455).

Em sua concepção moderna, a anistia simula um esquecimento jurídico e institucionalmente: “apaga um nome de uma lista, de um decreto ou de uma lei; destrói a sobrecarga para aliviar o presente e prosseguir” (SOUZA, 2012, p. 17). No entanto, qual o real alcance desse esquecimento nos trabalhos de memória? Em que medida esse esquecimento se projeta além do campo jurídico?

Além das investigações apontarem para as limitações dessa prática, sua ambiguidade suscita ainda diversas contradições, principalmente devido à sua relação recorrentemente evocada com o perdão. A contradição que se tem é que se a questão do perdão deveria encontrar-se no espaço de acusação e condenação, com as leis de anistia, este perdão é deslocado para a esfera do esquecimento e da conciliação.

A fronteira entre esquecimento e perdão é insidiosamente ultrapassada na medida em que essas duas disposições lidam com processos judiciais e com a imposição da pena; ora, a questão do perdão se coloca onde há acusação, condenação e castigo; por outro lado, as leis que tratam da anistia a designam como um tipo de perdão (RICOEUR, 2007, p. 459).

O princípio da prática da anistia é por fim às desordens que afetam a paz civil, buscando atingir uma categoria de crimes cometidos por ambas as partes durante um momento extraordinário de tensão. Dessa forma, sua constituição enquanto prática institucional traz questões sobre seu alcance enquanto dispositivo capaz de pacificar:

Mas a anistia, enquanto esquecimento institucional, toca nas próprias raízes do político e, através deste, na relação mais profunda e mais dissimulada com um passado declarado proibido. A proximidade mais que fonética, e até mesmo semântica, entre anistia e amnésia aponta para a existência de um pacto secreto com a denegação de memória que, na verdade a afasta do perdão após ter proposto sua simulação. (RICOEUR, 2007, p. 460).

A relação com o “passado proibido”, sugerida pela prática de anistia, revela marcas de um processo que aponta para os caminhos de um pacto secreto com a memória. Nesse sentido, é sintomático o relato de Ricoeur sobre o modelo mais antigo de aplicação do projeto de anistia, apresentado por Aristóteles em *A Constituição de Atenas*. Na ocasião, apresenta-se o famoso decreto de 403 a.C após o retorno dos democratas ao governo, derrotando trinta tiranos. O decreto é ambicioso na medida em

que busca instaurar um imaginário cívico no qual o vínculo entre irmãos é ressaltado em nome do esquecimento dos conflitos ocasionados pela guerra civil.

Vale ainda destacar que compõe o decreto a obrigatoriedade de os atenienses proferirem um juramento, que estabelece que “é proibido lembrar os males [as desgraças]”, sob penas de maldições decorrentes do perjúrio. É proibido recordar.

O caso ateniense, assim como a citada proximidade fonética do termo com *amnésia* marcam as imbricadas relações entre lembrar e esquecer que a ideia de anistia suscita. O formato assumido na contemporaneidade foi o de esquecimento forçado, uma estratégia de governos democráticos para a promoção da dita paz social. Desse modo, a prática tornou-se um mecanismo recorrentemente utilizado, principalmente a partir da década de 1980, com o início dos processos de redemocratização em países da América Latina. Sobre as anistias, no entanto, somos alertados por Ricoeur (2003) na conferência “Memory, history, oblivion”, proferida em Budapeste: não será a prática da *amnistia* prejudicial à verdade e à justiça? Por onde passa a linha de demarcação entre *amnistia* e *amnésia*?

As respostas, afirma o filósofo, não encontraremos no âmbito da política institucional, mas sim no foro íntimo de cada cidadão. Questiona-se sobre a efetividade da anistia no processo de realização de um trabalho de memória, acompanhado por um trabalho de luto, que nos possibilite dizer o passado de forma pacífica e sem cólera por mais doloroso que este passado seja (RICOEUR, 2003, p.7).

Entendida como esquecimento comandado, a anistia apresenta efeitos nefastos, já que impõe o silêncio a passados sensíveis, sobre os quais se busca o direito à verdade e à justiça. Entretanto, considerando a indestrutibilidade do passado vivido, é preciso criar arranjos que possibilitem lidar com este passado e colocá-lo em palavras. Neste sentido, pergunto: em que campo se situa a anistia ou o esquecimento comandado? Como este processo é elaborado e subjetivado por pessoas que vivenciaram um trauma, ou ainda, situações de perda ou desaparecimento de familiares e amigos?

Os caminhos apontados por esta investigação sugerem que a instauração deste processo de esquecimento comandado não é efetiva no que se refere aos trabalhos de memória relativos ao período da Ditadura Militar brasileira. É esse caso especificamente que analisarei no próximo item.

Anistia no Brasil: bandeira do perdão nas tramas da memória

Nesse item, busco dialogar com a concepção de alguns autores que defendem que a Lei de Anistia de 1979 endossou uma política de esquecimento, não privilegiando os trabalhos de memória e o direito à justiça. Para tal, realizo breves apontamentos sobre o processo que culminou na promulgação da lei. Viso também identificar a relevância da produção de narrativas nesse contexto de instauração de uma política de esquecimento.

Como afirmei anteriormente, a anistia é decretada na maior parte das vezes visando um pacto social que reconstrua a normalidade após um período de exceção, como uma ditadura. Este mecanismo, conforme analisou Edson Teles, se torna efetivo devido, nas sociedades contemporâneas, crimes comuns ou privado serem estigmatizados e punidos, enquanto os crimes públicos, como os contra a humanidade, ganham cada vez mais visibilidade (TELES, 2007, p.14). Dessa maneira, o dilema entre punir e anistiar, ou ainda, punir e perdoar foi colocado como questão central do processo de redemocratização ocorrido no Brasil.

Na tese *Dimensões fundacionais da luta pela Anistia*, a historiadora Heloísa Greco busca demonstrar como a antinomia memória X esquecimento se manifesta em toda sua potencialidade durante a tramitação no Congresso Nacional do projeto nacional de anistia parcial do governo. No cerne da questão da anistia está, de acordo com ela, a oposição dominante no contexto: o discurso conciliatório do governo – associado ao esquecimento – e o discurso combativo do movimento pela anistia – relacionado à memória (GRECO, 2003, p. 268). Portanto, temos como chave para análise deste processo as disputas que ocorrem no campo da memória.

A movimentação da sociedade a partir da organização de grupos que lutavam pela anistia foi fundamental no processo de redemocratização. O Movimento Feminino pela Anistia, em 1975 e os Comitês Brasileiros de Anistia, em 1978, foram as principais organizações institucionais defendendo essa causa no Brasil. A campanha pela anistia “ampla, geral e irrestrita” foi amplamente impulsionada pela atuação dos Comitês Brasileiros pela Anistia (CBAs), que na definição de Janaína Teles:

se constituiu num movimento político que recebeu certo apoio popular promovendo extensa divulgação pública das denúncias sobre os abusos aos direitos humanos cometidos pela ditadura.

O objetivo era o de desgastar o regime, que apresentava sinais de enfraquecimento (TELESb, 2010, p.1)

A proposta dos militares consistia em uma anistia que “possibilitaria um desafogo de opinião pública ao mesmo tempo desarticulando um amplo movimento social que se mobilizara em torno da questão da anistia” (ALVES, 1985, p. 36). Vale lembrar ainda que a Emenda Constitucional número 1 de 1969 deslocou do Congresso para o chefe do Executivo a possibilidade de propor uma lei de anistia. Desse modo, restava apenas ao legislativo a competência para discuti-la e aprová-la, ou seja, ficava restrita aos termos governistas (GRECO, 2003, p. 269).

Desse modo, o ex-chefe do SNI, João Batista de Oliveira Figueiredo, encaminhou o projeto de lei número 14 de 1979, mesmo ano em que assumiu a presidência. Se por um lado o governo tentava ganhar tempo para desorganizar a oposição, por outro, o movimento pela anistia buscava retomar a ofensiva e ampliar seu espaço político.

Após o encaminhamento do projeto, o Congresso nomeou uma Comissão Mista, com o intuito de fornecer uma avaliação sobre o quadro nacional e emitir um parecer opinativo sobre a questão da anistia. Dessa Comissão destacou-se o senador Teotônio Vilela, que percorreu presídios para estabelecer contato com os presos políticos e tornou-se porta voz do movimento pela anistia. Vilela abandonou ainda seu partido original, a Arena, e passou a fazer parte do MDB¹.

A tramitação da lei no Congresso fez com que o CBA, juntamente com o MDB, se articulasse na elaboração da emenda número 7 para o projeto de lei de anistia do governo. Seus principais aspectos eram: rejeição da reciprocidade na concessão da anistia (art. 1º), proposta de anistia aos perseguidos políticos, instauração de inquéritos para apurar a circunstância dos desaparecimentos políticos (art. 15), assim como a concessão da declaração de morte presumida para os desaparecidos políticos (art. 16) sem investigação prévia. A emenda deixava explícita também a rejeição à concessão de anistia aos torturadores, bem como combatia a exclusão do grupo que cometeu ações armadas (TELESb, 2010, p.3).

¹ Dentre outras medidas, o AI-2 de 1966 instituiu o bipartidarismo. Com isso, criaram-se regras para a formação dos novos partidos, sendo o partido governamental a Arena (Aliança Renovadora Nacional) e o da oposição parlamentar o Movimento Democrático Brasileiro (MDB). Os autores da regulamentação dos partidos proibiram o uso dos nomes de antigas organizações políticas. (SKIDMORE, 1988, p. 107).

Frente à impossibilidade de vitória da emenda número 7 devido à maioria de 22 senadores biônicos da Arena, o MDB passou a destacar a emenda proposta pelo senador da Arena-RN, Djalma Marinho. A emenda do arenista propunha derrubar a exclusão feita pela anistia do governo, ou seja, contemplaria os presos por “crimes de sangue”. Os CBAs do Rio de Janeiro e de São Paulo foram contrários à proposta, pois esta, embora suprimisse a exclusão dos condenados pelas práticas de “terrorismo, assalto, sequestro e atentado pessoal”, abarcava a reciprocidade, ou seja, beneficiaria também os agentes da ditadura.

De acordo com Janaina Teles, a vitória da proposta de anistia do governo surpreendeu, indicando a perda de controle sobre a oposição. Após receber destaque pelo MDB, a emenda de Marinho foi derrotada por apenas quatro votos, sendo o projeto de Lei de Anistia dos militares sancionado em 28 de agosto pelo general João Batista Figueiredo. Vale ressaltar que com a vitória desse projeto, prevalecia a interpretação de que a anistia teria sido recíproca, beneficiando vítimas e torturadores. Realçava assim os argumentos da época de que se tratava de uma “guerra” em que os dois lados tinham cometido excessos, colocando de forma equiparada a tortura cometida pelos agentes dos estados às ações políticas praticadas por aqueles que resistiam à ditadura (TELESb, 2010, p. 76).

O projeto do governo trouxe consigo o tom de generosidade: como se tratasse de favor feito por eles, um dom a ele pertencente que seria concedido àqueles que atentaram contra a nação:

O locutor se coloca na posição daquele que faculta, permite e autoriza a anistia. Por conseguinte, ele é imediatamente associado à idéia de generosidade, já que, julgado pelas convenções, concede a anistia de bom grado. O papel atribuído a si mesmo pelo locutor comporta conseqüências para o destinatário, colocado do ponto de vista discursivo na posição daquele que deve favor ao locutor em troca da graça recebida (FORGET *apud* GRECO, 2003, p. 269).

Conceder a anistia é, no limite, conduzir também ao esquecimento? Na chave interpretativa do esquecimento comandado de Ricoeur, sim. Greco nos lembra ainda que a palavra anistia contém as duas polaridades em questão, de forma sobreposta:

anamnesis (reminiscência) e amnésia (olvido, perda total ou parcial de memória)². Assim, têm-se duas concepções excludentes, a anistia como direito à memória e resgate da verdade e a anistia como esquecimento e pacificação.

Operando a partir deste binômio, tem-se a síntese da polarização do debate a partir dos termos: Anistia ampla, geral e irrestrita que a autora passa a chamar de Anistia/*anamnese* X Anistia/amnésia, indicando a anistia parcial e recíproca.

Na análise de Greco, a Ditadura Militar conduziu um processo de produção de esquecimento e manipulação da memória coletiva. A autora defende a existência da efetivação de uma estratégia do esquecimento, um “dispositivo de dominação adotado pela ditadura como método de governo na mesma lógica que a tortura o fora: como parte integrante do projeto político de desmonte radical da esfera pública e sujeição da sociedade, logo, instrumento de interdição do exercício da política enquanto tal” (GRECO, 2003, p.364). Neste panorama, a Lei de Anistia de 1979 é considerada o mais eficiente dispositivo operacional para a produção de silêncio e esquecimento a partir da lógica do generoso consenso, ou seja, reforçando a versão de que a anistia era necessária para a pacificação da nação.

Nesse sentido, fala-se em memória forjada baseada no auto-reconhecimento, ou seja, uma memória que coloca a Ditadura como protagonista na concessão da anistia. Tem-se assim uma manobra para esquivar-se das responsabilidades jurídicas, sociais e políticas pelos crimes cometidos, uma amnésia coletiva com o intuito de destruir as provas do crime em nome da pacificação nacional e da conciliação. A luta pela anistia constituiu-se enquanto antítese a essa estratégia de esquecimento, operando na ativação da memória, no registro da crítica e na contestação:

A anistia/*anamnese* instituiu um novo ethos – o dever de memória, ao qual se refere Pierre Nora. Este significa para o autor a superação da ruptura do elo de ligação entre memória e história. Esta passagem / metamorfose requer movimento que nada tem de linear, espontâneo ou natural, sendo, ao contrário, sinuoso, dialético, voluntário e deliberado. Segundo Nora, este movimento deve ser compreendido como um dever eminentemente consciente, crítico e subversivo que impõe

² FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Aurélio Novo Dicionário.

vigilância constante, sob pena de capitulação perante o esquecimento, a diluição e a institucionalização. (GRECO, 2003, p. 367)

Dever de memória este que, sugere a autora, pode ser chamado de “dever de contramemória” e é o eixo principal no qual se articula a luta pela anistia. O processo que se baseou em estratégias de esquecimento na terminologia de Greco ou em esquecimento comandado na de Ricoeur, dificultou o trabalho de luto no Brasil e se diferenciou muito do ocorrido em outros países latino-americanos, já que não teve o caráter social ou coletivo.

Um passado que permanece em segredo e não conta com a mobilização social de reivindicação pelo esclarecimento dos abusos dos direitos humanos ocorridos no período, ou seja, “sem os rituais, mecanismos e leis que garantam o direito à verdade e à justiça” (TELESb, 2010, p. 6) certamente continuará a exigindo um trabalho coletivo de simbolização, pois só assim impede que o trauma histórico resulte em ressentimentos ou outras formas de “abusos da memória”.

A memória oficial se baseou na concepção de que a Lei de Anistia de 1979 representou uma “experiência nacional do perdão”. Esse discurso pode ser observado até mesmo na grande imprensa da época: embora os jornais e revistas de circulação nacional fizessem sutis elogios à postura de abertura, não deixavam de enfatizar a importância de se conservar o bom senso, a sensatez, o equilíbrio e a moderação na condução do processo. Ou seja, endossava-se a anistia excludente e recíproca do processo governamental utilizando até da mesma linguagem semântica, pautada por dois principais pontos: a anistia como “a bandeira do perdão”, que aparecia como fundamental para apagar a sombra divisora entre os brasileiros; e por outro lado, a alerta contra os riscos de um revanchismo irresponsável (GRECO, 2003, p. 125).

Este discurso teve complexas implicações no contexto da Lei de 1979 e na transição democrática. Esta transição visava não só finalizar o conflito, como também silenciar os dramas vividos diante da violência estatal, em nome da reconciliação nacional pautada na “anistia, bandeira do perdão”. Sobre este processo, Teles afirma que:

O rompimento com o regime de exceção se efetuou por meio da transição de uma visão da política como enfrentamento e

violência para um modelo do consenso, acordado em negociações entre os representantes políticos. O maior malefício do consenso foi silenciar os modos divergentes com que as subjetividades sociais rompem com o modelo racional, obscurecendo as interpretações da memória e mantendo um incessante embate entre dominação e resistência dentro da normalização do regime constitucional. A oposição entre a razão política pacificadora e as memórias doloridas obstrui a expressão pública da dor e reduz a memória às emoções, acabando por construir um novo espaço social justamente sobre a negação do passado. (TELES, 2007, p. 20).

Considerando este processo em que as memórias de sofrimento são relegadas ao plano das emoções, em um espaço de negação do passado em nome da razão política, a atuação dos CBAs teve papel fundamental em um movimento de resistência a este fluxo. Na análise de Janaína Teles, foram os comitês que pela primeira vez colocaram como questão pública o drama vivido pelas famílias de mortos e desaparecidos políticos no Brasil, assumindo suas reivindicações: o esclarecimento sobre as torturas, assassinatos e desaparecimentos forçados, a restituição dos restos mortais, a punição aos torturadores, o desmantelamento do aparelho repressivo e o fim das leis de repressão. Até então, os dramas familiares que viviam os familiares, decorrentes das perdas de entes queridos eram considerados como parte da vida privada (TELESb, 2005, p. 114).

Neste processo que buscou estabelecer um modelo de consenso, a Lei da Anistia é analisada como uma manobra que visava, antes de tudo, garantir a impunidade àqueles que tinham sido responsáveis pelos crimes contra os direitos humanos durante a ditadura. A impossibilidade de revelação da verdade e de julgamento dos responsáveis pelos crimes fez com que o Brasil permanecesse parado no tempo no que se refere ao trabalho de memória de nossa ditadura. Todas as tentativas de esclarecimentos, bem como o desejo de estabelecer justiça, foram classificadas como atitudes revanchistas (SELLIGMAN-SILVA, 2010, p.11).

Os familiares de desaparecidos e mortos, que buscavam exigir publicamente justiça e verdade, acabavam tendo seus testemunhos sufocados por uma “política do esquecimento”, que até os dias atuais encontra dificuldades em seu desmonte. O desafio ainda colocado é a quebra das barreiras que impedem o testemunho de entrar em cena.

A passagem pelo testemunho é fundamental para aqueles que vivenciaram experiências limites como uma ditadura e foi impossibilitada durante muitas décadas no Brasil:

Mesmo ocorrendo a publicação, estes testemunhos não se tornam públicos, no sentido de que não entram na esfera pública. Sem um ouvido, não se dá um testemunho. Testemunhar é um ato que ocorre no presente. Nosso presente ainda não se abriu para os testemunhos. (SELLIGMAN-SILVA, 2010, p.12)

A política de esquecimento e a desconstrução do testemunho estiveram sempre em jogo no que se refere ao processo de redemocratização no Brasil. Os embates que se constituíram no campo da memória entre o discurso oficial de perdão, em oposição ao passado dramático vivido pelos familiares de mortos e desaparecidos políticos, suscitam relevantes questões sobre as complexas relações que constituem os jogos da memória e sobre a esfera política enquanto um espaço que se opõe às emoções e à subjetividade.

O pouco espaço reservado ao testemunho faz com que memórias hegemônicas disputem espaço e ofusquem a pluralidade. Assim, um dos modos de uso das memórias são as disputas nas quais se busca o discurso coletivo nacional sobre um passado traumático (TELES, 2007, p. 23) No caso da Ditadura Militar brasileira, com o intuito de fazer uma síntese, Edson Teles elenca três memórias coletivas que passaram a disputar entre si: a memória dos militares, a das vítimas e a de consenso.

Na memória dos militares, predomina o argumento de que a ditadura foi necessária para a proteção do país da eminência do comunismo, ou seja, a versão da vitória da guerra de subversão. Em oposição a esta, tem-se a memória das vítimas ou dos movimentos de Direitos Humanos, que concebe a Ditadura como um período intensamente caracterizado pelos crimes contra a humanidade, os quais devem ser investigados e punidos. Por fim, há a memória de consenso, que busca uma posição intermediária entre as anteriores e elabora explicações negociadas sobre o passado. O consenso busca reconhecer os crimes cometidos, mas não deixa de questionar a amplitude da repressão, com o intuito de racionalizar o ocorrido e reforçar o discurso público do esquecimento e do perdão.

No entanto, como ressalta Teles, “uma pluralidade de memórias existe além desta simples classificação dos discursos hegemônicos. Há, por exemplo, entre as

vítimas os que querem esquecer totalmente, a maioria talvez, e os que não podem evitar tratar do assunto.” (TELES, 2007, p. 22). As relações tecidas no campo da memória são muito mais complexas e dificilmente englobadas por classificações.

Dessa maneira, a transição democrática e a nova democracia contribuíram para turvar o acesso à memória política, restando às memórias das vítimas a lembrança em suas relações privadas (TELES, 2007, p. 13). Nesse panorama de *amnésia* coletiva em nome da pacificação e da conciliação, destacam-se as narrativas daqueles que compartilharam e refletiram sobre mundo. Estas se tornam uma chave fundamental para a compreensão das relações entre passado e presente, como explica Edson Teles:

Ao fim dos regimes de exceção, quando pensamento e realidade ainda se encontravam dissociados, o ato de narrar histórias pode ser o modo mais apropriado de conferir significados aos novos eventos experimentados e de retomar os valores que as ações passadas produziram. O agir político faz com que o pensamento se debruce sobre a realidade, constituindo a gama de opiniões e significados vivos, com o auxílio da memória política. (TELES, 2007, p. 13).

O trecho citado marca a centralidade da produção de narrativas no contexto da redemocratização, em que ficam evidentes as disputas travadas no campo da memória entre o discurso oficial e a constituição de uma contra-memória daqueles que resistiram à ditadura militar. Nesse sentido, o que busco endossar aqui é que num contexto de produção de esquecimento, reforçado pela lei de Anistia de 1979, as narrativas assumem um papel importante no que se refere à contraposição ao discurso sustentado oficialmente.

Como se estabelecem relações entre as memórias de dor cultivadas por familiares de presos e desaparecidos políticos com uma memória coletiva? Considerando que este trabalho tem como intuito resgatar a narrativa de uma participante da luta pela anistia, vale perguntar como esta narrativa possibilita reflexões sobre este trabalho de memória realizado por Vanya, a partir da interpretação de sua trajetória ligada a este movimento?

A confecção de narrativas suscita relações intrínsecas com a prática conjunta da memória e do esquecimento. A ideia de esquecimento é tida usualmente como a

negação da memória, de forma que o lembrar-se é, em grande parte, não esquecer. No entanto, seus desdobramentos mostram-se mais complexos. As manifestações individuais do esquecimento estão misturadas em suas formas coletivas, de modo que experiências mais perturbadoras dos esquecimentos desenvolvem seus efeitos mais nefastos apenas no âmbito das memórias coletivas. Os abusos da memória, segundo Ricoeur, tornam-se abusos do esquecimento especialmente devido à função mediadora da narrativa:

Assim como é impossível lembrar-se de tudo, é impossível narrar tudo. A ideia de narração exaustiva é uma ideia performativamente impossível. A narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva. Alcançamos aqui a relação estreita entre memória declarativa, narratividade, testemunho, representação figurada do passado. (RICOEUR, 2007, p. 455).

Dessa forma, entre narrativa e memória se estabelece uma problemática comum que é a impossibilidade de memória e narração completas, conduzido sempre à seletividade e sustentando certos sistemas simbólicos vigentes.

Este aspecto seletivo da narrativa explicita os perigos que a mesma apresenta para a história, já que é evidente a forma como determinadas memórias construídas por certos grupos podem se tornar “oficiais”. Dessa forma, é fundamental que o historiador atente à veiculação de narrativas mais amplas, redimensionando os sentidos do passado por meio da análise dos abusos da memória.

Como nos lembra Arfuch, as narrativas permitem também “franquear el camino de lo individual a lo colectivo, la memoria como paso obligado hacia la Historia.”³ (2009). Nesse sentido, considero que o trabalho com narrativas sobre o período da Ditadura Militar representa uma forma de resistência a esta política de esquecimento que se configurou no Brasil, à medida que reforça a existência de uma pluralidade de memórias muito maior que a abarcada e representada por discursos conciliatórios.

Vanya, assim como muitas outras e outros militantes, negou o discurso do perdão proferido pelo governo. Suas narrativas fornecem outras memórias e abre a

³ Cruzar o caminho do individual ao coletivo, tendo a memória como passo necessário para fazer a História. (Tradução da autora)

possibilidade de nos depararmos com novos mundos, ofuscados pelas memórias hegemônicas.

Parte II – Narrativas e subjetividades

Narrando para existir

Como busquei demonstrar no item anterior, narrativas textuais assumem função importante no contexto de disputas no campo da memória, à medida que podem atribuir novos significados às ações passadas. Destaca-se também o fato de serem especialmente adequadas em processos de ressignificar o passado em situações limite como uma ditadura.

Considerando essa centralidade das narrativas nos processos de redemocratização, farei aqui algumas reflexões teóricas sobre a temática da produção de registros de si, buscando demonstrar como esse modo de escrita faz parte de um amplo campo de formas de inscrição no mundo, em evidente expansão nos últimos tempos. Além de refletir sobre o alargamento desse campo, dedicarei especial atenção às particularidades referentes ao gênero daquele que narra. Esta discussão é motivada em parte pela especificidade apontada por alguns autores e autoras sobre as narrativas femininas e, em parte, pela ausência de relatos feitos por mulheres quando se trata da Ditadura brasileira.

No entanto, a que vem a discussão sobre a produção de vestígios escritos em um trabalho feito com base em entrevistas orais? Philippe Lejeune, que dedicou especial atenção à temática das autobiografias, ressalta a mudança ocorrida nesse campo com a disseminação do relato oral. Segundo o autor, escrever e publicar a própria vida foram práticas durante muito tempo restritas aos grupos dominantes. No entanto, com novas técnicas coletar relatos por meio de gravadores ou filmadoras, vozes até então silenciadas, como as de camponeses, artesãos e operários, são colocadas à disposição do público por meio da transformação da palavra dita em escrita. (LEJEUNE, 2008, p. 114). Desse modo, o autor inaugurou o uso da expressão “relato de vida” para referir-se a pesquisas baseadas em entrevistas (ou conversações). Segundo Lejeune, para esse caso o termo é mais adequado que “autobiografia”, já que é produzida a dois e seu

sujeito não escreve. Além disso, o autor considera que o termo é mais amplo e mais adequado à medida que abrange todas as ambiguidades que suscita:

O mais simples é empregar a expressão “relato de vida”, que nunca serviu para designar outro gênero e que já é usado por quem pratica esse tipo de pesquisa. O termo tem a vantagem de deixar suspensos dois pontos cruciais: o problema do “autor” (Único ou múltiplo? Aquele que viveu ou o outro?) e do meio de comunicação (fala e/ou escrita?). Essa indeterminação pode ser tomada como signo da ambiguidade desses textos falados-escritos a dois. (LEJEUNE, 2008, p. 114)

Além das ambiguidades que os textos falados-escritos a dois possuem, segundo ele, é também possível observar a partir dessas produções os caminhos percorridos pela memória no processo de elaborar uma narrativa que confira inteligibilidade à determinada situação, sugerindo um processo muito particular de rememoração. As formas usadas há séculos para relatar a própria vida, dentre elas correspondências, diários-íntimos, confissões, biografias e autobiografias, passaram por um processo de considerável expansão. Com a modernidade e o surgimento da cultura contemporânea, em que o individualismo põe em cena a exposição privada, outras formas de exposição do eu passaram a disputar o mesmo espaço, como entrevistas, perfis, *reality shows*, entre outros. A multiplicidade de formas de se contar passa a atingir tanto a indústria cultural quanto o âmbito das pesquisas acadêmicas (ARFUCH, 2010, p.15).

Neste processo de multiplicação de formas de se contar, diversos gêneros literários passaram a compor o campo do biográfico e do autobiográfico, a partir de pontos referenciais clássicos como Santo Agostinho e Rousseau. A pluralização de vozes a partir das narrativas é um fenômeno da modernidade e sofre um aumento com os processos de redemocratização (ARFUCH, 2010, p.35):

Os métodos biográficos, os relatos de vida, as entrevistas em profundidade delineiam um território bem reconhecível, uma cartografia da trajetória individual sempre em busca de seus acentos coletivos. (ARFUCH, 2010, p. 40)

Os chamados métodos biográficos encontraram espaço também nas ciências humanas, apontando para a produção de relatos de vida num leque interdisciplinar de interseções múltiplas. O retorno ao “biográfico” tem início a partir da década de 1970 como uma das manifestações do esgotamento do estruturalismo e de sua elisão do sujeito. Em *O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea* (2010), Arfuch aponta para essa proliferação de narrativas, que se encontra inscrita em um processo de hibridização de categorias que denominaram o que se chamou de “modernidade”. Assim, a autora analisa as diversas formas de narrar a própria vida e mostra a irrupção de novas formas autobiográficas no mundo contemporâneo, dedicando especial atenção à entrevista.

Arfuch dedica um capítulo a algumas considerações sobre os desdobramentos da inclusão das entrevistas em pesquisas de rigor acadêmico. Para a autora, a entrevista despontou como um dos meios autobiográficos que reitera a importância da forma dialógica na construção da autobiografia. Ela ressalta algumas diferenciações entre a entrevista feita com finalidade acadêmica e a entrevista midiática, já que esta apresenta uma finalidade em si mesma, enquanto a entrevista usada para a pesquisa será um passo para ir além, ou seja, para a elaboração de um produto-outra, que pode ser uma história de vida, um relato, uma autobiografia, entre outros. No entanto, apesar das distinções, essas entrevistas conservam alguns elementos comuns, como explica Arfuch:

Mas essa diferença, nem sempre nítida, não atenua uma coincidência essencial: ambos os usos compartilham o imaginário da voz, da presença, da proximidade, a ideia de uma “verdade” – da vida, do acontecimento – que o diálogo, em suas inúmeras acentuações, seria capaz de restituir (ARFUCH, 2010, p. 242)

No entanto, com a passagem do século XX, a ideia de “uma verdade” deixou de fazer parte do horizonte de expectativas dos que trabalham com o método biográfico. Como ressalta a autora, a crise do pensamento totalizador e a perda da ingenuidade sobre a transparência da linguagem alteraram as expectativas iniciais das biografias, de modo que não se espera mais encontrar na voz do entrevistado uma verdade sobre sua vida ou sobre um acontecimento. Não há o que resgatar; toda construção biográfica é a fragmentação do indivíduo. Ainda neste sentido, Arfuch ressalta que

Essa percepção da vida e da identidade, de nós mesmos e dos outros, como uma unidade apreensível e transmissível, um fio que vai se desenvolvendo numa direção, *a ilusão biográfica*. Mas, embora essa ilusão seja necessária para a (própria) vida e para a afirmação do eu, deve se tornar consciente enquanto tal para o pesquisador. Essa consciência da “impossível narração de si mesmo”, de “todas as ficções que atravessam uma autobiografia, das falhas que a minam”, é o que estabelece, em nossa perspectiva, uma distância teórica considerável entre os usos científicos e midiáticos (ARFUCH, 2010, p. 255).

As narrativas vivenciais de Vanya, referentes ao período de sua atuação no movimento pela Anistia, podem ser lidas a partir destas considerações. Dessa forma, não busco nestas narrativas versões dos acontecimentos, nem mesmo uma “literalidade” ou a confirmação da validade de um caso que sustenta uma hipótese. Busco um entendimento da leitura feita por Vanya da experiência de participação no movimento pela anistia em sua trajetória, com o intuito de observar a inteligibilidade que ela constrói do seu passado que é pessoal, mas também é coletivo. Suas narrativas escapam aos discursos hegemônicos e indicam ainda possíveis caminhos para a reflexão sobre a formação de sua subjetividade a partir de seu engajamento político. Dessa forma, estes relatos constituem o espaço biográfico, que segundo Arfuch:

[estes relatos] podem ser visto como um horizonte de inteligibilidade para interpretar, sintomaticamente, certas tendências que operam na (re) configuração da subjetividade contemporânea. (ARFUCH, 2009, p. 115)

É muito relevante ainda que Arfuch considere as conversações cotidianas o gênero mais extensamente autobiográfico. Segundo a autora, é no diálogo com os outros que de algum modo se fazem responsáveis por nós, que os acontecimentos passam a ganhar uma forma (ARFUCH, 2010, p. 119). Dessa maneira, nossa autobiografia não nos pertence por inteiro, e nesse ponto é marcada uma articulação entre o individual e o social: dois momentos de perpétua interação.

A partir destas considerações, vale ressaltar o significado da palavra recordar. Do latim *re-cordis*, significa o retorno, voltar a passar pelo coração, fazer vir à memória a lembrança. É o esforço em trazer a tona à memória as cenas que marcaram seu existir e evidenciam a dimensão subjetiva deste processo.

As especificidades do modo narrativo se manifestam de forma mais marcante ainda quando observadas pela perspectiva do gênero. Considerando algumas ressalvas, Arfuch resalta um viés peculiar em narrativas femininas, chegando a questionar-se sobre a existência de uma “escrita feminina” a partir de coordenadas fornecidas pelo feminismo pós-estruturalista. Essa peculiaridade se evidencia não só na temática de narrativas elaboradas por mulheres, mas também na estrutura formal das mesmas.

Os traços desta forma distinta de narrar foram observados pela autora em relatos de experiências traumáticas, em comparação a relatos feitos por homens. Estes aspectos se manifestam tanto na estratégia quanto no detalhe dos pontos de vistas da enunciação: o que se narra, de onde se fala, como a própria voz é assumida. Estas diferenças se explicam não por uma “essência” feminina, mas sim como produto de uma sensibilidade culturalmente construída (ARFUCH, 2009).

A partir da perspectiva feminista adotada por Tânia Swain, a autora afirma que evidentemente não acredita na existência de uma essência humana que define qualidades, comportamentos e criatividade, sobretudo se é baseada na biologia, e mais especificamente nos órgãos genitais (SWAIN, 2011). No entanto, ela afirma que o sujeito que emerge em um repertório de significações de uma dada linguagem certamente é modelado desde o nascimento por determinadas representações sociais.

Sobre a construção dessas representações, Swain afirma que a construção do feminino se dá pelos discursos que compõem o patriarcado, de modo que as mulheres se tornam inteligíveis aos homens, sob a forma de imagens ligadas ao privado, ao lar, e por vezes à sedução, ao casamento e à maternidade (SWAIN, 2011).

Na mesma linha de argumentação, as considerações de Michelle Perrot sobre a especificidade de uma “memória feminina” também apontam para duas vias distintas. Se considerarmos especificidade enquanto ancorada na natureza e no biológico, ela certamente é inexistente. No entanto, na medida em que as práticas sócio-culturais presentes na tripla operação da memória – acumulação primitiva, rememoração e narrativa – estão atravessadas por relações de gênero, de modo que certamente se pode falar em sua especificidade (PERROT, 1989, p. 10).

No entanto, o que se observa no movimento de aumento da produção de “relatos de vida” é que paralelamente há uma escassez de produções femininas. Nesse sentido, é sintomático o caso de Hélène e Berthe, duas amigas que trocaram intensa correspondência por mais de 40 anos (PERROT, 1989, p. 10). Das correspondências trocadas, restam 625 cartas de Hélène e nenhuma de Berthe: ela pediu para Hélène que destruísse todas as evidências da amizade. A amiga contrariada buscou resistir, mas finalmente acabou cedendo ao pedido e queimou o volumoso arquivo.

O episódio citado por Perrot pode ser utilizado como ponto de partida para a reflexão sobre os desdobramentos quando se trata de escritos femininos. De acordo com a historiadora, o caráter subalterno que foi atribuído aos escritos produzidos por mulheres é evidenciado, neste caso, pela iniciativa das próprias em “colocar as coisas em ordem”, eliminando seus cadernos de anotações por temerem a incompreensão ou a ironia de seus herdeiros. O episódio das amigas demonstra ainda como a escrita e a leitura foram por muito tempo consideradas um fruto proibido para as mulheres.

Deste modo, o caso é sintomático no que se refere à prática feminina apontada por Perrot, em um tempo em que era frequente o apagamento de seus rastros no mundo, como se deixá-los transparecer fosse uma ofensa à ordem:

A imagem das mulheres ateando fogo aos seus cadernos íntimos ou a suas cartas de amor no final de suas vidas sugere a dificuldade feminina de existir de outro modo que no instante fugaz da palavra e, por consequência, a dificuldade de recuperar uma memória que não deixou rastros (PERROT, 1989, p. 13).

Utilizei esse exemplo para reforçar a imagem de distanciamento que foi colocada entre as mulheres e a escrita. Distanciamento este que ainda apresenta fortes traços no que se refere à Ditadura Militar brasileira. Basta notar a quase ausência tanto de narrativas autobiográficas quanto de narrativas literárias ficcionais escritas por mulheres. O grande número de livros sobre a resistência armada na ditadura militar foi contabilizado por Marcelo Ridenti em um levantamento bibliográfico realizado em 2001. No levantamento, este autor constatou a existência de aproximadamente 230 livros e teses publicadas sobre a temática em 2001, sendo que destes, 15% são autobiografias ou baseados em memórias, e dentre estes nenhum foi escrito por mulheres (TEGA, 2010, p. 9).

Este quadro diz muito sobre o silenciamento das vozes femininas e indica a dificuldade em encontrar narrativas produzidas por mulheres sobre sua participação na resistência da ditadura militar. A pequena ressonância de vozes femininas no que se refere a ditaduras não é exclusividade do caso brasileiro. Ao analisar a ditadura uruguaia, Graciela Sapriza aponta que no período imediato à abertura democrática, de 1985 a 1989, as diversas organizações de direitos humanos que emergiram valorizaram as vozes masculinas de militantes políticos e revolucionários, sendo estas “vozes que relataram su “verdad” teniendo como eje el rechazo al régimen, quizá por eso los relatos de mujeres no tuvieron cabida”⁴ (SAPRIZA, 2009).

Assim como no Brasil, a maior parte da literatura uruguaia sobre a ditadura foi escrita por homens, cabendo o questionamento de Sapriza se a inclusão das mulheres como sujeitos da história e a integração de suas vozes não permitiram trazer outras versões das ditaduras, ou seja, versões não lineares que possibilitem mostrar a diversidade contida nos processos históricos (SAPRIZA, 2009).

O intuito de endossar essa produção de narrativas femininas não é, como alerta Margareth Rago, vitimizar mais uma vez as mulheres, nem mesmo construir figuras históricas idealizadas de forma ingênua. Pelo contrário, trata-se de permitir que as múltiplas narrativas não sejam ofuscadas pelas narrativas pretensamente universais, excludentes e estigmatizadoras (RAGO, 2009).

Neste sentido, é fundamental endossar a produção destas narrativas que assumem importância central, na medida em que possibilitam que outras histórias sejam contrapostas às memórias dominantes e à grande narrativa histórica. Grande narrativa esta que insistentemente subjugou as mulheres ao discurso médico que afirmava que elas deveriam ser assexuadas, assumir o papel materno e ficarem confinadas à esfera privada do lar.

Assim, acredito ser possível afirmar que estas narrativas destoantes são essenciais para a crítica deste discurso, já que possibilitam a abertura para novos modos de subjetivação e para a subversão destas identidades. Termina aqui com a reflexão de Rago sobre a importância do aumento da produção de testemunhos do período da Ditadura Militar:

⁴ Vozes que relataram suas “verdades”, tendo como eixo a negação ao regime; talvez por isso os relatos de mulheres não tiveram lugar. (Tradução da autora).

Impossível calar. Quarenta anos depois, é preciso lembrar, pois o silêncio sobre esse triste passado significaria uma segunda derrota para os que se foram, para os desaparecidas/os, mortas/os, eliminadas/os da cena pública pelo terrorismo do Estado. Mais do que isso, resultaria numa traição que atormentaria incessantemente o presente. Na esteira de Walter Benjamin, lembrar constitui um momento fundamental da luta de quem acredita que é preciso agir no presente, impedindo que o passado se repita, daquelas que apostam na importância do compromisso ético e político com o outro. (RAGO, 2009).

Mulheres e a escrita de si

A tradição autobiográfica é geralmente associada à construção consciente de um indivíduo sobre sua trajetória, geralmente por meio da escrita. Por este motivo, o desejo de escrever a vida por meio das autobiografias no nosso tempo é considerado um esforço individual daqueles que buscam colocar em palavras sua essência, a verdade interior buscada no fundo de si mesmo. Deste modo, constrói-se um discurso sobre si que se pretende verdadeiro, buscando criar linhas de sentido para uma existência fragmentária (MIRAUX, *apud* TVARDOVKSAS, 2008).

A definição clássica de autobiografia esteve intimamente relacionada com o modo confessional de relação com a verdade. A confissão passou a ser identificada como o reconhecimento, por alguém, de seus próprios pensamentos e ações. Foucault explica que, se durante muito tempo o indivíduo era autenticado pela relação com os outros, posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz ou mesmo obrigado a produzir sobre si mesmo. Dessa forma, afirma que “a confissão da verdade se inseriu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (FOUCAULT, 1999, p. 58).

O homem, como afirma o autor, “tornou-se um animal confidente” no Ocidente, de modo que a prática da confissão se disseminou nas mais diversas esferas da nossa sociedade: na justiça, pedagogia, medicina, relações familiares; tudo é confessado,

crimes, pecados, desejos, constituindo o que Foucault chama de “uma sociedade singularmente confessanda” (FOUCAULT, 1999, p. 59).

Entretanto, o autor encontrou na Antiguidade greco-romana um contraponto à definição clássica de autobiografia, ou seja, marcada pela relação confessional com a verdade. Trata-se da “escrita de si”, um modo de subjetivação praticado pelos antigos que faz parte de um conjunto de práticas denominadas artes da existência.

As artes da existência se desenvolveram na Antiguidade tardia, a partir do segundo século e início de nossa era, considerado o século de ouro da “cultura de si”. A noção de “cultura de si” implicava a possibilidade de um aprendizado e desenvolvimento de técnicas de si, fundamentais em uma relação de cuidado consigo mesmo, na qual é possível se trabalhar e se modificar. Sobre estas práticas:

Deve-se entender com isso práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de condutas, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer da sua vida portadora de uma obra que porta certos valores estéticos e responda a critérios de estilo. (FOUCAULT, 1985, p.8)

Neste sentido, a escrita de si, assim como outras técnicas, tem como finalidade na Grécia antiga que o indivíduo tenha uma vida bela, pautada por princípios estéticos que possibilitem que as pessoas possam se autogerir e se transformar em indivíduos éticos. Vale ressaltar que a reflexão moral da Antiguidade acerca das estéticas da existência é altamente contrastante com a experiência moderna. Como explica Rago:

Em nossa sociedade, ocupar-se de si mesmo é interpretado de modo suspeito, como forma de individualismo exacerbado, sinal de vaidade e de egoísmo, em oposição aos interesses públicos, ao bem comum. Já para os gregos e romanos, era imprescindível saber cuidar de si, ter o governo de si para a relação libertária também com o outro (RAGO, 2006, p. 243).

É fundamental marcar que as práticas do “cuidado de si” estavam inseridas no contexto da relação com o outro, de forma que se diferenciam claramente do culto

narcísico tão presente e favorecido na contemporaneidade. Foucault não deixa de insistir no ponto que o cuidado de si não é de forma alguma uma atividade solitária, que acaba por separar do mundo aqueles que se dedicam a ela; pelo contrário, constitui uma “modulação intensificada da relação social” (RAGO, 2006, p. 247). Para os gregos e romanos, a relação do cuidado de si, o governo de si, eram importantes também para se relacionar com o outro.

Para a melhor compreensão da “cultura de si” no contexto da Antiguidade, é fundamental lembrar a ressalva feita por Tony Hara em “Escrita de si - um rascunho para a vida” (HARA, 2012). O autor aponta que a filosofia no século 4 a.C. não era uma disciplina de conhecimento que tinha a ver com formulação de sistemas; pelo contrário, era para ser vivida, praticada e exercitada. Assim, os filósofos buscavam conduzir os jovens à maestria na arte de viver.

Da mesma forma que um aprendizado é necessário para o desenvolvimento de técnicas e habilidades profissionais, para o desenvolvimento das chamadas “técnicas de si” também é preciso um treino. Ou seja, a arte de viver, a *technê tou biou*, não pode ser aprendida sem uma *askêsis*, um treino de si por si mesmo. Este princípio foi muito valorizado por pitagóricos, socráticos e cínicos. (FOUCAULT, 2006, p.82).

Essa *askêsis*, segundo Foucault, comportava diversas formas de treino: abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, escuta do outro. Dentre estes treinos para a arte de si, a escrita – para si e para os outros - desempenhou papel fundamental em um processo que visava além do cuidado de si mesmo, o governo de si, seu próprio domínio.

Neste sentido, a escrita de si se opõe diametralmente à confissão, já que suscita outros aspectos que não atingir a verdade interior. Ela não se pretende um relato confessional, nem mesmo a revelação de algo oculto no interior da consciência. Como afirma Rago, “não visam a decifração de um eu supostamente alojado no coração, nem a auto-valorização heróica de si mesmas; antes, questionam a força e os modos da linguagem estabelecida social e culturalmente, linguagem que tem o masculino branco como referência e norma.” (RAGO, 2011, p.260)

A narrativa confessional contém ainda em sua concepção o valor de purificação, ausente na “escrita de si”. A autobiografia moderna, nesse sentido, assume na maior parte das vezes um tom confessional, já que em nossa sociedade ocidental, segundo Foucault, o homem tornou-se um “animal confidente” (FOUCAULT, 1999, p.59). No caso das mulheres, lembra Perrot, os diários íntimos eram recomendados pelos

confessores e mais tarde pelos pedagogos como forma de manter o controle sobre si, constituindo um refúgio de escritos femininos (PERROT, 1998, p.11). Dessa forma, Rago sintetiza as diferenças entre a escrita autobiográfica e a escrita de si:

De um lado, a escrita autobiográfica é problematizada como forma de sujeição ao olhar da autoridade e de fixação da própria identidade; de outro, a escrita de si se destaca como uma prática de constituição da subjetividade e de trabalho sobre si, e nesse sentido, pode ser analisada como linha de fuga diante do poder e como meio de abertura para o outro (RAGO, 2011, p. 7).

A “escrita de si” é questionadora da força e dos modos de linguagem estabelecidos, sendo assim, é fundamental frisar que ela representa um princípio de ação. A atividade de escrever é considerada uma etapa fundamental no processo para o qual tende toda a *askêsis*: a elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação, ou seja, um processo de assimilação e subjetivação destes discursos (FOUCAULT, 2006).

O processo de subjetivação dos discursos pode ser observado a partir dos *Hypomnêumatas* na Antiguidade. Inicialmente livros de contabilidade, as cadernetas passaram a ser uma espécie de livro de vida, nos quais se anotavam citações, fragmentos de obras, situações impressionantes vivenciadas. Assim, tinha-se um registro de memória material das coisas com as quais se tinha tido contato.

Entretanto, é essencial observar que esta coletânea de discursos que compunham os *Hypomnêumatas* eram posteriormente relidos e alvo de reflexão pelos gregos. A metáfora utilizada por Hara (2012) para explicar o processo é a da digestão: os discursos eram subjetivados nesse processo de meditação sobre eles, e podiam se constituir princípios de ação e modos de viver.

Com o cristianismo, a partir do século II a.C, as “artes da existência” ou as “técnicas de si” perderam relativa importância e autonomia, à medida que foram integradas em um poder pastoral e, posteriormente em práticas educativas, médicas e psicológicas. A partir de então, a salvação pessoal passa a estar relacionada com a renúncia de si, negando os próprios desejos e realizando sacrifícios pessoais. A ideia de pensar em si, se produzir, cuidar de si mesmo, passou a ser entendida como narcisismo

e vaidade, dando espaço para as leis de Deus. Deixa de ser o homem o condutor de sua própria vida para aceitar se conduzir a partir do código sagrado.

Considerando a “escrita de si” inserida no contexto do conjunto de práticas das artes da existência, pode-se dizer que na Antiguidade a constituição do sujeito não passava pelo assujeitamento de todos os indivíduos às disciplinas e as normas, como ocorre na sociedade moderna. Dessa maneira, as práticas de si assumem importância fundamental na Antiguidade à medida que elas não eram ainda investidas por entidades pedagógicas, religiosas ou médicas. Pelo contrário, elas permitiam que os indivíduos sozinhos efetuassem operações sobre os seus corpos e sua alma que alteravam seu modo de ser e suas condutas (VIEIRA, 2010, p. 191).

Os conceitos de “artes da existência” bem como o de “escrita de si” têm sido pensadas na contemporaneidade como pontes para reflexões sobre práticas femininas e feministas (RAGO, 2011b, p.253). Apresentam ainda a possibilidade de serem usadas para refletir sobre narrativas vivenciais de mulheres como Vanya que insistiram na afirmação de outro modo de viver que não aquele que foi lhes designado. Nesse sentido, os textos produzidos por ela por meio de entrevistas podem ser lidos a partir da chave proposta por Foucault, já que representam um espaço de abertura para o outro, “como espaços intersubjetivos em que se buscam a constituição de subjetividades éticas e a transformação social” (RAGO, 2009, p.2).

A produção de narrativas femininas é fundamental na medida em que possibilita a desconstrução de um discurso instituinte de significados. Como nos lembra Foucault, o discurso antes de tudo é positivo na medida em que atribui sentido, é materialidade. As relações de poderes constitutivas das relações de saberes são evidenciadas pela crítica feminista, que postula que o discurso não é reflexo, mas sim produtor e instituinte de reais (RAGO, 1998, p.5).

Essa concepção sobre o discurso faz-se fundamental no que se refere à produção de narrativas, já que considerando o discurso enquanto instituinte do real, pode-se considerar que as narrativas moldam, constroem e reconstroem significações e existências, relacionando-se com as verdades enunciadas por aqueles que narram. Como nos lembra Arfuch, “a narração de uma vida não vem ‘representar’ algo já existente, mas impõe sua forma (e seu sentido) à própria vida” (2010, p. 30).

Sendo assim, evidencia-se a relação intrínseca entre existir e narrar, de modo que a busca de outras narrativas possibilita a abertura para novos modos de

subjetivação, contribuindo para que as mulheres possam pensar outros modos de ser e estar no mundo.

Outras narrativas, outros mundos

A partir das considerações tecidas até aqui, entendo a relevância da produção de narrativas a partir de dois aspectos. O primeiro deles, já abordado anteriormente, é a importância de demonstrar a multiplicidade de memórias que escapam às memórias hegemônicas, principalmente em situações como ditaduras, quando se estabelece uma memória oficial. O segundo aspecto que me parece fundamental é a possibilidade de, com estas narrativas, endossar a criação pelas mulheres de outros modos de subjetivação, ou seja, instituir pelo discurso outras formas de se pensar e se elaborar no mundo. Este processo tem sido insistentemente tocado pelo movimento feminista, por este motivo julgo apropriado tecer algumas considerações sobre de que forma o feminismo formulou críticas ao discurso normatizador e universalizante.

O espaço das mulheres na grande narrativa histórica foi por muito tempo extremamente reduzido. Esta tem como foco o espaço público – as guerras, a política – onde as mulheres pouco apareceram por muitas décadas (PERROT, 1998, p.10). Essa constatação indica que os procedimentos de registros no qual a história tradicionalmente se amparou são frutos de uma seleção que majoritariamente privilegiou o público. Perrot denuncia que a ausência feminina nas grandes narrativas históricas é um desdobramento também da carência de fontes. Os arquivos públicos representavam “olhar de homens sobre homens” e calavam as mulheres, de modo que restava aos sótãos do porão, ou seja, aos arquivos privados, a possibilidade de arquivar vestígios da presença feminina, já que no confinamento do lar as mulheres exprimiam de forma bem mais abundante (PERROT, 1989, p. 10).

Assim, a historiadora, escrevendo em 1989, considera que devido à força das circunstâncias, o que resta “de antigamente nas mulheres de hoje é uma memória do privado, voltada para a família e o íntimo, os quais elas foram de alguma forma delegadas por posição e convenção” (PERROT, 1989, p. 7). Desta forma, no geral elas eram incumbidas de relembrar os traços da infância bem como a transmissão de histórias da família.

O movimento de introdução de temáticas consideradas femininas na grande narrativa histórica é recente, e mais recente ainda é a incorporação de questionamentos críticos sobre as relações de gênero. Swain nos lembra que a história permitiu-se enunciar “verdades” sobre o humano, com uma pretensa natureza que definiu papéis sociais de um modo dificilmente contornável (SWAIN, 2011, p.1).

A autora ressalta ainda a importância dos regimes de verdade do presente na escolha dos temas de que se ocupa a história, sendo estes regimes responsáveis pelo estabelecimento de padrões de comportamento, hierarquias e importâncias diversas. Nesse sentido, a autora afirma que até meados do século XX a história foi narrada “sob a égide do patriarcado, cujas problemáticas a restringia aos eventos e gestos masculinos: a ausência das mulheres é manifesta” (SWAIN, 2011, p.4).

No entanto, muitas modificações vêm sendo percebidas no que se refere a esse panorama, e a contribuição do feminismo foi de grande relevância no processo de expansão. Dessa maneira, pretendo refletir aqui sobre a que vem a crítica feminista e como ela forneceu elementos que contestaram valores misóginos.

A introdução de outras narrativas que postulam outros modos de subjetivação foram fundamentalmente feitas pelo movimento feminista. Em “Feminismo e subjetividade em tempos pós-modernos”, Margareth Rago (2008) busca identificar alguns aspectos da nova relação que o feminismo contemporâneo estabeleceu consigo e nas imagens que projetou para o mundo. A autora ressalta que a própria imagem do movimento feminista se transformou, sendo reconhecido como um dos maiores e mais bem sucedidos movimentos do século XX.

Os muitos discursos produzidos por este movimento foram ainda incorporados em diversos âmbitos, produzindo efeitos perceptíveis e sendo percebidos em diversos espaços. Reconhece-se, por exemplo, que as lutas feministas alteraram positivamente a incorporação das mulheres no mercado de trabalho.

Desde a ascensão do feminismo no final dos anos sessenta, as mulheres têm entrado no mundo público, questionado ideias e práticas vigentes e assumindo profissões consideradas masculinas. Assim, apontam novos caminhos para modos de existências distintos, fazendo com que os traços positivos desta inserção no mundo público sejam sentidos em diversos aspectos e evidenciando uma feminização cultural em curso há pelo menos quatro décadas (RAGO, 2004, p.32).

Este processo intitulado de feminização cultural conta com a consolidação de um novo olhar sobre si e sobre o outro, de modo que Rago aponta para o surgimento de um

modo específico de existência que pode ser caracterizado como “estéticas feministas de existência”. Ancorada ao conceito de “estéticas da existência” de Foucault, entende-se que o movimento feminista, ao propor novos modos de constituição de subjetividades, consolidou um processo altamente desestabilizador e inovador.

Nesse sentido, a reflexão sobre estas práticas de subjetivação na contemporaneidade, a partir da chave aberta por Foucault, tem sido um caminho percorrido por muitas intelectuais que buscam realizar uma releitura de práticas femininas. Nas últimas décadas, vários trabalhos têm procurado fazer as pontes entre práticas feministas no cinema, na literatura, nas artes, e na política tanto no Brasil quanto na América Latina, a partir de conceitos foucaultianos como os de “estética da existência”, “cultura de si”, “*parrésia*” e “escrita de si”.

Rago utiliza esses conceitos para estudar as narrativas de várias militantes políticas brasileiras, refletindo sobre a maneira como reinventam a si mesmas no mesmo momento em que adentram na esfera pública e engajam-se em movimentos políticos de esquerda. Tratam-se de mulheres que no período da ditadura militar quebraram os padrões sociais impostos às mulheres e questionaram o regime de verdades vigentes:

Educadas para a virgindade, para o casamento monogâmico indissolúvel, para a maternidade e para os cuidados com a família, enfim, para a passividade e o silêncio, abriram caminhos próprios, singulares, sem contar com a referência de modelos anteriores, tanto em suas trajetórias profissionais, quanto nas experiências vivenciadas em outras dimensões da vida pessoal. (RAGO, 2008)

Na mesma chave, de interpretação, Ana Carolina Murgel (2005) mapeia as trajetórias de vida e as composições musicais de Alice Ruiz, Tetê Espíndola, Alzira Espíndola e Ná Ozetti, todas participantes do movimento musical denominado “Vanguarda Paulista”. As dificuldades da entrada e reconhecimento feminino no campo musical, da mesma maneira que ocorre na literatura e nas artes, é latente: como afirma Murgel, se a música popular brasileira já “nasceu sob suspeita” para os homens do início do século XX, para as mulheres a situação era ainda mais complicada. Nesse contexto, a autora busca entender como essas compositoras constroem suas

subjetividades, apontando para a identificação da existência de um fazer feminino específico na prática artística de cada uma delas.

Ainda no campo das artes, Luana Tvardovskas (2008) busca em sua dissertação de mestrado identificar as relações estabelecidas entre a produção artística contemporânea e a crítica cultural feminista. A autora identifica nas poéticas visuais das artistas brasileiras Márcia X, Fernanda Magalhães e Rosângela Rennó traços do pensamento feminista, que questiona a lógica dual que coloca as mulheres em uma posição de assujeitamento na sociedade. Sendo assim, mesmo que as artistas não se intitulem feministas, propõem confrontos aos enunciados firmados socialmente e ressignificam o imaginário criativo para repensar a construção da subjetividade feminina.

Na mesma chave de interpretação, Susel Oliveira da Rosa (2009) analisa a produção de cartas pela militante política Flávia Schilling. Flávia esteve exilada no Uruguai logo após o golpe de 1964 no Brasil, onde militou no grupo Tupamaros e foi presa. Permaneceu encarcerada por oito anos, período em que grupos militantes brasileiros realizaram grandes campanhas para sua libertação, com destaque para a atuação do Movimento Feminino pela Anistia (MFPA). Durante os anos no cárcere, Flávia escreveu muitas cartas endereçadas à família, pensadas por Rosa enquanto um “dispositivo de resistência”.

O que gostaria de destacar aqui é que a investigação das produções e trajetórias dessas mulheres sugere modos de se colocar no mundo singulares, criativos e resistentes. Os caminhos percorridos por elas apontam para a presença de um nomadismo constante em seus modos de existência, escapando com maestria de discursos normatizadores e misóginos, “vivendo constantes desterritorializações subjetivas, desenvolvem enorme potencial de transformação e de invenção de novos espaços pessoais, subjetivos e coletivos” (RAGO, 2008).

Nomadismo este que atenta à intensa e contundente crítica feminista ao sujeito, manifestada na negação tanto do padrão masculino do homem universal quanto à figura da “mulher”. A crença inicial em uma identidade única pertencente as “mulheres” foi substituída pela certeza da existência de múltiplas identidades, como sugere Swain (SWAIN, 2000).

A crítica feminista buscou atuar na desnaturalização de identidades fixas, demonstrando como a construção de um sujeito que representava a mulher foi uma imposição do discurso médico vitoriano, pelo direito, pela família, pela igreja, ou seja,

por uma visão masculina. Busca, assim, abandono do sujeito enquanto ponto de partida, considerando-o como efeito de diversas relações sociais, sexuais, étnicas e como efeito das determinações culturais. Neste sentido, a mulher deixa de ser considerada como portadora de uma essência biológica anterior à própria história, mas como resultado de um jogo de relações sexuais e sociais, bem como por práticas disciplinadoras e discursos/saberes instituídos.

Esta desconstrução do sujeito e das identidades é teorizada por Rosi Braidotti a partir do conceito de identidade nômade, que está associado à necessidade de criar resistência a toda e qualquer visão não unificada do sujeito, que cria identidades hegemônicas (BRAIDOTTI, 2002, p.9). Nesse sentido, a autora propõe a “nomadização” das identidades, ou seja, a desestabilização destas para desfazer seu caráter hegemônico.

Assim, considerando que diversos eixos como classe, etnia, gênero, idade e outros interagem na configuração das subjetividades, a noção de nomadismo proposta por Braidotti busca abarcar a ocorrência simultânea de muitos deles, sendo que a subjetividade nômade “tem a ver com a simultaneidade de identidades complexas e multi-dimensionadas”:

O nômade por outro lado se posiciona pela renúncia e desconstrução de qualquer senso de identidade fixa. O nômade é semelhante ao que Foucault chamou de contramemória, é uma forma de resistir à assimilação ou homologação dentro de formas dominantes de representar a si próprio. As feministas – ou outros intelectuais críticos, como sujeitos nômades – são aquelas que têm uma consciência periférica; esqueceram de esquecer a injustiça e a pobreza simbólica: sua memória está ativada contra a corrente; elas desempenham uma rebelião de saberes subjugados. O estilo nômade tem a ver com transições e passagens, sem destinos pré-determinados ou terras natais perdidas. (BRAIDOTTI, 2002, p. 10).

A crítica feminista aos discursos estabelecidos apresenta sofisticados elementos que atuam no sentido de desconstrução das identidades estabelecidas e deslegitimação do presente. Mesmo categorias com as quais o movimento operava em seu campo

discursivo e teórico como as de gênero e sexo foram questionadas, assim como a concepção aceita da mulher enquanto sujeito do movimento feminista. (BUTLER, 2003, p. 30).

Busquei aqui apresentar em traços gerais alguns elementos que foram colocados em pauta pelo feminismo, como a crítica ao sujeito, a reflexão sobre as categorias próprias de seu discurso e a proposta de novas formas de existência. Ao buscar a libertação de modos de sujeição impostos às mulheres, o feminismo buscou radicalmente a desconstrução de identidades fixas, evidenciando seu potencial destabilizador e subversivo às normas.

Dessa forma, creio ser possível afirmar que estes elementos evidenciam a relevância da produção de narrativas que contribuem para a desconstrução da imagem universal da mulher. Ou seja, narrativas de mulheres como Vanya, que embora não se declarem feministas, ousaram novos modos de existência e a subversão de padrões normativos de conduta de forma criativa e corajosa. No caso desta pesquisa, o intuito será compreender as dimensões que uma experiência de engajamento político assumiu na vida desta militante. O desafio de trazer à luz estas narrativas e refletir sobre estas novas subjetividades está posto e deve ser enfrentado, à medida que representa, no limite, a reafirmação de outros modos de existir.

Ao entrar em uma luta aguerrida e violenta contra a Ditadura Militar, enfrentando forças de repressão que torturavam e assassinavam jovens de esquerda, Vanya rompe com os modelos de conduta, questionando o padrão de feminilidade vigente e, nesse sentido, se transformando e ousando ser outra.

Subjetividades e Anistia

Para finalizar, busco aqui fazer uma breve retomada de dois trabalhos historiográficos que utilizaram o viés da subjetividade para analisar a constituição do movimento pela anistia.

No que se refere ao movimento pela anistia no Brasil, poucas pesquisas privilegiaram as narrativas na compreensão dessa dimensão da luta. Embora a bibliografia sobre esta campanha seja muito reduzida, ela majoritariamente trata de aspectos institucionais do movimento. Assim, analisa-o enquanto movimento político

ou a partir de aspectos jurídicos da lei. No entanto, destaco estes trabalhos pois buscaram introduzir na análise a dimensão subjetiva de seus participantes.

Na tese de doutorado *As sensibilidades coletivas nas ações políticas: a dimensão afetiva no movimento pela anistia (1975-1980)*, Andressa Maria Ramos busca realizar uma análise das paixões que impulsionaram o engajamento nessa luta. A autora parte do pressuposto que o consenso que o movimento buscou estabelecer só nasce da compreensão do outro, ou seja, de um encontro de subjetividades, já que na esfera pública além das palavras são compartilhadas emoções. Dessa forma, ela propõe um estudo desta esfera olhando para a constituição de afetividades que nela são tecidas.

Ramos se utiliza da concepção teórica de Paul Ricoeur, segundo o qual o desejo, além do seu caráter de desejabilidade como força, pode ser entendido como uma razão de agir que se coloca no plano da racionalidade e do discurso. A combinação proposta por Ricoeur contém em si uma culpa-face no que se refere ao que se pode explicar (a causa) e o que se pode entender (o motivo, a razão). Assim, é inadmissível para o autor a hipótese que é somente a razão que comanda a prática, sem considerar a pulsão do desejo:

O fenômeno humano situar-se-ia no entre-dois, entre uma causalidade que pede para ser explicada e não para ser compreendida e uma motivação que releva de uma compreensão puramente racional. (RICOEUR, *apud* RAMOS, 2010).

Deste modo, Ramos situa o movimento pela Anistia no espaço deste entre-dois, ou seja, um espaço em que os discursos puramente racionais se tornam insuficientes para abarcá-lo. Ainda que houvesse uma argumentação e operações racionais, principalmente para o alcance dos objetivos do movimento que eram negociáveis, há uma situação que é afetiva e que incorpora os desejos individuais e coletivos, desejos que foram bloqueados pela ditadura e que aparecem nas ações tanto do MFPA quanto do CBA.

Motivada pela renovação no campo da história política, Ramos busca compreender como a dimensão repressiva na resistência à ditadura foi transformada em ação, a partir da chave interpretativa fornecida por Pierre Ansart: “o primeiro motor de uma ação é sempre objeto de uma pulsão” (ANSART *apud* RAMOS, 2010, p.22). De

acordo com ela, a principal dificuldade em analisar a subjetividade manifestada na esfera pública é se opor à vitória de um pensamento cartesiano que se fundamentava na razão e desautorizava no espaço público a manifestação de sentimentos, que serão vistos como fraqueza (RAMOS, 2010, p. 14).

Ana Rita Duarte Fonteles (2010) também buscou analisar o núcleo cearense do MFPA a partir dos afetos surgidos na atividade de militância política. A autora busca demonstrar que, mesmo considerando a pluralidade de motivos que levavam as mulheres a atuarem no movimento, a organização geral deste inicialmente se deu não a partir de um compromisso por motivos ideológicos ou democráticos, mas sim uma “lógica de afetos”, na chave de Elisabeth Jelin. Desse modo, os motivos que regiam a atuação e o engajamento nesse primeiro momento não eram políticos (JELIN *apud* FONTELES, 2010).

Para a pesquisa, a autora entrevistou 15 ex-militantes, buscando observar como este episódio é utilizado na inteligibilidade e no sentido de suas trajetórias pessoais. Duarte entende a pesquisa como uma possibilidade “revelar a pluralidade de narrativas marcadas pelo desejo de fala, necessidade de prestar esclarecimentos, acertar as contas destas ex-militantes com poucas chances de expressão pública”. Assim, suas expectativas iniciais da pesquisa, de encontrar um grupo de mulheres movidas pela afetividade e outro mais inserido em uma lógica “política” foi contrariada ao se deparar com uma multiplicidade de narrativas que destoa desta concepção binária.

Estes dois trabalhos são importantes pontos de referência sobre o espaço da subjetividade no campo de formação de movimentos como o organizado pela anistia no Brasil. Busquei, a partir da apresentação deles, demonstrar como a dimensão da subjetividade tem relevância em um processo político de conhecimento mais apurado e pode contribuir para o alargamento do campo histórico.

No entanto, é importante frisar a diferença que marca este trabalho em relação aos dois citados. Embora também considerem a dimensão subjetiva desse processo, Fonteles e Ramos buscaram identificar as motivações dos agentes sociais que participaram do movimento pela Anistia. No caso dessa pesquisa, o intuito é, como já foi dito, abrir espaço para a leitura que a militante Vanya faz hoje de seu passado e de sua participação nessa luta.

O próximo capítulo desse trabalho tem como base as entrevistas realizadas com Vanya Sant’Anna, com o intuito de enriquecer a produção de narrativas femininas,

assim como fornecer mais elementos para a reflexão sobre o movimento pela anistia a partir de uma dimensão pouco explorada até então.

Capítulo II

Vanya Sant'Anna: militância, laços com o mundo e afetos

Mas antes precisava tocar em si própria,
antes precisava tocar no mundo.

Uma aprendizagem. Clarice Lispector.

Poucas semanas após meu primeiro contato por e-mail, Vanya Sant'Anna recebeu-me em seu escritório na Fundação do Desenvolvimento Administrativo (FUNDAP), localizado em um alto prédio da capital paulista. Com sua espontaneidade e simpatia, minha timidez inicial foi logo deixada de lado e deu espaço a uma envolvente conversa em que ela revisitou as memórias dos anos de sua intensa participação na luta pela anistia

Vanya, goiana nascida em 1946, participou do Comitê Brasileiro pela Anistia de São Paulo. Ao lado de Perseu Abramo, fez parte da Comissão Executiva desta organização que tinha como finalidade a luta pela bandeira da “anistia ampla, geral e irrestrita”. No entanto, sua trajetória de militância teve início muito antes do engajamento nesse movimento na década de 1970.

Após horas de conversa sobre a formação e desdobramento da campanha pela anistia, pedi a ela que me contasse sobre sua vida e trajetória. Nesse momento, o tom da conversa, que até então tinha sido predominantemente norteado por suas experiências na esfera pública, voltou-se para o privado. A experiência de forte engajamento político é permeada por lembranças de sua infância, período ao qual ela atribui a formação de fortes valores éticos.

Durante sua infância, em sua casa, a proximidade com o comunismo fazia parte de sua rotina: o pai era comunista, assim como o avô materno, um dos líderes da Intentona Comunista, levante comunista liderado por Luís Carlos Prestes em 1935. Como neta de um dos participantes, ela afirma que “desde mocinha conviveu com isso”, sendo que “nunca nem me ocorreu não ser comunista”. A herança política em sua vida é enfatizada: “Na verdade, eu tive essa formação, nenhuma religião e então não tive nenhuma formação religiosa e tive toda essa formação política. Não é que eles ficavam

me doutrinando, não era isso, mas você convivia.” (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

A formação política de que fala teve estrita relação com a convivência com o avô, que foi relatada de forma intensa e tocante. O forte vínculo com ele é revelado em suas memórias sobre as férias que passava na cidade dos avôs, Rio Verde. O avô havia sido um dos fundadores do Partido Comunista do Brasil e além de participar da Intentona, fundou núcleos do partido em várias cidades do Brasil nas quais viveu ao longo da vida.

As colocações feitas por Vanya sobre as memórias dos passeios que fazia na infância com ele pela cidade goiana revelam traços da profunda e tocante importância que essa relação teve em sua vida. Referindo-se a esse afeto, Vanya conta:

Meu avô me pegava pela mão e saía pela cidade, sabe? Não me falava de política, mas me falava de valores, como solidariedade, generosidade, respeito. Era assim, ele me levava em situações que aconteciam essas coisas, sabe, assim, ele, por exemplo, alimentava todos. Naquela época a lepra era uma realidade e os leprosos tinham que morar fora da cidade lá em Goiás, que era muito atrasado. Aqui já tinha uns hospitais, mas lá não. Ele levava comida para todos e eu ia com ele. Era para aprender a questão da solidariedade, mas não pelo lado do proselitismo, ele me explicava do jeito que tinha que ser. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Nas memórias da militante, o avô é lembrado como uma pessoa justa, solidária, e principalmente preocupada com sua formação ética. Além dele, o pai, diz ela, era um grande estimulador da “coisa da leitura” e tinha muitos amigos comunistas que freqüentavam a casa.

Foi também através do incentivo familiar que Vanya entrou no meio artístico para atuar em peças de teatro. Quando seu pai tomou conhecimento da existência da Escola de Arte Dramática, passou a estimulá-la a cursar, acreditando que seria um espaço para aumentar sua cultura geral. Mais jovem do que a maioria dos alunos, Vanya conseguiu realizar a matrícula sem a idade necessária devido à uma autorização jurídica

feita pelo pai, que teve suas expectativas atendidas. Ela lembra que sua “cultura geral aumentou exponencialmente”, já que leu muitas obras nos anos em que estudou artes dramáticas: “clássicos franceses, ingleses, a Ilíada, Odisséia, Shakespeare, todo o teatro grego”. Leituras estas que eram parte do que realmente a cativavam na escola; embora não tenha gostado de atuar, Vanya gostava de “todo o resto que tinha lá”.

Em sua experiência de vida, entretanto, as artes cênicas assumiram forte cunho político, aumentando seu interesse pela atividade. A primeira oportunidade de atuar veio a partir de Augusto Boal, que era amigo de seu pai e “lembrou” de Vanya ao pensar em uma mocinha para fazer uma peça. Com bom humor, ela lembra que o convite passou antes pelo crivo do pai:

Quando foi em julho de 64, o Augusto Boal era professor e amigo do meu pai, ficaram muito amigos. E se lembrou de mim para fazer o papel da mocinha. É engraçado, porque em vez de me convidar, ele primeiro pediu autorização para meu pai pra me convidar, sendo que eu era a interessada! Aí ele ofereceu 120, eu estava ganhando 40 e ele ofereceu 120. Então, pra você ver, eu fui fazer teatro exclusivamente pelo dinheiro. Aí veio a Arena, um movimento político, sabe, combinava comigo, aquela coisa. E fiquei lá trabalhando. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

A entrada no teatro se deu quase por acaso, decorrente da coincidência da amizade entre Boal e o pai, e da oportunidade de aumentar a renda. Com o movimento político e o teatro engajado, Vanya atuou em três peças: “O Tartufo” de Molière, “Arena contra Zumbi” e “Arena contra Tiradentes” no Teatro de Arena em São Paulo, entre os anos de 1964 e 1967.

O Teatro de Arena foi um dos maiores disseminadores da dramaturgia nacional na década de 1960, tendo iniciado suas atividades em 11 de abril de 1953 sob a direção de José Renato. O grupo foi o primeiro da América Latina a utilizar o espaço arena. Inicialmente, o principal questionamento era sobre a possibilidade de montar qualquer texto, sem recursos cenográficos e sem perder o essencial dos mesmos; ainda assim, o Teatro de Arena experimentou vários gêneros textuais e encontrou uma estética própria (MAGALDI, 1987, p. 7).

Em 1956, Augusto Boal, recém chegado dos Estados Unidos onde havia cursado dramaturgia em Nova York, é contratado para ministrar aulas e passa a dividir a direção dos espetáculos. No mesmo ano, o grupo Teatro Paulista do Estudante (TPE) se junta ao Teatro de Arena, trazendo os membros: Gianfrancesco Guarnieri, Oduvaldo Vianna Filho, Vera Gertel, Mariúsa Vianna, Sérgio Rosa, Milton Gonçalves, Celeste Lima e Flávio Migliaccio⁵.

As atividades de Vanya no teatro se encerram em 1967, com a peça “Arena contra Tiradentes”, e desde então ela afirma que nunca pensou em voltar a atuar. Refere-se a esse tempo como “um breve período que passei no teatro”, e segundo ela, nunca achou que tinha “talento ou mesmo vocação para a coisa”. Afirma ainda que embora o talento seja possível de suprir, a vocação é algo indispensável para qualquer profissão artística e não há como superar caso ela não exista. “Eu era loirinha, bonitinha, simpática e tal, então dava pra levar, mas aprofundar aquilo jamais eu queria na vida” (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Foi nesse período no Teatro de Arena que ela conheceu quem viria a ser seu companheiro em 1966, Gianfrancesco Guarnieri. Considerado um dos maiores atores do cenário da dramaturgia nacional, Guarnieri era filho de músicos italianos que vieram para o Brasil fugindo do fascismo. Ele começou a fazer teatro na década de 1950, quando fundou o Teatro Paulista do Estudante com Oduvaldo Vianna Filho. Após a fusão com o teatro de Arena, ele escreveu sua primeira peça, “Eles não usam Black-Tie”, que se transformou num marco da dramaturgia nacional (MAGALDI, 1987, p. 8).

As memórias de Vannya evocam aspectos da relação marital e apontam para alguns conflitos de gênero decorrentes do relacionamento profissional, já que ela trabalhava junto com o marido. Casada com Guarnieri e atuando, ela conta que trabalhar com ele também foi um dos elementos que contribuíram para sua escolha de abandonar o teatro:

E também tinha outro lance, que é trabalhar com o marido, ele era patrão, eu era empregada, ele e outro sócio do teatro de Arena. Então, quando não tinha dinheiro nós [as mulheres dos donos do Teatro] éramos as últimas a receber, às vezes nem

⁵ Informações sobre o Teatro de Arena podem ser consultadas também na Coleção de Cadernos de Pesquisas disponibilizadas pelo Centro Cultural de São Paulo em: <http://www.centrocultural.sp.gov.br/>. Consultado em: 25/10/2012.

recebíamos. Eu falei “Isso aqui hein, quando der eu dou no pé”. É o fim da picada, não tem cabimento misturar uma coisa com a outra. E quando deu eu dei no pé. E até porque num período de um intervalo entre o Tiradentes eu fui convidada por outra companhia pra fazer outra peça e aí o Guarnieri falou “só se passar por cima do meu cadáver vai trabalhar em teatro fora do Arena”. E eu falei “Ah, não vou trabalhar em teatro também”, e dei no pé (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

A pouca animação com as atividades no teatro, para as quais segundo ela “não tinha talento, nem vocação”, assim como os conflitos com o companheiro que desejava que ela atuasse somente na Arena, contribuíram para que Vanya decidisse finalizar sua carreira no teatro no ano de 1967. No mesmo período, animou-se muito com uma oferta de emprego para atuar em um instituto na área de Ciências Sociais, já que “eu gostava de trabalhar com números, estatísticas” (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Não só o teatro foi uma novidade na vida de Vanya em 1964. Ano do golpe, foi também ano de seu ingresso no curso de Ciências Sociais da USP. No teatro com peças políticas, na universidade com o movimento estudantil, a militância passou a fazer parte de sua vida. E, a partir de 1964, a convivência com os órgãos de repressão também passou a ser recorrente: ela foi presa cinco vezes entre 1969 e 1970, devido ao seu envolvimento com o movimento estudantil e o teatro político. Tornou-se uma “figurinha marcada” nos álbuns de fotos utilizados pela repressão. O tempo que tinha atuado fez com que ela se tornasse uma personagem sempre reconhecida por aqueles que eram detidos, o que lhe custou inúmeras passagens no DOPS.

No entanto, em sua leitura, as prisões não aconteciam pelo simples reconhecimento na foto, mas por “uma relação que ia além do reconhecimento da foto” (SANT’ANNA, entrevista concedida para a autora em 28 de maio de 2012). Em sua fala, ela ressalta uma estigmatização sentida intensamente pelos estudantes de Ciências Sociais da USP, principalmente após o desmantelamento de uma organização de esquerda cujos membros eram deste curso. Segundo ela, esse episódio acarretou em uma crescente associação dos estudantes de Ciências Sociais com “subversão”,

contribuindo para a difusão de um sentimento de medo de ser atingido pelos órgãos de repressão:

Até um pouco do começo de 1970 eu ainda tinha um pouco de medo de voltar a ser presa, depois eu acabei calejada nessa história e assim eu consegui não ter mais medo. Mas tinha uma humilhação. Tinha uma coisa de “vocês não prestam, vocês são todos comunistas, Maria Antônia é tudo subversivo e tal. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012)

O sentimento de humilhação presente nas memórias de Vanya sobre o período do Golpe Militar divide espaço com a sensação de frustração. Militante do Partido Comunista desde jovem, sua atuação no movimento estudantil teve início no ensino secundarista. Desde então, ela cultivou uma grande expectativa de que a entrada na faculdade possibilitaria a continuidade dessa atuação. “Eu tinha uma vontade, uma sede de participar do momento político que o país estava vivendo” (SANT’ANNA, entrevista concedida para a autora em 8 de novembro de 2011). O ano de 1964 representou uma brecha no que Vanya chama de “caminhada pela democracia”, um rompimento na continuidade de um engajamento que ela endossava:

Estava tudo pronto, assim, o trabalho pela reforma agrária, pelas reformas de bases, nós acreditávamos nisso. Então, engrossar esses movimentos era tarefa, você estava estudando, você milita no movimento estudantil. E aí quando veio o golpe a gente estava começando esse impulso e foi muito frustrante. De repente não tinha mais nenhuma representação estudantil, nenhum partido. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 8 de novembro de 2011).

O desejo de dar continuidade a esse engajamento era fortemente estimulado pelo sentimento geracional, muito presente em toda a fala de Vanya. A convivência com Guarnieri, 10 anos mais velho que ela, fez com que a militante tivesse muita

proximidade com os anseios da “geração da guerra”, ou seja, a geração de pessoas que eram crianças na época da Segunda Guerra mundial.

O Guarnieri me contou que ele tinha um quadro e quando vinha uma notícia sobre algum ataque, ele avançava com os aviõezinhos. A construção, a coisa da democracia era um valor em si, o oposto do nazismo, do fascismo. Então você tinha uma perspectiva democrática forte e essa geração foi uma geração que foi chamada de ouro. Ela saiu radicalmente democrata desse processo da guerra. A maioria foi pro Partido Comunista, porque era uma proposta de democracia radical. Estes jovens tiveram participação intensa no movimento estudantil. Eles fizeram peças, filmes, literatura. Tiveram uma produção fantástica, os caras que eram crianças durante a guerra. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012)

É muito forte o sentimento de continuidade compartilhado por Vanya, provavelmente por estar tão próxima dessa geração, seja pelo contato com Guarnieri ou pela participação no Teatro de Arena. Para a militante, o “caminho preparado por eles”, devia ser continuado por sua geração. Desse modo, na leitura que faz, ela demonstra traços de um dever de continuidade, no sentido de se sentir convocada a continuar a caminhada para a democracia radical e manter cultivado esse valor tão forte na geração do marido e dos colegas de teatro.

No entanto, a intensa repressão à participação política que se disseminou a partir do golpe de 1964, assim como condições pessoais como o casamento e a maternidade fizeram com que Vanya tivesse um período de pausa no que se refere à sua atuação militante.

O acirramento do conflito e a violência policial engessaram fortemente o movimento estudantil, a censura atuou no sentido de bloqueio dos canais de expressão de descontentamento com o regime e os “anos de chumbo” se consolidaram com o AI-5 em 1968. Dessa forma, a participação na luta pela anistia anos depois aparece em suas memórias e em sua fala como uma possibilidade surgida naquele momento de minimizar o sentimento de frustração, em um momento que há espaço para o que ela chama de retomada de sua figura política. Essa retomada é motivada pela oportunidade

de voltar a combater à Ditadura Militar quando o regime apresenta indícios de um possível desgaste.

Que anistia nós queremos?

“Durante dois anos, nada foi mais importante na minha vida. A campanha pela anistia devolveu à minha geração o gosto pela vida, pela luta política, nos fez sorrir em meio às lágrimas e reergueu o nosso olhar.” Esse depoimento de Vanya Sant’Anna marca a importância que assumiu o Movimento pela Anistia iniciado em 1978 no Brasil em sua trajetória.

Ela fez parte do grupo responsável pela organização institucional do movimento que teve como bandeira a anistia “ampla, geral e irrestrita”, a comissão executiva do Comitê Brasileiro pela Anistia de São Paulo. No entanto, foram mães de presos políticos em 1972 as primeiras a falarem em Anistia para seus filhos. Inicialmente essas falas assumiram contornos confusos e emocionais; ainda assim, tratava-se do prelúdio de um movimento que se constituiu de forma organizada e se espalhou por todo o país anos depois, com a formação do Movimento Feminino pela Anistia e dos Comitês Brasileiros pela Anistia (GRECO, 2003, p. 67).

No ano de 1975, foi lançado o Manifesto da Mulher Brasileira, que marcou a fundação do Movimento Feminino da Anistia. Organizado inicialmente em São Paulo pela iniciativa da advogada Therezinha Zerbini, o Movimento Feminino pela Anistia surgiu da união de várias mulheres: advogadas, jornalistas, estudantes, uma artista plástica, uma religiosa e uma dona de casa (BRIGANTE, 2002, p.81). Além de Zerbini, era composto também por sua filha Eugênia Cristina, Aldenora de Sá Porto, Virginia Lemos Vasconcellos, Neusa Cunha Mello, Lilla Galvão Figueiredo, Yara Peres, Ana Lobo, Margarida Pereira Neves Fernandes e a mãe Cristina Sodré, que segundo Zerbini tratava-se de “uma senhora bem idosa cuja filha estava presa” (ZERBINI, 2001).

Nesse primeiro momento, o agrupamento desses familiares cria um terreno em que o pioneirismo do MFPA possibilitou a posterior ampliação da luta pela anistia, com o envolvimento de diversos setores da sociedade (GRECO, 2003, p.69). Em 1978 surgem os primeiros Comitês Brasileiros pela Anistia, sendo que Vanya faz parte do de São Paulo.

A interpretação que Vanya faz hoje do período associa diretamente o início da campanha pela anistia com a morte do jornalista Vladimir Herzog. Em 1975, o jornalista e diretor do departamento de telejornalismo da TV Cultura foi convocado a comparecer ao DOI-CODI para dar depoimento sobre suas ligações com o Partido Comunista. No dia seguinte à convocação, Vlado se apresentou, foi interrogado e encontrado neste mesmo dia morto em sua cela, enforcado com o próprio cinto. A versão de suicídio foi imediatamente contestada pelos grupos de oposição à ditadura.

Dom Paulo Evaristo Arns, juntamente com reverendo James Wright e o rabino Sobel organizaram uma missa ecumênica em protesto à morte de Vlado. A missa reuniu milhares de pessoas dentro e fora da Catedral da Sé e representou uma das primeiras manifestações de organização da sociedade civil contra a Ditadura militar.

Para Vanya, a morte de Vlado representou um momento decisivo na formação do movimento pela anistia. Em sua interpretação, até então a sociedade se encontrava com os olhos tapados para a repressão, e a partir deste momento, há uma sensibilização e um despertar das pessoas para a questão da tortura e das prisões. Em sua vida, o assassinato do jornalista tomava ainda outros contornos, pessoais e distintos: o de perder um amigo. Com indignação, ela explica sobre a questão da “cegueira” que ela identificava na sociedade como um todo:

Um pouco antes da prisão do Vlado, nós contabilizamos mais ou menos mil presos políticos. Eu achava um absurdo o que eles estavam fazendo. Quando começaram a pegar os amigos, eu já recebi várias visitas de pessoas para perguntar se era verdade a tortura. Eu ficava abismada, como é possível? O vizinho dele foi torturado, ele conseguiu botar um tapa-olho? (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Para ela, portanto, a morte de Vladimir foi um momento decisivo no que tange a organização de grupos pela anistia, já que operou também em um processo de reaproximação das pessoas:

As pessoas ficaram muito afastadas uma das outras, ficou todo mundo com tanto medo que nem se informava. No caso do

Vlado... Deu tudo errado pra ele, mas deu tudo mais errado ainda pra nós, perder uma pessoa como o Vlado não foi fácil. Nessa altura as pessoas começaram a se mobilizar, a gente sentiu claramente isso. Então eu acho que aqui começa um pouco o movimento pela anistia. Estas pessoas que ficaram mais a volta com a morte do Vlado. Nós, amigos deles, começamos a ficar mais juntos com essa questão. (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Pode-se dizer então que, em sua leitura, a campanha pela anistia tem suas raízes ligadas intimamente a um sentimento de união; sentimento este que foi dolorosamente reforçado pela perda de um amigo querido.

Vanya aos poucos passa a se envolver gradativamente com tarefas do CBA-SP. A entrada devagar foi sendo substituída por um envolvimento integral nas atividades da organização, que ocuparam dois anos de sua vida. As tarefas iniciais relativas à gestão financeira originaram uma frutífera parceria com Perseu Abramo, que conseguiu, segundo ela, realizar um bom “meio de campo” e agrupar várias forças políticas distintas que compunham o movimento.

Os Comitês Brasileiros pela Anistia começaram a se organizar em 1977 e entraram em cena em 1978. Naquele momento, seu surgimento constituiu o único movimento legal cujo objetivo era o enfrentamento direto da Ditadura Militar no que se refere a seu arcabouço ideológico, a Doutrina de Segurança Nacional.

Para compreender a articulação e o discurso adotado pelo movimento, Greco analisa a documentação produzida pelo I Congresso Nacional pela Anistia, realizado em novembro de 1978 nas dependências da Pontifícia Universidade Católica e do Instituto Sedes Sapientiae em São Paulo. De acordo com a autora, este primeiro congresso começa a ser gestado na 30ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, momento em que os principais movimentos pela anistia espalhados pelo país se reúnem para unificar suas lutas e ações (GRECO, 2003, p. 89).

Nas memórias de Vanya, destaca-se a colaboração de muitas pessoas nesse momento inicial da campanha pela anistia. Ela ressalta que foi uma campanha construída coletivamente e com muitas manifestações de apoio. Na época, a posição de professora da Fundação Getúlio Vargas e coordenadora do curso de Relações Públicas fizeram com que ela tivesse algumas facilidades em sua atuação no movimento. A sala

de trabalho que possuía se transformou em um depósito onde era possível guardar material. Segundo ela,

Podia fazer um monte de coisas que ninguém imaginava. E isso era por conta da simpatia das pessoas à causa, um pouco a mim também, mas principalmente à causa. Tive muita ajuda nesse sentido (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Para abrir uma conta no banco, com o intuito de arrecadar dinheiro para o CBA, a colaboração do gerente também foi fundamental. Vanya conta que informou a ele que se tratava de uma conta da organização, já sabendo que certamente ele estranharia a movimentação da conta e estaria, portanto, “avisado”. A conta foi aberta com outra pessoa do Comitê e “e ele dava a maior cobertura pra gente lá com a conta.”

Dentre as inúmeras tarefas que participou no CBA, Vanya ressalta a dificuldade em entrar em um consenso sobre o modelo de Anistia que seria defendida. A tarefa de produzir um texto que contemplasse as diversas forças envolvidas era um grande desafio. Para concluir a produção da Carta de Princípios – documento oficial que balizava a Anistia defendida por eles – foram exaustivas discussões de 15 horas por dia, na tentativa de contemplar as diversas vozes que participavam do movimento.

A Lei de Anistia de 1979 foi resultado de um processo de luta e pressão por parte de grupos que defendiam a anistia como caminho fundamental para o processo de redemocratização. No entanto, a lei estava inserida em um cenário de conflitos, especialmente no que se referia à sua abrangência, e posteriormente, à suas interpretações. Para os grupos que se organizaram pela anistia visando à volta da democracia, qualquer anistia não bastava: era preciso que ela fosse ampla, geral e irrestrita.

“Que anistia nós queremos?”, se pergunta Vanya, que participou de semanas e semanas de longas discussões sobre o alcance da Anistia nas primeiras reuniões do CBA-SP, anterior ao Congresso Nacional: o desafio era conciliar a grande gama de grupos que se engajou no movimento e compunha um quadro muito heterogêneo. Como a maior parte dos participantes do movimento, ela era da opinião que, “Todo mundo tem que ser anistiado não importa o que fez.”. Neste caso, refere-se à anistia daqueles

que foram atingidos pelo aparato repressivo do governo, especificamente os que cometeram “crimes de sangue”, que eram excluídos da proposta de anistia do governo.

Embora a iniciativa do MFPA seja de inegável importância, sua proposta de anistia não era unanimidade e não agradou Vanya e outros militantes. A restrição à inclusão dos participantes da luta armada pelo Movimento Feminino pela Anistia foi o grande impeditivo de sua união com o Comitê Brasileiro pela Anistia, como ela explica:

Quando começou a questão da Anistia, que foi a Terezinha Zerbini a primeira que fez a idéia e tal, mas a dela era um conceito de anistia mais restrito, porque ela não falava em anistia da luta armada, eles eram excluídos da proposta de anistia dela. Mas essa não servia pra mim e pra outras pessoas, porque ela fazia uma restrição que pra nós era intolerável. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 8 de novembro de 2011)

A anistia desejada por ela e pelos participantes do CBA não tolerava a proposta de parcialidade de grupos como o MFPA e nem a reciprocidade do governo. A relação que Vanya e seu marido Guarnieri nutriam com participantes da luta armada era de muita simpatia e proximidade, o que possivelmente influenciou fortemente sua postura irreduzível de contrariedade à exclusão destes da proposta de Anistia. Sobre a questão, a militante explica que a postura do marido era de ser contrário às ações armadas, mas “completamente a favor de quem escolhe esse caminho”. Ela, que divergia por ser a favor mesmo das ações armadas, lembra com admiração o posicionamento do marido:

Mas isso é gente de muita sensibilidade que podia sentir. A postura da sociedade geral é assim, ou seja, uma postura de completo repúdio àqueles que “pegaram em armas”. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

As ações de luta armada tiveram início no Brasil no começo da década de 1970 e foram organizadas principalmente por grupos de esquerda, contando com a participação

de militantes comunistas e de estudantes. O PCB não se manifestou favorável à resistência armada, precaução compatível com a linha de Moscou a qual o partido era leal. Para o ativismo radical, os militantes saíram de dois principais grupos: os partidos revolucionários de esquerda (como o PC do B e o POLOP) e o movimento católico radical, como a Ação Popular, o Movimento de Educação de Base e a Juventude Universitária Católica (SKIDMORE, 1987, p. 174).

Vários grupos de resistência armada se consolidaram no Brasil, como a Ação Libertadora Nacional (ALN) fundada por Carlos Marighella, a Vanguarda Popular Revolucionária (VPR) e o Movimento Revolucionário 8 de outubro (MR-8).

A participação de mulheres nos grupos armados de esquerda reforçou a quebra de padrões esperados que fossem desempenhados socialmente até então. Para Ridenti, trata-se de mais um momento de questionamento do “estereótipo da mulher restrita ao espaço privado e doméstico, enquanto mãe, esposa, irmã e dona de casa, que vive em função do mundo masculino” (RIDENTI, 1993, p. 198).

Na leitura de Vanya, o risco que se tornava cada vez mais iminente ao participar do movimento estudantil era um dos estímulos para que os jovens, inclusive ela, cogitassem procurar organizações de luta armada:

Foi um ano muito maluco mesmo e eu acho que por um lado essa ida dos estudantes teve muito a ver com o risco de vida que se corria fazendo o movimento estudantil. [...] Na verdade começou ficar muito perigoso. Vamos dizer assim, você corria tantos riscos fazendo apenas o movimento estudantil, (...) o movimento estudantil começou a ser tão violentamente reprimido quanto as ações de luta armada. Chegou uma hora que você achava que pra morrer com um livro na mão, prefiro morrer com uma arma na mão. Pra ser torturado porque estou participando de uma reunião do DCE, prefiro, quer dizer, prefiro nada, mas era a mesma coisa que ser torturado por participar de uma organização. (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012)

Este risco corrido pelos participantes do movimento estudantil é lembrado por ela especialmente no episódio da guerra da Maria Antônia. A rua que abrigava duas

instituições de ensino, a Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas da USP de um lado e o Mackenzie de outro, foi palco de guerra em 1968 da qual ela fez parte. O ambiente era claramente polarizado e a tensão se tornava insustentável: na USP, as principais entidades estudantis - a UNE e a UEE - dominavam os centros estudantis, além de células da Ação Popular (AP) e do Partido Comunista; já no Mackenzie, enraizavam-se grupos paramilitares e nos seus corredores circulavam membros da Frente Anticomunista (FAC), Movimento Anticomunista (MAC) e do famoso Comando de Caça aos Comunistas (CCC).

No dia 2 de outubro de 1968, a tensão se acirrou na rua Maria Antônia e os estudantes das duas instituições de ensino iniciaram um conflito direto que tomou proporções inimagináveis. Vanya, então estudante de Ciências Sociais da USP, conta foi pega de surpresa pelo conflito que se expandiu em pouco tempo. Após os alunos serem atingidos por coquetéis molotovs, ela ajudou na improvisação de um socorro para os atingidos:

Telefonei para um primo meu que era psiquiatra. Ele falou: “Vanya, o que eu vou fazer aí?”, eu falei: “Triagem.” Porque assim, tinha que mandar pro hospital quem não dava, porque quem fosse pro hospital ia ser preso. Você manda pro hospital porque precisa ir pro hospital, e aí, bem, se o cara for preso é menos mal. E aí ele topou ir pra lá. Então foi uma coisa ultra precária, ninguém estava preparado (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

No relato de Vanya, o dia de guerra da Maria Antônia é lembrado como um episódio determinante na convicção dos estudantes, inclusive em sua própria, em procurar uma organização de luta armada. Quem assistiu o episódio terrível em que o prédio da Maria Antônia foi atingido por balas de fuzis e metralhadoras, “quem viveu aquele dia a tarde, foi no fim da tarde, eles botaram fogo... Quem viveu aquela tarde... foram coisas tão violentas contra os estudantes. Estas pessoas, nós, passamos a ter uma outra concepção da situação (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Apesar do momento crítico que, segundo a interpretação de Vanya, representou a guerra da Maria Antônia, ela conta que naquele momento não participou da luta armada por ter condições pessoais e familiares que não possibilitavam aquela escolha. Casada, com dois filhos pequenos na época e grávida do terceiro, essas condições, segundo ela, “não permitiam que eu fizesse aquela escolha a mais. Mas se eu tivesse condições, eu faria” (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

A postura a favor das ações armadas assumida por ela e por Guarnieri era, entretanto, alvo de muita resistência por parte da sociedade civil. Não é espantoso observar que paralelamente ao aumento destas ações, consolidava-se na sociedade brasileira um posicionamento conservador de veemente condenação dos praticantes. Ela ressalta que esse repúdio é evidenciado pela própria terminologia usada para designar a situação e os participantes, pejorativamente identificados como “terrorismo” e “terroristas”. A percepção de Vanya sobre a situação é que ao manifestar apoio às ações armadas, tornava-se uma figura que representava algo cuja resistência da sociedade como um todo era explícita:

A sociedade como um todo não simpatizava com a situação. Nem a nossa do movimento estudantil, nem a da luta armada. No geral, não gostavam disso, muito pouca gente que achava que estava certo. Muito pouca gente, que dava apoio ou tinha alguma simpatia. Todo mundo ficava incomodado. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012)

Sobre seu caso em especial, ela acrescenta:

Eu nunca fui pra luta armada propriamente, mas eu era a favor da luta armada, eu compreendia que fizessem, entendeu? Então quando começou assim, você percebeu, você sempre percebeu, claro, a resistência da sociedade com você. Não a você, a sua pessoa, mas a proposta, ao que você representava. Era ruim, porque você via que você tava, na verdade, praticamente com

toda a sociedade contra (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Essa resistência por parte da sociedade à luta armada se manifestou de forma explícita em um episódio em que Vanya esteve detida na OBAN, devido ao envolvimento com o movimento estudantil. Ela relata a chegada à sua cela de uma garota completamente aterrorizada. Inicialmente desconfiadas que se tratasse de um dedo-duro, Vanya e a outra companheira de cela perceberam depois que era apenas uma jovem em pânico por ter sido pega pela repressão em um engano.

Funcionária de um banco na capital, a garota tinha vindo da região Nordeste ocupar uma vaga de emprego melhor qualificado. Ao ter a agência bancária em que trabalhava assaltada, teve também os documentos roubados e encontrados pela repressão no aparelho quando a então organização de luta armada praticante do assalto caiu. Com isso, ela tinha sido buscada no banco com um pelotão e levada até a OBAN:

Ela nem sabia que existia OBAN, que existia repressão, nada destas coisas. E ela teve um trauma muito intenso, ela foi tirada do banco, levada pra lá. Ela olhava pra nós e dizia “Vocês são terroristas, não quero falar com vocês”. A gente dizia: “Não, a gente vai te ajudar”. Até que uma, que era mais corajosa do que todas, chamou lá o responsável do dia e falou “Olha, você tem que resolver o caso dessa mulher, ela vai ficar louca, completamente louca” (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Além de o episódio refletir um posicionamento recorrente de repulsa à luta armada, reforça também o sentimento de desejo de punição nutrido por ela. Situações como esta demonstravam a quantidade de crueldade empregada pelos órgãos de repressão. Lamentando o ocorrido, Vanya relembra “E eu acho que aquele trauma não iria passar nunca, ela dizia isso, que todo o esforço do pai pra ela ir pra São Paulo, todo o sucesso da carreira, tudo estava manchado pra ela.”

É ingenuidade supor que o discurso conciliador professado pelo governo, da anistia enquanto perdão e esquecimento, apagaria marcas tão fortemente cravadas por

episódios como este, como a morte de Vlado e de muitos outros companheiros perdidos no caminho. O campo do perdão nunca fez parte do vocabulário do movimento pela anistia e nem do de Vanya, que pelo contrário, refutou veementemente o termo quando questionada por mim. Como se estabeleceu, entretanto, a relação destes militantes com a insistência do governo em reforçar o discurso de uma Anistia que “perdoaria os crimes” e tem seu cerne no esquecimento?

Perdão e esquecimento

*Você que inventou o pecado / Esqueceu-se de inventar o perdão.
Chico Buarque.*

No conto *A Mancha* de Luís Fernando Veríssimo, Rogério, ex-preso político, vive um difícil dilema. Décadas após o fim da Ditadura Militar, já enriquecido no ramo imobiliário, ao visitar um prédio que pretende comprar encontra-se de forma inesperada com parte de seu passado: uma mancha de sangue no chão que reconhece como sua e o faz identificar a sala em que havia sido torturado nos “anos de chumbo”. Assim, o passado que insiste em não passar vem à tona e coloca-o frente à questão: derrubar o prédio ou conservá-lo? Insistir em lembrar ou esquecer?

O personagem central do conto afirma que “Esquecer é trair”. O dilema vivido por ele me leva a pensar nas relações entre anistia e perdão, tão reforçadas pelo discurso oficial, a partir das entrevistas concedidas por Vanya e apropriando-me livremente de considerações sobre o tema feitas por Paul Ricoeur e Hannah Arendt.

A problematização da relação entre memória e esquecimento, iniciada no primeiro capítulo, será retomada aqui com o intuito de se aprofundar no que tange a questão do perdão, além de tentar compreender o significado que este debate teve para pessoas que estavam diretamente envolvidas na luta pela anistia. Como explicado por Janaína Teles, se mantém ainda hoje o embate travado entre resgate da memória e o esquecimento proposto pelo discurso oficial:

Ainda hoje, essa díade está em permanente embate entre as concepções opostas e excludentes de anistia no país: uma entendida como resgate da memória e direito à verdade, como

reparação histórica, luta contra o esquecimento e recuperação das lembranças; a outra, vista como esquecimento e pacificação, como conciliação nacional, compromisso, concessão, consenso e impunidade. (TELES, 2005, p. 116).

Há significações variadas para o termo perdão. Edson Teles adota a terminologia de perdão fraco e forte. O perdão fraco é caracterizado pela proximidade (relações próximas entre as partes envolvidas), fazendo com que ele cotidianamente perca suas características, já que sejam mínimas as reflexões sobre alteridade, sobre o ato cometido e suas conseqüências. Em contrapartida, o perdão em sentido forte, ou o perdão coletivo, implica em uma série de procedimentos e instâncias, que obriga o referente a nomear o sujeito, a ofensa e a qualidade de sua ação (TELES, 2011). Não podemos, portanto, perder de vista que quando se trata de anistia trata-se de pedir perdão em nome de um Estado por crimes como tortura e assassinato. Ainda nos explica Teles:

Perdão é um termo que tem relação essencial com o tempo e com a ação. Ele é ligado a um passado que não passa, uma experiência irreduzível, a algo que não existe, mas mantém-se presente. (TELES, 2011).

A permanência das marcas de um passado que dificilmente será esquecido foram sentidas de perto por Vanya na convivência com os familiares de mortos e desaparecidos políticos, em uma relação de muita proximidade tecida no Comitê Brasileiro pela Anistia. A luta pela anistia ampla, geral e irrestrita foi construída de forma conjunta; o CBA, foi o responsável pelo único momento até então que a questão dos mortos e desaparecidos políticos foi trazida à esfera pública (TELESb, 2005, p. 117). A organização pela Anistia foi construída numa associação entre os participantes do Comitê e os familiares de mortos e desaparecidos políticos, ocasionando uma intensa convivência entre eles. A alegria compartilhada por Vanya pelos avanços do movimento pela anistia dividia espaço com as tristezas e sofrimentos decorrente da situação dos mortos e desaparecidos políticos:

Era tanto sofrimento que a gente via, tanto... a coisa dos desaparecidos... Você não pode imaginar como era terrível, aquelas mães velhinhas, que você sabia que iriam morrer antes de saber qualquer coisa.. E aquele desespero, dessas famílias, aquela coisa te entrava tão fundo, tão fundo, você partilhava o sofrimento. Porque é horrível não saber o que aconteceu. (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

A partilha do sentimento de desespero, sensações que “entravam tão fundo” naqueles que acompanhavam o desespero. Desespero este que era acentuado pelo desconhecimento, pelo “não saber”. No limite, a luta dos familiares, encampada pelo CBA, era também a luta pela memória desta geração. Assim, o surgimento de constantes boatos sobre a possibilidade de encontro dos desaparecidos políticos alimentavam expectativas, em um período que “a esperança de encontrar alguém vivo ainda existia, tudo era muito vivo ainda” (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Em que campo se situa o perdão frente a esses familiares que vivem dia após dia com a crescente possibilidade de nunca saber o que aconteceu? A anistia, que chegou não tão ampla, geral e irrestrita, mas sim controversa, limitada e recíproca possibilitou que os familiares dos presos e desaparecidos políticos conseguissem se reconciliar com suas realidades e passados e, como diria Arendt, sentir-se em casa no mundo novamente?

Os homens não são capazes de perdoar o que não podem punir, nem de punir o imperdoável. Assim Hannah Arendt sintetiza sua concepção sobre as possibilidades de perdão em *A Condição Humana* (1958). Em sua relação essencial com a ação, como lembrou-nos Teles (2007, p.17), o perdão apresenta-se como a única solução possível para o problema da irreversibilidade da ação, de modo que sem ele, nossa capacidade de agir no mundo estaria drasticamente limitada.

A conotação cristã que o termo carrega é reforçada por aquele que Arendt julga o grande descobridor do papel do perdão nos negócios humanos, Jesus de Nazaré. Em seu aspecto cristão, o perdão é o exato oposto da vingança, já que atua como uma *re-ação* a uma ofensa inicial, possibilitando a continuidade ou um novo começo. No

entanto, para a filósofa, são estreitas as relações entre a punição e o perdão, sendo a punição uma alternativa do perdão de modo que um jamais pode ser o oposto do outro, já que ambos têm o intuito de por fim a algo.

A faculdade de perdoar, ao contrário do que propõe a tradição cristã, é pública e não privada, afinal só acontece no campo de convivência entre os homens, ou seja, é uma forma de solucionar os problemas decorrentes da imprevisibilidade da ação. A reflexão de Edson Teles em “O efeito político do perdão em Hannah Arendt” (2011) contribui para melhor esmiuçar as relações entre perdão e anistia, à medida que ressalta situações em que o ato de perdoar é intermediado por um terceiro elemento, que ocasiona uma artificialidade na situação visando um produto final:

O limite do conceito de perdão em Hannah Arendt parece encontrar-se no fato de que ao envolver um terceiro na relação entre a vítima e o ofensor – falamos do ordenamento jurídico e político – o perdão tende a perder sua capacidade de desligar o agente da política do evento passado, transformando-se em um ato de fabricação, de construção artificial de um processo que visa um produto final. Deixa de ser o livre diálogo entre seres singulares e livres (...). Quando um terceiro elemento entra na mediação entre os dois, como no caso de uma Comissão da Verdade ou em processos de reconciliação nacional após regimes autoritários, a questão se coloca fora da tradição do perdão e qualifica-se como anistia, reconciliação, indulto, ou seja, um ato político ou jurídico. (TELESb, 2011)

Desse modo, as reflexões sobre os acontecimentos e as ações que culminaram na Lei de Anistia de 1979 podem ser analisadas no sentido de indicar um processo que, ao contrário do que almejava o movimento pela anistia, se conformou mais próximo ao que Teles chama de “construção artificial de um processo que visa um produto final” que um “diálogo entre seres singulares e livres”. No entanto, a questão de meu interesse aqui é que a ideia de perdoar permeia outro campo que não somente o jurídico-institucional, o campo dos trabalhos da memória, utilizando a terminologia de Paul Ricoeur.

Para aqueles que se engajaram na luta pela Anistia, as significações e relações com o ato de “pedir perdão” assumiram formas múltiplas, ficando além das concebidas pelo discurso oficial e pelo discurso institucionalizado do movimento pela Anistia. Assim, surge um entre-espaço dos discursos oficiais, onde para cada uma dessas mulheres, a relação com a ideia de perdão e Anistia se deu de forma muito distinta.

Maria Amélia de Almeida Teles, na condição de familiar de preso político em 1975, atuava nos presídios entre os presos políticos defendendo a bandeira da anistia ampla, geral, irrestrita. Em depoimento à Fundação Perseu Abramo (2006), Amelinha conta as dificuldades que o termo causava entre os presos políticos, que não aceitavam a idéia de anistia por associá-la a um pedido de perdão. Em seu trabalho com os presos políticos fica evidente essa dificuldade de separar os dois âmbitos:

Discutia com os presos políticos, onde havia um setor significativo que era contrário a esta bandeira. Não aceitavam a anistia mesmo sendo qualificada como “ampla, geral e irrestrita”. Eles achavam que a anistia era pedir perdão e eles não aceitavam a idéia. Afinal eles não tinham cometido crimes. Era o Estado que havia cometido crime contra o povo brasileiro.⁶

O depoimento de Amelinha marca a existência destas distintas significações que a luta pela anistia assumia, principalmente em seu aspecto de associação com o perdão, discurso endossado pelo governo militar.

Em *O perdão pode curar?*, Paul Ricoeur situa o perdão “na enérgica ação de um trabalho que tem início na região da memória e que continua na região do esquecimento.” (RICOEUR, 2005, p.35). O filósofo procura demonstrar como o perdão resulta de um processo de trabalhos da memória que nos impelem para essa via.

Os sentidos dos acontecimentos não estão estabelecidos de forma fixa; pelo contrário, são fluidos e estão constantemente abertos a novas interpretações. Desse modo, pode ocorrer uma brusca mudança em nossos projetos em função de nossas lembranças, em um notável efeito de “acertos de contas” (RICOEUR, 2005, p. 37). Assim, seria possível que um trabalho de lembrança, ou seja, de lembrar o passado nos

⁶ Depoimento de Amelinha em: <http://www.fpabramo.org.br/o-que-fazemos/memoria-e-historia/exposicoes-virtuais/amelinha-teles>

impelisse no geral para a via do perdão, já que esta abre a perspectiva da libertação de uma dívida e conversão do próprio sentido do passado.

Esse processo que Ricoeur chama de trabalho da lembrança está intrinsecamente ligado à atividade de narrar: toda narrativa faz uma seleção entre os acontecimentos, ressaltando aqueles que julgam significativos ou importantes para a história que se conta. Diferencia ainda dois tipos de esquecimento, o esquecimento de fuga e o esquecimento ativo, libertador, sendo este uma ampliação do trabalho de lembrança.

Na análise de Teles, a Anistia com impunidade não introduziu o esquecimento entre as vítimas de crimes como a tortura, os assassinatos e o desaparecimento, esse esquecimento ativo e libertador que representa uma ampliação no trabalho da lembrança. Pelo contrário, a falta de esclarecimento é ainda um entrave ao processo de luto das famílias, e faz com que essas feridas permaneçam constantemente abertas (TELES, 2005, p. 134). Ricoeur afirma:

O perdão é o contrário do esquecimento de fuga; não se pode perdoar o que foi esquecido; o que deve ser destruído é a dívida, não a lembrança, como lembra Olivier Abel num magnífico ensaio sobre esta questão. Mas, por outro lado, o perdão acompanha o esquecimento ativo, aquele que ligamos ao trabalho de luto, e nesse sentido que ele cura. Porque o perdão dirige-se não aos acontecimentos cujas marcas devem ser protegidas, mas a dívida cuja carga paralisa a memória, e por extensão, a capacidade de se projetar de forma criadora no porvir. (RICOEUR, 2005)

O filósofo propõe um esquecimento da dívida, não dos fatos. No entanto, apesar da insistência do discurso oficial na ideia de perdão, não é essa a via percorrida, nem pelos familiares de mortos e desaparecidos políticos, nem pela campanha da anistia. Janaína Teles, que colheu depoimentos de familiares de mortos e desaparecidos políticos, afirma:

A possibilidade de utilizar o perdão na política, tão discutida no mundo, não parece fazer parte do vocabulário dos familiares de

mortos e desaparecidos políticos entrevistados. Sua busca por refazer a vida apesar da dor das perdas precoces não percorre o caminho do perdão. Nenhum deles usou essa palavra, como se quisessem fazer um contraponto aos abusos do uso do perdão denunciado por Jacques Derrida. Todos os entrevistados falaram da importância de saber o que aconteceu, do direito à verdade e, para alguns, de se conquistar a justiça como forma de obter alguma paz. (TELES, 2005, p. 237)

O discurso do perdão assume uma forma de negação, oposta ao perdão, como nos conta Vanya enfaticamente:

Nunca, nunca o perdão. Na nossa carta de princípios isso estava claríssimo. Porque sempre foi considerada a tortura como um crime comum, jamais, pelo contrário, está muito explícito em todos os vários congressos de anistia, era unificado nacionalmente e nacionalmente se era totalmente contra qualquer acordo com os torturadores ou com a repressão, com todo mundo que tivesse participado do aparato repressivo. (...) Pra você ter uma idéia, no dia da votação lei, os movimentos pela anistia estavam todos votando no plenário do Congresso, contra aquilo que estava sendo votada, foi feita oposição. Não, perdão não, a gente queria uma punição, uma punição para os torturadores! (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

A fala de Vanya marca um descompasso entre o discurso do governo de reconciliação nacional e os anseios dos participantes do CBA, inclusive seu próprio. No entanto, o esforço pela dita “conciliação nacional” como uma possibilidade de desculpa para justificar medidas que legalizavam a impunidade (TELES, 2003, p. 317) reverberou de maneiras distintas, sendo que traços de seu discurso aparecem na fala de Therezinha Zerbini, liderança na fundação do MFPA:

Os gorilas precisavam tanto da Anistia quanto nós. Temos que ser como o Anjo de Gomorra, que diz: ‘Não olhem para trás, quem olhar para trás se transforma em estátua de sal’. A nossa gente também cometeu seus pecados, também matou. (...) Eu já tive tanto ódio no meu coração que não conseguia enxergar um palmo adiante do nariz. Mas precisávamos do *perdão* para não nos esfacelarmos como nação. (ZERBINI, 2001)

O discurso de Zerbini é uma exceção e se encontra inserido em um campo em que a tentativa de reconciliação do discurso oficial aparece de forma marcante. No entanto, vale lembrar que tentativas de reconciliação recaem, por vezes, em um processo que busca gerar uma normalização. Para Jacques Derrida, “[...] cada vez que o perdão está a serviço de uma finalidade, ainda que esta seja nobre e espiritual (liberação ou redenção, reconciliação, salvação), cada vez que tende a restabelecer uma normalidade (social, nacional, política, psicológica) mediante um trabalho de luto, mediante alguma terapia ou ecologia da memória, então o “perdão” não é puro, nem o é seu conceito. O perdão não é, não deveria ser, nem normal, nem normativo, nem normalizante. (DERRIDA *apud* TELES, 2005, p.203)

A problemática do perdão é ainda um campo em que é difícil se movimentar já que é tão permeado por tantas feridas ainda abertas. O discurso de esquecimento seguido de perdão pode ser um artifício jurídico-institucional, no entanto, apresenta um entrave ao difícil processo dessas famílias de lembrar o passado e encontrar estratégias dia após dia para continuar.

Dizendo sim ao mundo

A atuação na esfera pública foi uma marca muito presente nas memórias de Vanya durante nossas conversas. Em sua fala, a figura da militante engajada se sobrepõe à da mãe e esposa; o público ganha uma dimensão maior que o privado; a atuação nas lutas políticas contra a violência política no país tem destaque em relação à vida doméstica. Não há como deixar de observar também a preocupação de Vanya em se constituir enquanto uma pessoa ética e engajada com as coisas deste mundo. Além da

luta pelas liberdades democráticas no Brasil, a militante demonstra o intuito de cultivar valores fundamentais de justiça, liberdade e solidariedade. Pretendo aqui interpretar a centralidade que o mundo público assume na leitura de sua trajetória a partir de considerações de autores e autoras que problematizaram a questão.

A percepção mais latente tida por aqueles que têm a oportunidade de conversar com Vanya e conhecer parte de sua trajetória é que ela é, desde jovem, uma pessoa inquieta com o mundo e absolutamente engajada. Suas memórias, seu jeito de colocar-se frente ao seu tempo, lembram-me as reflexões de Tony Hara em “A vida requer coragem: Foucault e o espírito da curiosidade” (2012).

No artigo tão elucidativo sobre nosso acomodado modo de vida contemporâneo, Hara fornece uma chave para a compreensão deste mundo de desassossegos: deixar o ideal de uma vida acolchoada, genericamente chamada de segurança, de lado. Abrir mão da força necessária para compreender o mundo efetivo resulta somente, sugere ele, em desprezar o mundo que temos em nome de um mundo ideal que não é nada mais que criação de nossa impotente reação. Ele acrescenta:

Se quiséssemos realmente compreender esse mundo de desassossegos seria necessário deixar esse ideal de lado. Mais ainda, seria preciso ter coragem de dizer sim a esse mundo efetivo, com todos seus conflitos, sobressaltos e crises. É próprio da vida o conflito, o ensaio, a tentativa, o erro. E se a aventura de existir implica riscos, é a coragem que abre novas possibilidades de entendimento sobre a vida. Não se trata aqui de valentia cabotina e nem de robustez temerária. O que Nietzsche evoca é aquela coragem miúda, até mesmo discreta, mas rara: a coragem de acolher os erros, as tentativas fracassadas; a coragem de bendizer até mesmo os fatos mais dolorosos e conflituosos da aventura de viver. (HARA, 2012, p. 54)

Aventura de viver que Vanya parece ter tomado para si de forma tão intensa, principalmente nas marcas de sua interpretação de seu passado e trajetória. Em seu caso, a coragem para lidar com este mundo de desassossegos esteve cravada principalmente

em sua atuação política, muito influenciada por sua formação familiar, como já abordei anteriormente. Em sua leitura, o jeito engajado de viver sempre fez parte de sua vida:

Eu nunca deixei de ter lutas na minha vida, foi sempre um jeito de eu viver. Meu jeito de viver sempre foi muito politizado, pelo jeito da esquerda. (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012)

Em sua interpretação, o engajamento na campanha pela anistia foi mais uma das muitas lutas políticas em que se envolveu ao longo de sua vida, parte de seu “jeito de viver”. Mais que uma corriqueira atividade, o engajamento de Vanya com as coisas desse mundo assumiu espaço fundamental na sua formação e conformou-se como uma escolha por um modo de existência muito específico e, porque não, corajoso.

A maneira como se desenrola a atuação na vida pública é um elemento central e norteador de sua leitura do passado e pode ser lida à luz das reflexões sobre a gênese do espaço público e privado feitas por Hannah Arendt em *A Condição Humana*, de 1958. O surgimento da esfera pública e da privada são buscados pela filósofa na Antiguidade clássica. Arendt destaca que a forma de organização da pólis era muito específica e livremente escolhida, de maneira que esta se constituiu de forma diametralmente oposta à organização da casa (*oikos*) e da família. Com o surgimento da cidade-estado, passa a ser como se o homem recebesse uma segunda vida, o seu *bios politikos*. Desse modo, cada cidadão passa a “pertencer a duas ordens de existência, e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que lhe é comum (*koinon*).” (ARENDR, 1995, p.33).

A partir da complexa análise feita por Arendt sobre a conformação dessas esferas, ela coloca como central o conceito de *vita activa*. Para Arendt, a *vita activa* corresponde basicamente “a vida humana na medida em que se empenha efetivamente em fazer algo” (ARENDR, 1995, p. 31). O termo, segundo ela, corresponde ao *bios politikos* de Aristóteles, e era utilizado para designar um modo de vida muito específico e autenticamente humano, já que

Nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um bios, um modo de vida autônomo e autenticamente humano (ARENDR, 1995, p. 21).

O modo de vida político, segundo a autora, “escapou a este veredicto”, já que o conceito de grego de vida na polis denotava uma forma de organização política muito especial e principalmente, livremente escolhida (1995, p. 21). Desse modo, a expressão reflete ainda seu significado original: uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos (ARENDRT, 1995, p. 20).

A autora explica que, *vita activa* só pode, portanto, existir no espaço público, no espaço da ação, onde se constitui o que Arendt chama de “o modo de vida político”, um modo de vida caracterizado pela importância dos vínculos constituídos com o mundo pela palavra e pela ação.

Não visio aqui sugerir uma relação direta entre as reflexões de Arendt e a trajetória de Vanya. Com essa pequena reflexão sobre o conceito de *vita activa*, busco somente ressaltar a força que vínculos com o mundo que foram construídos na trajetória dessa militante e adquirem tanta expressão em sua narrativa. É certo que Vanya confere espaço privilegiado à sua experiência no cenário político nacional, certamente por considerá-la parte fundamental não só de sua trajetória, mas também dos rumos políticos do país. O engajamento político assume pra ela uma posição de centralidade, um modo de vida.

No entanto, é preciso mencionar que os limites entre o público e o privado se tornaram muito mais fluídos na modernidade, estabelecendo diferentes relações com a categoria do gênero. Para Michelle Perrot, o século XIX foi um divisor de águas nas questões referentes às fronteiras entre o público e o privado. As fronteiras que se delimitaram nesse século reforçaram a exclusão das mulheres do espaço político (PERROT, 1992, p. 177).

A exclusão foi continuada e a argumentação através da qual se tentou legitimá-la foi a diferença biológica entre os sexos, antigo discurso que no século XIX se fortaleceu com a biologia e a medicina. Diferenças passaram a ser evidenciadas pelo sexo, pela biologia. O papel da ciência assume centralidade nesse contexto, de modo que cientistas e médicos passam a fornecer dados para esse debate e a política de gênero passa afetar tanto a interpretação de dados clínicos e laboratoriais quanto sua própria produção (LAQUEUR, *apud*, ROHDEN, 1998).

A questão do gênero esteve e está fortemente marcada na constituição do espaço público e atribuiu historicamente responsabilidades sociais bem particulares às mulheres. Tarefas de cuidado, proteção, foram âmbitos de atuação associados ao

feminino. Enfatizo aqui concepções que associam as mulheres às tarefas de cuidado, inclusive na ocasião das primeiras organizações de mulheres pela anistia no Brasil:

Para a sociedade brasileira havia uma enorme coerência entre o papel de mãe, esposa, ou filha que luta pelos familiares, mesmo que para isso ela enfrentasse barreiras políticas. Aceitava-se essa contradição, legitimando-a muito mais como uma contradição feminina coerente com os valores sociais atribuídos à mulher, do que com um desempenho de um papel político. E, no entanto, esse papel é essencialmente político. (BLAY, *apud* DEL PORTO, 2002, p. 115)

A aceitação da sociedade do engajamento de mulheres na busca pelos desaparecidos e, posteriormente, na luta pela anistia, é corroborada também por Skidmore (1987, p. 423), que afirma ser mais difícil o descrédito do movimento por parte da linha dura militar, devido ao destaque especial que adquiria o ativismo de esposas, filhas, mães e irmãs. O fato de a organização de mulheres não ser encarada como uma atividade política por alguns setores da sociedade fica evidente neste caso, relatado pela militante Maria Amélia de Almeida Teles, ou, Amelinha:

Eu cheguei a ouvir um desses policiais comentando com um colega sobre nossa participação na luta pela anistia: "se elas quiseram falar de feminismo, vá lá... Mas libertar terrorista isto não vai dar mesmo⁷."

O comentário do policial reforça uma percepção da organização e atuação das mulheres como algo que deveria ser restrito às questões femininas e excluído do que era considerada a esfera política. No caso de Vanya, a dificuldade em se inserir no mundo político também encontrava empecilhos nas tarefas domésticas. A vida, muito complicada nessa época, fez com que ela “pedisse licença à família e abdicasse do lar”; levando, entretanto, os filhos ainda crianças nas atividades do comitê para que “eles não

⁷ Depoimento de Amelinha à Fundação Perseu Abramo. Disponível em: <http://www.fpabramo.org.br/o-que-fazemos/memoria-e-historia/exposicoes-virtuais/amelinha-telles>. Consultado em 25/08/2012.

ficassem com saudade” (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de novembro de 2011).

Estas reflexões sobre a inserção das mulheres nos espaços públicos podem sugerir que no caso de militantes como Vanya, que escolhem abdicar de parte das tarefas domésticas para consolidar uma atuação no espaço público, tradicionalmente destinado aos homens, dizer sim ao mundo requer uma coragem específica, já que significa, no limite, criar formas de transitar em uma sociedade elaborada com base em estruturas excludentes e misóginas.

Alegria e Redenção

É impossível conversar com Vanya sobre seus anos de engajamento na campanha pela anistia e não notar os sorrisos que se desenham em seu rosto com as lembranças do tempo em que participou dessa luta. Como ela faz questão de enfatizar, trataram-se dos anos mais felizes de sua vida.

A alegria que permeia suas recordações aparece associada a um duplo movimento: por um lado, a oportunidade de “retomar sua figura política”, por outro, o acompanhamento das graduais conquistas obtidas pelo movimento.

A Ditadura Militar brasileira caracterizou-se pela tentativa por parte do governo de destituir a legitimidade do espaço do pensamento e da ação na esfera pública. Lendo o período mais uma vez à luz dos ensinamentos de Hannah Arendt, creio ser possível afirmar que a política se constitui enquanto construção de um espaço da ação e da palavra, no qual os cidadãos, em suas singularidades e pluralidades, podem realizar reflexões acerca dos assuntos comuns e assumir responsabilidade pelo que ocorre nesse mundo (FREITAS, 2002, p.3). Na interpretação de Vanya, a década de 1970 foi o momento de possibilidade da retomada de sua atuação neste espaço, após o intenso cerceamento desde o golpe:

Eu tinha muita vontade que uma coisa como essa acontecesse, uma recuperação, uma retomada mesmo da política e tal, então eu comecei a entrar devagar, mas depois de certo tempo eu entrei totalmente. Foram dois anos da minha vida que eu me

dediquei absoluta e integralmente ao movimento da Anistia (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de novembro de 2011).

Na leitura da militante, a campanha pela anistia é enfatizada como um período de retomada após muitos anos de intensa dificuldade de participação na esfera política. Esta retomada vai além da participação institucional na política, mas representa também a possibilidade de reafirmação de um modo de existência comprometido com o engajamento e cuidado com o mundo.

A brutalidade com que o golpe foi sentido produziu um deslocamento de paradigmas nela e em sua geração. O horizonte vislumbrado de intensa e democrática participação política é deslocado pelas medidas autoritárias dos governos militares, de forma que a luta pela anistia forneceu esperanças de voltar a atuar neste espaço de forma combativa ao Regime Militar.

Na análise de Heloísa Greco, o esforço dos órgãos de repressão ao longo da Ditadura Militar para assegurar o enclausuramento dos indivíduos na esfera privada alimentou uma cultura da desconfiança e do medo, considerada por ela a principal característica da fase ditatorial da cidadania. A partir da década de 1970 essa política de desertificação social começou a demonstrar seus sinais de esgotamento em seus dois últimos presidentes, Ernest Geisel (1974-1979) e João Batista Figueiredo (1979-1984). A crescente insatisfação social é demonstrada pelo resultado das eleições de 1974, que conferem vitória à oposição (GRECO, 2003, p.67).

Constitui-se um momento marcado pelo chamado “despertar dos setores médios”, ou seja, um momento em que as condições políticas colaboram para um despertar da sociedade civil. A campanha pela anistia é considerada a primeira a instaurar um espaço comum em torno de uma proposta de caráter político e estrutural, caracterizado pelo confronto direto e aberto ao regime, instituindo assim uma linguagem própria dos direitos humanos, com especial centralidade à luta pelo direito à memória enquanto dimensão constituinte da cidadania (GRECO, 2003, p.12).

A retomada que o momento propiciou é sentida por Vanya de forma muito coletiva, como uma marca em sua geração. Construindo laços com o mundo pela palavra e pela ação, muitos foram os laços construídos por ela também com as pessoas. Em sua fala, muitas são as vezes que o “eu” cede espaço à “minha geração”, parte de

um processo subjetivo que foi sentido mais no coletivo geracional e menos de forma individual. Laços que foram fundamentais para o sentimento de pertença ao movimento e que facilitaram o reencontro de um “lugar no mundo”, usando o termo de Arendt:

Isso que eu acho que fazia a gente feliz... A convivência entre nós, uma parte das pessoas não se conheciam antes, se conheceram ali. Alguns por coincidência tinham uma convivência social, mas noventa por cento se conheceram ali. E ficaram muito amigos, que é aquela coisa de dia e noite, e não tinha nenhuma prioridade que não ali. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012)

Na leitura de Vanya, não só ela, mas sua geração como um todo encontrou nos espaços dos Comitês Brasileiros pela Anistia espalhados por todo o país uma possibilidade de retomada da existência no mundo político. Sua entrada gradual assumindo tarefas dentro do Comitê resultou na dedicação integral ao movimento. Anos em que mais uma vez em sua trajetória se centra nas atividades públicas.

É no espaço dessa relação de cuidado com o mundo, em seu modo de existência tão particular que valoriza tanto sua atuação no mundo público, que se encontra a única possibilidade de liberdade, segundo Arendt.

No pensamento arendtiano, a noção de liberdade está estritamente ligada à ação no domínio público. Para a filósofa, dentre as atividades humanas fundamentais, o campo da ação é o único genuinamente humano. Dessa forma, a ação é a única atividade humana que se exerce diretamente entre homens, e corresponde à condição humana da pluralidade. Todas as atividades da condição humana têm alguma relação com a política, no entanto, a pluralidade da ação é especificamente a condição de toda a vida política.

A liberdade só pode se manifestar nesse domínio, de forma que Arendt recusa a noção de liberdade cristã e a liberal, associadas ao livre arbítrio e como uma área de não interferência. Suas concepções se opõem fortemente a noções consagradas no pensamento filosófico. De acordo com ela, o domínio cristão limita a liberdade à noção de interioridade do sujeito e a reduz ao livre arbítrio, enquanto a sociedade liberal privilegia atividades privadas e liberdades civis em detrimento da participação política (RUBIANO, 2011, p.9).

A política é a única atividade humana que não pode ser concebida sem liberdade (ARENDR, 2005). Assim, a liberdade ou a falta dela só pode ser percebida no espaço da ação, ou seja, nos espaços públicos, e não na interioridade do indivíduo com ele mesmo, como indicado pela tradição cristã. O conceito de liberdade de Arendt só pode ser exercido na instância pública e política, no espaço da ação.

Se a política precisa necessariamente da liberdade para ser possível, mais instigante ainda se torna o modo como Vanya se relaciona com a mesma. Para ela, o espaço de se fazer política está muito além de sua instância institucionalizada, que inclusive é negada por ela:

Essa política institucionalizada, não é que não me interessa... Eu sigo, mas não é uma coisa que eu gostaria de fazer, eu não gostaria de participar, de ser candidata. Sabe? Isso nunca. Eu detestaria fazer isso, não é da minha natureza, não faria nem por sacrifício. (SANT'ANNA entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012)

Na vida de Vanya, a relação com a política assume distintos e amplos contornos. Não é exagero observar que para ela trata-se muito mais de se afastar das burocratizações e tecnicidade da esfera institucional e se aproximar de um jeito de viver outro, preocupado não só com o mundo, mas com sua própria formação ética. Em sua fala, ela faz questão de enfatizar sua aversão a julgamentos morais da vida pessoal na esfera política: “Eu não gosto de dedo duro, de nenhum lado. Eu não gosto disso, é uma coisa que não me agrada. Então esses movimentos de indignação geral não me pegam. Nenhum deles me pega, nenhum. Eu não simpatizo, não entro. Pra mim, política é política, eu nunca vou por esse lado” (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Neste sentido, acredito ser possível afirmar que sua relação com a atividade política é marcada por um cuidado de reflexão sobre o sentido desta prática em sua trajetória e em seu modo de vida. No caso da luta pela anistia, esta reflexão assume contornos ainda mais delimitados por se tratar de um período lido como o marco de um retorno.

Além da já mencionada possibilidade de retomada da figura política, a alegria vivida nesses tempos por Vanya é explicada por ela também pelas conquistas que o

movimento conseguiu, entre elas, o apoio popular. A resistência da sociedade civil à proposta de anistia “ampla, geral e irrestrita” por associá-la diretamente à luta armada é muito ressaltada em suas recordações. Segundo ela, esta repulsa pelas ações armadas foi sendo quebrada aos poucos e representou para sua geração uma oportunidade de ser redimida.

Ao produzir um adesivo para divulgar o movimento e ajudar na receita, Vanya conta que os colegas de trabalho da Fundação Getúlio Vargas compravam a mercadoria, mas não levavam. “Diziam eles “Eu compro 50”. Eles me davam o dinheiro, mas não queriam levar. Sabe assim? “Eu acho justo o movimento, eu ajudo o movimento, mas eu não quero ser parte do movimento.” (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012). No entendimento da militante, esta postura se dava devido à resistência que a sociedade tinha em apoiar um movimento que tinha como pauta o “perdão” aos praticantes de ações armadas. No entanto, essa concepção foi sendo alterada e é com muita satisfação e empolgação que ela relata as pequenas mudanças, percebidas inicialmente nas ruas da cidade de São Paulo:

Fizemos muito material, mas, sobretudo adesivo. Tínhamos o nosso aqui, o pôster e um adesivo. A gente vendia, fazia finanças e ao mesmo tempo divulgava. Depois de certo tempo, começou aparecer nos carros. Eu comecei ver isso, andando de carro pela cidade, e de repente passava um carro com o adesivo. Eu dizia “uau”, né? E cada vez mais, cada vez mais, cada vez mais. (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012)

Na interpretação de Vanya, a campanha pela anistia teve início em um quadro muito complicado, no qual as primeiras manifestações públicas eram muito tensas, realizadas com cercos de viaturas do DOPS, obrigando-os a passarem no meio. No entanto, a aceitação em relação ao movimento passou por mudanças e caminhou para o momento descrito por ela em que começaram a ganhar a simpatia da sociedade. O movimento foi muito feliz, segundo ela, já que colecionavam conquistas: de um quadro muito complicado passaram a ganhar cada vez mais o apoio crescente da sociedade.

Dentre as memórias felizes de conquistas, assumem contornos especiais os afetos tecidos durante a caminhada pela Anistia: o período em que foi motorista do senador Teotônio Vilela e a hospedagem de Gregório de Bezerra em sua casa.

O ex-senador pela Arena passou a fazer incisiva oposição ao governo e se filiou ao MDB em junho de 1979. Além da atuação de resistência, Vilela presidia a Comissão Mista que estudava a temática da Anistia e as possibilidades de sua implantação enquanto lei. Em julho de 1979, o presidente da Comissão decidiu percorrer alguns estados visitando presídios e conversando com os presos políticos. Em São Paulo, Vilela passou o mês de julho inteiro e visitou inicialmente o presídio feminino e depois o Barro Branco. Ele queria saber de todos os segmentos que tinham sido atingidos pela repressão e o CBA de São Paulo ficou encarregado de fornecer o suporte, além de preparar as reuniões com a Comissão de mortos e desaparecidos políticos, os sindicatos e os professores que tinham sido cassados.

Neste mês que passou em São Paulo, embora tivesse um carro à disposição fornecido por um vereador do partido, escolheu Vanya como sua motorista, motivo de muita alegria para ela e lembrado em nossa entrevista com muita empolgação:

Durante um mês eu fiquei motorista dele, mas com a maior honra, o maior prazer, a maior alegria. A gente foi muito feliz naquele mês que o Teotônio passou aqui. E ele mudou radicalmente a visão dele depois que ele conversou com todo mundo, ele ficou um mês só em São Paulo. Mas não pôde fazer nada, embora ele tivesse aceitado a nossa posição, era uma só voz. (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

A hospedagem de Gregório de Bezerra⁸ quando este retornou do exílio no México em 1979, também é muito destacada em sua fala. No retorno dos exilados, os membros do CBA se organizaram em um esquema de divisão de casas para a hospedagem na capital. Vanya voluntariou-se a hospedar, já que sua casa era grande e possuía estrutura, no entanto, colocou uma condição: “eu quero o Gregório”. Seus filhos tinham lido seu livro que tratava de suas memórias da infância e tinham se tornado fãs do escritor. Assim, durante aproximadamente 25 dias antes de retornar a Pernambuco ele ficou aconchegado em seu lar, em uma intensa troca de experiências. Na ocasião, ela

⁸ Gregório de Bezerra foi um político e escritor brasileiro. Nascido em Pernambuco, Bezerra foi preso logo após o golpe de 1964, quando tentava organizar uma resistência camponesa armada ao golpe. Ele esteve preso ao longo de sua vida por 22 anos por motivos exclusivamente políticos.

conta que a casa virou uma “praça total”: um imenso fluxo de jornalistas, órgãos de imprensa, visitantes comunistas. Mas quando o movimento diminuía no final do tarde e se estabelecia a calma, era a vez das crianças se divertirem ouvindo as envolventes histórias de Gregório.

A experiência de hospedar o comunista pernambucano, além de alterar a dinâmica da casa que passou a ser muito movimentada, parece assumir significados muito vibrantes na fala de Vanya, principalmente devido ao contato tão próximo entre ele e seus filhos. Segundo ela:

E ele ficou lá, meus filhos ficaram completamente apaixonados por ele. Então isso valeu assim, como se eu tivesse feito eles fazerem dez anos de curso de militância política. E a partir daí, toda vez que o Gregório vinha a São Paulo, embora ele tivesse uma filha que morava aqui, toda vez que ele vinha pra cá ele ficava na minha casa. O marido da filha, bem, ele não era reacionário, mas era conservador e o Gregório tinha horror. Então ele dizia “Você é minha filha em São Paulo” (SANT’ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

Vanya, com muita satisfação assume para si o mérito de ter contribuído para a formação política dos filhos, hospedando Gregório em sua casa. Os contatos estabelecidos por ela no período em que participou da campanha parecem ter assumido uma dimensão especial em suas recordações; os afetos ocupam grande parte de seu trabalho de memória, especialmente quando atingem tão intimamente os filhos e a família.

Retomada da figura política, encontros marcantes, retorno dos exilados, muitas foram as conquistas ressaltadas por ela referentes ao período de atuação no movimento pela anistia. Além das alegrias proporcionadas, o engajamento na campanha aparece em sua fala como um período também de redenção.

Na leitura de Vanya, a adesão crescente de pessoas ao movimento é entendida como a redenção de sua geração, tão fortemente marcada pela associação com a luta armada. Em sua percepção, no início havia certa precaução por parte da sociedade: a maior parte das pessoas era a favor da Anistia, mas não da Anistia irrestrita.

Fomos ganhando, essa questão foi sendo ganha. Cada vez mais todas as pessoas começaram a achar que tinha que ser irrestrita. Essa eu acho que foi a redenção da minha geração. O *mea culpa* da luta armada, vamos dizer assim, de não se sentir mais péssimo porque fez a luta armada, mas nem um herói. Não precisava se sentir um herói, mas não péssimo também. (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012).

O momento em que a campanha pela Anistia ganha a adesão popular, quando os adesivos passam a se multiplicar nos carros pela cidade de São Paulo, é lido por Vanya como a marca de uma mudança crucial na sociedade, que até então tinha condenado veementemente a estratégia de luta armada adotada pela esquerda.

Essa mudança de posição é entendida por ela como o momento em que finalmente a sociedade como um todo passa a escutar o que essa geração tinha a dizer e aceita a anistia que ela e seus companheiros de militância defendiam: “Quando a sociedade começou a endossar a anistia “ampla geral e irrestrita”, quer dizer: vamos perdoar a todos que pegaram em armas. Foi uma coisa maravilhosa”.

No entanto, a felicidade, que caracterizou os anos de participação no movimento pela anistia, desaparece de suas lembranças posteriores ao fim movimento. Após a dissolução do CBA, Vanya foi escolhida para ser a coordenadora técnica do “Brasil: Nunca Mais” (1987). O projeto foi tocado clandestinamente entre 1979 e 1985 por Dom Evaristo Arns, pelo rabino Henry Sobel e pelo pastor James Wright. O intuito do projeto era a sistematização de processos do Superior Tribunal Militar, evidenciando assim a repressão política praticada no Brasil.

Sobre o período, que exigia discrição pelo caráter clandestino, Vanya fala de forma mais contida e menos saudosa: “O ‘Brasil Nunca Mais’ não dava alegria não, era só tristeza ver todos aqueles processos” (SANT'ANNA, entrevista concedida à autora em 28 de maio de 2012). No entanto, o período de resistência à ditadura é finalizado, na leitura da militante, com o envolvimento no projeto que “de um certo modo, foi a conclusão daquele movimento[o de anistia]”.

As entrevistas com Vanya e a forma que narra sua participação na resistência à Ditadura Militar me fazem acreditar que seu engajamento convicto foi motivado por

valores éticos cultivados constantemente em sua trajetória. Dentre eles, destaca-se sua contundente luta pela verdade e pela justiça, que se manifestou tanto a partir da defesa pública do direito dos familiares de desaparecidos e mortos políticos através do CBA como também pela arriscada tarefa de organizar e sistematizar uma prova material dos diversos crimes contra os direitos humanos cometidos no Brasil durante a Ditadura Militar.

Considerações finais

Os discursos hegemônicos sobre a Ditadura Militar no Brasil são insuficientes para abarcar a pluralidade de memórias que se desenham de forma tão viva naqueles que vivenciaram o período. Diferentemente do esperado, as lembranças de Vanya, militante que esteve intensamente engajada em um movimento de resistência à Ditadura, não são compostas somente de tristezas, frustrações e incômodos. Pelo contrário, considera os anos em que esteve envolvida com as atividades do CBA como os mais felizes de sua vida.

A luta contra a Ditadura Militar trouxe para esta militante não só um sentimento de realização, mas também, como ela enfatiza, representou um momento de retomada de atividade política, de atuação no espaço público. Neste momento, o lado da mulher e mãe, limitada à esfera privada, dá espaço a outras vidas, à atividade política com os filhos na rua “para eles não ficarem com saudade”.

A inserção em um contexto de intensa repressão e cerceamento de liberdades, não impediu que ela, assim como muitos outros e outras militantes, encontrasse espaço para os afetos e emoções, motivos para se alegrar com as conquistas e tempo para refletir e elaborar o significado destas experiências em suas vidas. Esse é o espaço encontrado de criação e de resistência. E não só à resistência no âmbito político me refiro aqui, mas a resistência cotidiana que permite transformar situações que esmagam, diminuem, tentam anular. Nestas frestas, busca e cria espaço para laços de amizade, afetos, união, conquistas e reinvenção.

Não há dúvidas de que as violações de direitos humanos cometidas pelos órgãos de repressão, bem como o desaparecimento e a morte de amigos queridos marcaram fortemente a trajetória de Vanya. A convivência com os familiares de desaparecidos políticos, a guerra da Maria Antônia, a morte de Vlado: muitos foram os relatos em que as marcas de perdas e sofrimentos apareceram de forma pujante.

Desse modo, arrisco sugerir que a felicidade, marcante em suas memórias destes anos, é em fortemente corroborada pelos afetos vibrantes tecidos por esta militante e pela possibilidade de dar continuidade ao seu engajamento político a partir de uma causa fundamental para ela, o retorno à democracia.

Para firmar-se na esfera pública de forma tão contundente como Vanya fez, é preciso reinventar-se, romper com os padrões normativos de conduta e questionar o

modelo de feminilidade vigente. Não é exagero lembrar a força dos padrões femininos legitimados amplamente pelo discurso médico-sanitarista do século XIX, de valorização do papel da mulher enquanto “guardiã do lar”, que buscavam demonstrar a “naturalidade” da designação da mulher ao espaço doméstico (RAGO, 1985, p. 75).

É evidente que muitas mudanças nesse contexto ocorreram nas últimas décadas, ocasionadas em boa parte pela ascensão do feminismo. No entanto, como busquei fazer ao longo do trabalho, não podemos deixar de observar os ecos daquele discurso misógino reverberando na sociedade, como nas primeiras organizações de mulheres na década de 1970. Nos chamados “novos movimentos sociais”, a participação de mulheres era muito superior à masculina, provavelmente pelo fato de as tradições patriarcais atribuírem às mulheres responsabilidades bem específicas, como a articulação de relações de amizade, parentesco, proximidade e cuidado com a família. (ALVAREZ, 1990, p 44).

Sintomático é também o esforço de organizações como o Movimento Feminino pela Anistia de 1975, em demonstrar que aquela não era uma luta subversiva. Havia uma grande coerência entre o papel de mãe, esposa ou filha que luta pelos familiares, mesmo que para isso fosse preciso enfrentar barreiras políticas. Assim, a sociedade aceitava essa contradição, que se firmava como legítima, já que estava relacionada mais aos valores sociais atribuídos à mulher que como um desempenho de um papel político. (DEL PORTO, 2002, p. 56).

Vanya faz questão de reafirmar suas escolhas como “um jeito de viver” político. No teatro, no movimento estudantil, na campanha pela anistia, sempre insistiu que suas lutas eram sim políticas, e mais, que a política em sua concepção estava muito além da esfera institucional, era para ela um modo de vida. Reinventou-se diversas vezes ao se engajar continuamente com o mundo, e acompanhou essa militante a preocupação em se constituir enquanto pessoa ética.

Nas duas longas entrevistas que realizamos a formação de Vanya certamente contribuiu para que seu discurso sobre o período envolva mesclas de análises de rigor sociológico que não deixam de ser permeadas, evidentemente, por suas experiências e lembranças ainda tão vivas em sua memória.

A reflexão sobre os anos da ditadura no Brasil, a partir de narrativas vivenciais, traz questionamentos sobre relações entre memória e esquecimento. No que se refere à participação feminina, essas narrativas sugerem a possibilidade de “aportar versiones diferentes de la dictadura” (SAPRIZA, 2009). Nesse sentido, refletir e escrever sobre a

trajetória destas mulheres, tão envolvidas com a resistência à Ditadura, é como lembra Rago, dar “visibilidade às narrativas femininas que ousam denunciar, refletir e testemunhar, fragmentando as histórias oficiais, abrindo brechas no tecido textual, instigando a perguntar pelo silenciado, esquecido e reprimido na definição do arquivo” (RAGO, 2009).

Bibliografia

ALVAREZ, Sonia E. **Engendering democracy in Brazil: women's movements in transition politics**. Princeton: Princeton Univ. Press, 1990.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e oposição no Brasil (1964-1984)**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 7. ed. rev. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1995

ARFUCH, Leonor. “**Mujeres que narran: trauma y memoria**”. In: In: Labrys, Estudos Feministas, nº 15-16. Brasília, Montreal, Paris. Janeiro/Dezembro, 2009.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea**. Rio de Janeiro, RJ: Editora da UERJ, 2010.

ARQUIDIOCESE de São Paulo. **Brasil: Nunca Mais**. 20ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

BRAIDOTTI, Rosi. “**Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade**”. In: Labrys, Estudos Feministas, nº 1-2, Brasília: Montreal: Paris - Julho/Dezembro, 2002.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2003.

DEL PORTO, Fabiola Brigante. **A luta pela anistia no regime militar brasileiro: a constituição da sociedade civil no país e a construção da cidadania**. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2002.

FICO, Carlos. **Alem do golpe: versões e controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar**. Rio de Janeiro, RJ; São Paulo, SP: Record, 2004.

FONTELES, Ana Rita Duarte. **Movimento Feminino pela Anistia - militância e afeto na luta política contra a ditadura militar brasileira**. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 9, Florianópolis. Anais eletrônicos Fazendo Gênero 9. Florianópolis: UFSC, 2010

FOUCAULT, Michel. **A escrita de si**. In: FOUCAULT, Michel; MOTTA, Manoel Barros da. *Ética, sexualidade, política*. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade. A vontade de saber**. 4. Ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade. O uso dos Prazeres**. 4. Ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade. O cuidado de si**. 9. Ed. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 2007b.

- FREITAS, Bruno Peres. **“Política e espaço público: um diálogo inicial com Hannah Arendt”**. In: Revista em debate. n° 7. PUC, Rio de Janeiro. 2009.
- GRECO, Heloisa Amélia. **Dimensões fundamentais da luta pela anistia**. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: UFMG: Fafich, 2003.
- HARA, Tony. **Ensaaios Sobre a singularidade**. Londrina, PR: Kan/Intermeios. 2012.
- LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet**. Tradução de Jovita Maria Gerheim Noronha, Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte, MG: Editora da UFMG, 2008.
- MAGALDI, Sábato. **Um palco brasileiro: o Arena de São Paulo**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MURGEL, Ana Carolina Arruda de Toledo. **Alice Ruiz, Alzira Espíndola, Tetê Espíndola e Ná Ozzetti: produção musical feminina na Vanguarda Paulista**. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP: IFCH, 2005.
- PERROT, Michelle. **“Práticas da memória feminina”**. In: Revista Brasileira de História, n° 18, v. 9. São Paulo, Agosto/Setembro, 1989.
- PERROT, Michelle. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. 2. ed. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1992.
- RAGO, Margareth. **Do cabare ao lar: a utopia da cidade disciplinar, Brasil : 1890-1930**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1985.
- RAGO, Margareth. **“Epistemologia feminista, gênero e história”**. In: MASCULINO, FEMININO, PLURAL. Florianópolis: Ed.Mulheres, 1998
- RAGO, Margareth. **Feminismo e subjetividade em tempos pós-modernos**. In: Costa, Claudia Lima; Schmidt, Simone Pereira. (Org.). Poéticas e Políticas Feministas. 01 ed. Florianópolis: Editora das Mulheres, 2004
- RAGO, Margareth. **“Narcisismo, sujeição e estéticas da existência”**. In: Revista Verve, n° 9. PUC, São Paulo, 2006
- RAGO, Margareth. **“Reinvenções de si no feminismo da diferença”**. In: Labrys, Estudos Feministas, n°14, Brasília, Montreal, Paris - Julho/Dezembro, 2008.
- RAGO, Margareth. **Desejo de memória**. In: Labrys, Estudos Feministas, n°15-16. Brasília, Montreal, Paris – Janeiro/Dezembro, 2009.
- RAGO, Margareth. **“A aventura de contar-se: Foucault e a Escrita de si de Ivone Gebara”**. In: Michel Foucault, sexualidade, corpo e direito. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.

RAGO, Margareth. **“Escrita de Si, parresia e feminismos”**. In: VEIGA-NETO, A.; CASTELO BRANCO, G. (orgs). Foucault, Filosofia e Política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

RAMOS, Andressa Maria. **As sensibilidades coletivas nas ações políticas: a dimensão afetiva no Movimento pela Anistia**. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC, 2008

RICOEUR, Paul. **“Memória História e esquecimento”**. In: “Haunting Memories? History in Europe after Authoritarianism”. Budapeste, 2003.

RICOEUR, Paul. **“O perdão pode curar?”**. Traduzido por José Rosa. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/paul_ricoeur_o_perdao_pode_curar.pdf. Acesso em: 04/09/2012

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007. 535 p.

RIDENTI, Marcelo Siqueira. **O fantasma da revolução brasileira**. São Paulo, SP: UNESP, 1993.

ROHDEN, Fabíola. **O corpo fazendo a diferença**. In: Mana. n°2, vol.4, pp. 127-141. 1998.

ROSA, Susel Oliveira da. **“Flávia Schilling e a escrita de si como dispositivo de resistência”**. In: Labrys, Estudos Feministas, n°15-16. Brasília, Montreal, Paris – Janeiro/Dezembro, 2009.

RUBIANO, Mariana de Mattos. **A liberdade em Hannah Arendt**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP: FFLCH, 2011.

SAPRIZA, Graciela. **“Cuerpos bajo sospecha” Un relato de la dictadura en Uruguay desde la memoria de las mujeres**. In: Labrys, Estudos Feministas, n°15-16. Brasília, Montreal, Paris – Janeiro/Dezembro, 2009.

SELLIGMAN-SILVA, Márcio. **O local do testemunho**. In: Revista Tempo e Argumento, n°1, v. 2. Florianópolis. Janeiro/Junho, 2010.

SILVA, Haike Roselane Kleber da. **A luta pela anistia**. Editora da UNESP: Arquivo Público do Estado, São Paulo, 2009.

SOUZA, Mayara de Paiva. **Desdobramentos da Anistia de 1979: a Comissão da Verdade e a história**. In: Anais do III Congresso Internacional de História da UFG/ Jataí: História e Diversidade Cultural. 2012.

SKIDMORE, Thomas E. **Brasil: de Castelo a Tancredo, 1964-1985**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1988.

SWAIN, Tânia Navarro. **“As teorias da carne: corpos sexuados, identidades nômades”**. In: Labrys, Estudos Feministas. nº 9. Brasília, Montreal, Paris. Julho/Dezembro, 2002.

SWAIN, Tânia. **“Os limites discursivos da história: imposição de sentidos”**. In: Labrys, Estudos Feministas, nº 9. Brasília, Montreal, Paris. Janeiro/Junho, 2006.

SWAIN, Tânia Navarro. **“História e Literatura: mulheres de letras, mulheres de aventura”**. In: Anais do XIV Seminário Nacional Mulher e Literatura. Brasília. 2011.

TEGA, Danielle. **Tramas da memória nos traumas da história: experiência e narrativas femininas sobre a ditadura civil-militar no Brasil**. In: Fazendo Gênero 9. Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. 2010.

TELESb, Janaína de Almeida. **Os herdeiros da memória: a luta dos familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil**. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2005.

TELESb, Janaina de Almeida. **As disputas pela interpretação da Lei de Anistia de 1979**. In: Revista Idéias. Campinas. Número 1. 2010.

TELES, Edson Luís de Almeida. **Brasil e África do Sul: os paradoxos da democracia Memória política em democracias com herança autoritária**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP. 2007.

TELES, Edson Luís de Almeida. **“Os efeitos políticos do perdão em Hannah Arendt”**. 2011. Disponível em: <http://edson-teles.blogspot.com.br/2011/10/os-efeitos-politicos-do-perdao-em.html>. Acesso em: 4/09/2012

TELLES, Norma. **“As belas e as feras”**. In: Labrys, Estudos Feministas, nº10. Brasília, Montreal, Paris – Junho/Dezembro de 2006.

TVARDOVKSAS, Luana Saturnino. **“Autobiografia nas artes visuais: Feminismos e reconfigurações da intimidade”** In: Labrys, Estudos Feministas, nº17. Brasília, Montreal, Paris – Janeiro/Junho de 2010.

TVARDOVKSAS, Luana Saturnino. **Figurações feministas na arte contemporânea: Márcia X., Fernanda Magalhães e Rosângela Rennó**. Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP: IFHC, 2008

VIEIRA, Priscila Piazzentini. **“Escrita de Si e Parrésia”**. In: Revista Aulas – Foucault e as Estéticas da Existência, nº 7. Campinas: UNICAMP. 2010.

ZERBINI, Therezinha. **Entrevista à Revista Caros Amigos**. Ano V, número 53, 2001.

