

LENDO A EXPERIÊNCIA E A MEMÓRIA DAS MUJERES LIBRES EM UM DIÁLOGO COM FOUCAULT¹

*Reading the experience and the memory of the group
Mujeres Libres in a dialogue with Foucault*

*Maria Clara Pivato Biajoli**

RESUMO

O presente artigo analisa alguns aspectos presentes em relatos de memória das ex-militantes do grupo anarco-feminista *Mujeres Libres*, que esteve ativo durante a Revolução Espanhola (1936-1939), a partir de conceitos propostos pelo filósofo Michel Foucault. Em especial, foca nas questões de cuidado de si, estética da existência e biopolítica para pensar a atuação do grupo para a libertação feminina. Aborda questões como a pedagogia libertária e a cultura anarquista para entender as propostas de construção ética de novos sujeitos libertários. Ao mesmo tempo, analisa também as contradições em relações a temas como aborto, maternidade e amor livre, que foram muito debatidos pelas militantes do *Mujeres Libres* para promover uma verdadeira igualdade entre homens e mulheres e enfrentar as resistências cotidianas presentes até mesmo dentro do movimento anarquista. Objetiva-se mostrar que a análise dessas experiências, realizada a partir dos arcabouços teóricos propostos por Foucault, pode iluminar aspectos antes esquecidos dessa rica história. Além disso, mostra que o próprio trabalho do historiador é radicalmente modificado quando formulado a partir de um diálogo com esse filósofo.

Palavras-chave: Mujeres Libres; Revolução Espanhola; anarquismo.

¹ Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

* Mestre em História Cultural e doutora em Teoria e História Literária pela UNICAMP. Pós-doutoranda na USP.

Email: mariabiajoli@gmail.com

ABSTRACT

This essay analyzes selected aspects present in narratives of memory from former members of the anarcho-feminist group *Mujeres Libres*, active during the Spanish Revolution (1936-1939), in close dialogue with some of the concepts proposed by the philosopher Michel Foucault. Particularly, it focus on his concepts of care of the self, aesthetics of existence and biopolitics to reflect on the actions taken by that group to promote freedom for women. It also discusses themes such as libertarian pedagogy and anarchist culture to understand its proposals for a new ethical construction of libertarian individuals. At the same time, it analyzes the contradictions related to matters such as abortion, maternity and free love, which were highly debated by the *Mujeres Libres*' members to promote a true equality between men and women and to face daily resistances present even among the anarchist. It aims to show that the study of this experience from the theoretical framework proposed by Foucault can illuminate different aspects usually ignored of this rich story. Besides, it also shows that the work of the historian itself is radically modified when formulated along with that philosopher's ideas.

Keywords: Mujeres Libres; Spanish Revolution; anarchism.

No início do ano de 1939, o general Francisco Franco, sob uma Espanha destruída e exausta, declarou o fim da guerra civil que durara quase três anos. O conflito, de causas complexas, entrou para a História como uma luta entre dois grupos, os nacionalistas e os republicanos, os primeiros desejosos de tirar do poder o governo de esquerda que havia sido eleito, os últimos tentando sobreviver nele. No entanto, cada lado continha uma variedade de grupos e ideias que ficaram escondidas sob aqueles dois rótulos: dentro do grupo dos nacionalistas, liderado por Franco, além dos grandes chefes militares do exército espanhol, encontravam-se unidos partidos de direita e extrema-direita, inclusive de orientação fascista, como a Falange, católicos conservadores, latifundiários e outros descontentes com o governo da época. Do outro lado, e é este lado que aqui será trabalhado, além dos republicanos, lutavam a *Esquerra Catalã*, pela autonomia de sua região, e partidos de esquerda de todo tipo - trotskistas, comunistas, socialistas - e os anarquistas, cuja força vinha do grande engajamento de operários e

camponeses à sua central sindical, a CNT (Confederación Nacional del Trabajo, criada em 1910)³.

A Guerra Civil Espanhola, como ficou oficialmente conhecida, teve seu início no dia 17 de julho de 1936, quando militares alojados no Marrocos desembarcaram na Espanha e tentaram um golpe de Estado. Foram surpreendidos, no entanto, por uma resistência do governo republicano e da população civil, que estava armada e organizada nas ruas para defender as cidades. O golpe fora derrotado - ou adiado - porém muitas áreas da Espanha caíram sob o controle falangista, e o país se viu quase que imediatamente dividido em dois. Nos anos que se seguiram, observamos uma luta muito difícil para os dois lados, de avanços e recuos constantes, porém, ao final, os ditos nacionalistas saíram vitoriosos. E, para os que estavam no lado republicano, violência, prisões, execuções, exílio.

O levante militar de 1936 acabou também por dar o empurrão que faltava para que milhares de trabalhadores se levantassem para fazer uma tão esperada revolução. Durante os três anos de conflito, e em vários pontos da Espanha, mas principalmente na região da Catalunha industrializada, local de grande adesão à CNT, práticas revolucionárias tomaram conta de todas as atividades e setores das pequenas vilas e das grandes cidades: fábricas, terras, transportes públicos, tudo foi coletivizado, passando a ser administrado pelos próprios trabalhadores. O cotidiano das pessoas simplesmente foi mudado da noite para o dia⁴.

Esse ambiente libertário e de esperanças ofereceu abertura para um outro e diferente grupo fortalecer-se, a *Agrupación Mujeres Libres* (doravante ML). Fundado, também em 1936, por mulheres anarquistas que queriam abrir espaço para a discussão dos problemas femininos, conseguiu reunir mais de 20 mil afiliadas (um número mínimo, existem historiadoras falando até em 40 mil) nos seus quase

3 Cf.: BOLLATEN, Burnett *La Guerra Civil Española – Revolución y contrarrevolución* Espanha: Alianza Editorial, 1997; SEMPRÚN-MAURA, Carlos *Revolución e contrarrevolución en Cataluña (1936-1937)* Barcelona: Tusquets Editor, 1978.

4 Confirma o interessante relato do escritor britânico George Orwell, que passou por Barcelona no fim do ano de 1936. ORWELL, George *Lutando na Espanha & Recordando a Guerra Civil* Rio de Janeiro: Globo, 1987.

três anos de existência. Seu objetivo principal era libertar as mulheres de sua ignorância e da sua escravidão do lar através de educação, profissionalização e constituição de redes de solidariedade. Desta forma, o ML concentrou suas energias em criar escolas, creches e cursos profissionalizantes, e divulgar sua revista, também chamada *Mujeres Libres*, para alcançar o maior número de mulheres possível. Com seu trabalho, o ML ofereceu uma oportunidade para as mulheres espanholas, especialmente as operárias, modificarem a situação em que viviam, algo que não era muito fácil mesmo dentro das agrupações anarquistas. Junto com a guerra contra os fascistas, o grupo desenvolveu seu objetivo de dar impulso à conquista da liberdade feminina, ampliando um olhar político libertário para abranger as relações de gênero.

Proponho, aqui, analisar alguns aspectos da experiência das *Mujeres Libres*, tanto a partir da documentação da época quanto a partir de seus relatos de memória, utilizando os conceitos, arcabouços teóricos e questionamentos propostos por Michel Foucault. Seguindo os caminhos propostos por esse filósofo em diferentes obras, posso olhar para a experiência das *Mujeres Libres* a partir das questões do cuidado de si e da estética da existência, da resistência à biopolítica e à formação de corpos dóceis, e posso, sobretudo, questionar minha atuação como pesquisadora.

Os relatos emocionados das mulheres que lutaram na Revolução Espanhola e no ML incitam um desejo de conhecimento, mas sei que isso não é totalmente possível. Como conhecer um acontecimento que não é um, mas vários, dezenas, centenas? Existem tantas Revoluções Espanholas quanto existem pessoas que passaram por ela, livros sobre ela, documentários, fotos, memórias. Não existe uma Revolução Espanhola verdadeira, possível de ser desvendada como um objeto histórico acabado no passado, passivamente à espera de algum pesquisador(a) para descobri-la. E o trabalho do(a) historiador(a) também não é esse. Em meio a uma multiplicidade de documentos, nosso trabalho é selecionar, recortar, colar, interpretar e refletir sobre os novos discursos que estamos criando e por que os estamos criando. Dessa forma, não existe um passado puro, definitivo, existem apenas construções que nos chegam através de inúmeros fragmentos materiais do passado – fotos, artigos de jornais, diários, processos jurídicos, depoimentos, objetos cotidianos. Além

disso, em um trabalho que privilegia como fonte as memórias dessas ex-militantes, existem, além do ponto de vista delas, também eu, os livros que li, as aulas que assisti, os filmes que vi, os professores que me ajudaram e orientaram. É impossível não lembrar do que dizem Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (2000, p.11): “Escrevemos o *Anti-Édipo* a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente.”

A análise de testemunhos e autobiografias leva, primeiramente, a uma reflexão sobre o caráter construtivo da memória. Mais do que qualquer outro documento utilizado pelo historiador, esses relatos podem levar-nos à armadilha da crença na verdade, pois estamos habituados a acreditar que a verdade passa pelo olhar, pela presença no momento dos acontecimentos, ou seja, pela testemunha ocular, sem mediações. Trata-se de uma tradição que pode ser encontrada já no trabalho de Heródoto, considerado “o pai da História”. Segundo Jeanne-Marie Gagnebin, a palavra grega *historiè*, que aparece nos escritos de Heródoto, não pode ser simplesmente traduzida por história pois, na época, ela remetia à palavra *histôr*, que a autora traduz por “aquele que viu, testemunhou” (GAGNEBIN, 2005, p.14). Diz ela: “o radical comum (*v*)*id* está ligado à visão (*videre*, em latim, ver), ao ver e ao saber (*oida* em grego significa eu vi e também eu sei, pois a visão acarreta o saber)” (idem). Heródoto, assim, preocupa-se em apresentar as coisas que viu, ou que ouviu falar de quem viu, pois elas serão corretas. Se ver é saber, as lembranças do que vimos não podem ser erradas.

No entanto, devemos pensar que o caráter da memória é bem diferente. Se a memória é lembrada no presente, ele tem todo o poder sobre quais experiências serão trazidas à tona e de que forma. E ainda, se considerarmos que o nosso presente não é congelado, que não somos a mesma pessoa, com as mesmas opiniões e valores do nascimento à morte, as memórias também sofrerão essas mudanças. Dessa forma, não podemos considerar as nossas lembranças como uma passagem direta e objetiva para o passado, como assim entendia Heródoto. Vale recordar as reflexões de Ecléa Bosi:

(...) lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é,

deve-se duvidar da sobrevivência do passado, ‘tal como foi’, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída por materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam a nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista. (BOSI, 1994, p.5)

Podemos afirmar então que os relatos de memórias são “documentos-monumentos”, de acordo com a expressão de Michel Foucault (1986, pp.7-8). Na história tradicional, diz ele, o documento histórico era visto como transparência, representação direta e confiável do passado (desde que assegurada a sua autenticidade), um reflexo da realidade. A sua crítica aponta para o que foi ignorado, ou seja, para a constatação de que o documento também é materialidade, também é um monumento, discurso, construído por alguém e para alguém e com objetivos concretos. Aqui, monumento não é utilizado como símbolo comemorativo, ou algo antigo e deslocado da história, mas sim entendido como uma construção carregada de significados, marcada pelo tempo. A história, segundo Foucault, ao fazer a crítica do documento-monumento, deveria se voltar para a arqueologia, para escavar todas as camadas de interpretações depositadas ali. No final, nunca encontraria a origem, a verdade do documento, mas apenas mais camadas. Por trás das máscaras, apenas mais máscaras.

Além disso, podemos considerar que um monumento é visto geralmente como lugar de memória e de exaltação do passado. Alguns documentos são também “monumento” porque as sociedades os produzem como lugar de história e de memória, lugar de uma origem-essência que as dignifica. Como diz Jacques Le Goff:

O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziu, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. (...) O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro - voluntária ou involuntariamente - determinada imagem de si próprias. (LE GOFF, 1992, p.3)

O essencial, portanto, não é mais saber se o documento é verdadeiro ou não, mas é tentar definir o que o atravessa e constitui, ou seja, o discurso, a narrativa, as representações e imagens constitutivas do texto. Como diz Foucault em *A Arqueologia do Saber*: “O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações” (FOUCAULT, 1986, p.7). Nesse sentido, as memórias das militantes do *Mujeres Libres* também devem ser entendidas como “monumentos” que produzem outras imagens da Revolução Espanhola. Imagens construídas a partir de formações discursivas que compõem, ao mesmo tempo, a subjetividade dessas mulheres no presente e o olhar que elas dirigem às suas experiências do passado. Vamos, então, a algumas delas:

Antonia Fontanillas: Eu me chamo Antonia Fontanillas Borrás. Nasci em Barcelona, em 29 de maio de 1917. Tinha oito anos [quando a família foi para o México] e ainda não tinha colocado meus pés numa escola. Cheguei do México em Barcelona em 1934. Meu pai era anarquista, mas não sei como, nunca perguntei a ele, como se fez anarquista. ... Talvez meu avô, Pablo Fontanillas, ele era muito inquieto e tinha ideias... Toda a família emigrou para a América. Quando regressaram para a Espanha, para Barcelona, o que me disse meu pai é que conheceu minha mãe através de Teresa Claramunt. Não sei o momento em que meu pai se inclina pelas

ideias, sei que quando se uniu com minha mãe, tinha já 30 anos, e era já um homem de ideias, visto que conhecia Teresa Claramunt⁵. Meu avô materno, esse sim, que nasceu na província de Barcelona, em Igualada, é o primeiro, digamos, da família que se interessa pelas ideias. Pertenceu à regional espanhola da Primeira Internacional. Minha tia Salud, que foi a mais militante, e minha mãe, eram as que saíam para distribuir “Tierra y Libertad” que editava meu avô. Eu fui formada nas ideias pelo ambiente familiar. Por tudo o que haviam vivido meus predecessores, meus pais, avós, tudo isso. Quando emigramos para o México, fiquei no mesmo ambiente, estava entre companheiros que participaram da Revolução Mexicana, compreende? Quero dizer que de tudo ao meu redor ouvia falar [do anarquismo]. Lia “La Novela Ideal”, porque eu me formei muito através das novelas. Eu acredito na novela, para a mentalidade feminina, que estava menos formada... Quando voltamos à Espanha, quando expulsam meu pai e nós fomos repatriados, eu vinha com muita ilusão de me integrar ao movimento, nos Ateneus. Minha vinculação foi em 1936... tinha dezenove anos... quando cheguei [do México] em 1934, tinha muita ilusão, mas era muito tímida para entrar [nos Ateneus], mesmo com meu pai falando. (...) As *Mujeres Libres*... aquilo foi, para mim, uma coisa, uma experiência que só foi possível por causa da Revolução, por causa do movimento. Acredito que se não tivesse ocorrido isto, não teria existido uma organização assim, de mulheres libertárias, com esse nome. (apud BIAJOLI, 2007, pp.41-42)

Concha Perez: Bom, me chamo Concha Perez, nasci no bairro de Las Cors, em Barcelona, no ano de 1915. Dia 17 de outubro de 1915. Meu pai já era anarquista no tempo da ditadura e esteve várias vezes na prisão, então eu cresci com as ideias que ele divulgava, era muito rebelde... Se chamava Juan Perez Well, era fundidor, pertencia ao sindicato de metalurgia. Meu irmão era

5 Teresa Claramunt (1862-1931) foi uma famosa militante anarquista espanhola.

quatro anos mais velho que eu, e tínhamos as mesmas ideias, então quando se proclamou a república [1931] fomos militar no campo anarquista. Eu comecei a trabalhar aos treze anos, comecei a trabalhar com gêneros de costura, mas não passei mais que um ano trabalhando nisto, logo fui trabalhar com artes gráficas, fazíamos coisas de papelaria... Bom, então eu fui militar no sindicato de artes gráficas da CNT logo depois da República. Logo abriram ateneus, começaram dois ou três, depois foram abrindo um em cada bairro, um Ateneu Libertário. Ali havia seções de tudo... nos encontrávamos quase toda noite. Havia cultura geral, havia até esperanto, havia um grupo de teatro, uma seção de viagens... Era muito alegre. Nos ateneus havia muitas mulheres, o que não acontecia nos sindicatos. Nos sindicatos tinha pouca militância de mulheres, o que era diferente dos ateneus. Ele atraía mais as jovens, não? E tinha muitas, não tantas quanto o número de homens, mas era bastante. Participei então nos sindicatos e ateneus, e ademais em todas as lutas anarquistas, não? Tiveram várias. Em uma destas em que houve uma greve geral, me prenderam, eu, que tinha dezessete anos, e fiquei alguns meses na cadeia. Dentro dos ateneus havia também os grupos de Juventudes Libertárias, havia os grupos da FAI. Eu estava em um grupo da FAI. Eu tive um pouco de contato [com o *Mujeres Libres*], bem, eu conheci várias delas. Um dia eu fui me associar ao grupo, mas não lembro o que aconteceu que não o fiz, e como já tinha tantas coisas, entre os ateneus, os sindicatos, não me sobrava mais tempo. Bom, e tampouco foi uma coisa que me interessava muito porque, no campo anarquista, sempre temos trabalhado em prol das liberdades da mulher também, né? Ainda que a luta particular da mulher é diferente porque... bom, ainda que os homens se digam anarquistas, eles são machistas... a maioria, não? Agora, esta luta eu sempre tive com meus companheiros, por exemplo, eu fui embora da minha casa para viver sozinha quando tinha dezoito anos, quase dezenove... Bom, eu tinha um irmão e três irmãs, né? Ao meu irmão não fazia falta a liberdade porque ele a tinha. A mim me fazia falta porque me queriam cortá-la e... bem, isso não podia, né? E como havia muitas discussões, muitas

brigas, então fui viver sozinha. Bom, fui viver com uns companheiros. A ideia era formar uma grande coletividade onde pudéssemos viver todos juntos, com um centro de educação... viveríamos em regime de coletividade. E me entusiasmava aquilo! Isto sempre me entusiasmou mas não consegui viver assim, porém era meu sonho. Sou sócia do ateneu aqui. No ano passado me nomearam “Beso de Honra” do Ano, por causa do trabalho, segundo eles, que eu fiz sobre os ateneus, porque estou sempre falando dos Ateneus Libertários. ¡Hombre! Eu... para mim, os anos mais felizes da minha vida foram os que eu passei nos ateneus. (apud BIAJOLI, 2007, pp.42-44.)

Lola Benavent: Me chamo... meu nome é Lola, Lola Benavent. Eu nasci em um povoado perto daqui [Valência] que se chama Alginet. Em 1923, um 26 de agosto. Portanto tenho oitenta e um anos cumpridos. Ali no povoado havia um colégio, mas era de freiras e não havia outra coisa. Eu era um pouco rebelde, não era uma menininha muito boa. E uma freira me esmagou a mão e me quebrou os dedinhos... Meu pai ficou furioso. Porque meu pai, nós fomos sempre anticlericais. Daí havia chegado ao povoado um homem, um professor racionalista, que deu um aspecto e uma vida ao povoado inusitados. Porque ali as crianças iam para o campo com os pais, ninguém ia para a escola porque tinha que ajudar os pais. E esse homem... é como se abrisse uma luz... passou a acolher esses meninos. E meu pai me levou a esse homem. Eu era muito pequenininha para ele me acolher, mas meu pai lhe pediu por favor... aquele homem me impactou para toda a minha vida. A escola era um lugar triste, escuro... e ele nos levava para aprender nos campos.... Imagine, nos campos! Se eu me recordo dos rios da Espanha, é porque ele nos ensinava, me ensinou uma espécie de versinho: Muchos y abundantes rios/ cruzam el hispano suelo/ llevándonos jugo y vida/ como las venas al cuerpo. Depois também nos dava ginástica: El aire libre/ es mi elemento/ y lo respiro/ com fruición./ Abro los brazos/ los alzo luego/ y repito muchas veces/ la mismita operación. Fomos para a

França em 1929, porque meu pai era republicano, e tive a sorte de encontrar lá uma educação muito laica. Mas logo voltamos em 1931, na República. Eu queria ser artista, queria dançar, queria essas coisas. E a guerra me destroçou. E depois o que mais me destroçou, que nunca esquecerei, e para mim foi o maior trauma da minha vida, foi que me cortaram a chance de continuar estudando [na escola]. E eu não estudei mais! Eu sou autodidata. Esse foi meu princípio! Os [milicianos] feridos vinham repousar no nosso povoado até que pudessem retornar à frente de batalha. Cederam para eles um quartinho, e esses rapazes davam aulas. Eles davam aulas e falavam com você. Antes eu sabia o republicanismo que levava no sangue, eu não queria ir na Igreja, eu era como meu pai. Mas o ideal puro, eu aprendi com eles. (apud BIAJOLI, 2007, p.44-45)

Pepita Carpeña: “Chamaram-me de Josefa Carpeña-Amat, mas desde sempre me apelidaram de Pepita. Nasci no dia 19 de dezembro de 1919 em Barcelona, mas fui registrada como nascida no dia 28. Só descobri isso bem mais tarde, quando precisei dos meus papéis de identidade, porque minha família sempre festejou meu aniversário no dia 19. Nos períodos de crise econômica, as lembranças dos meus pais mudam. Meu pai me falava dos sindicatos, ele tinha sítio marcado pelos homens da CNT, a organização operária anarco-sindicalista. Ele me contava também da sua vida na cidade, o trabalho no campo, a miséria dos agricultores. Ele dizia: ‘os políticos são os ladrões, eles nunca se importam com os trabalhadores, com o povo, somente com encher seus bolsos.’ Eu tinha onze anos e meio e percebia a situação crítica em que nós vivíamos. A miséria fazia com que nós fôssemos mais velhos mentalmente do que a nossa idade, a vida dura nos fortalecia o caráter. Sem dizer nada em casa, sozinha, foi procurar trabalho para ajudar. As crianças da minha época não eram controladas como as de hoje. Nós saíamos de casa para ir à escola e ninguém sabia se nós tínhamos ido ou não. Eu fui trabalhar assim. No final da semana, chegando em casa, eu dei o salário para minha mãe. Ela ficou surpresa e

disse: ‘de onde saiu esse dinheiro?’ (...) ‘Não se espante mamãe, esse é o meu pagamento, estou trabalhando.’ Inútil descrever a emoção da minha mãe. Estupefata, ele começou a chorar. ‘Minha filha, se você quer trabalhar, vamos escolher uma boa profissão que sirva para o resto da sua vida.’ Vocês podem constatar que ela se preocupava mais com o meu futuro do que com o dinheiro. Ela sempre foi desinteressada, toda sua vida, nunca ganhou nada para si. Ajudava todo mundo, mesmo se não tinha quase nada, sempre dividia. Eu comecei a militar em 1934, tinha 14 anos [no sindicato da metalurgia]. Eu não sabia ainda que os sindicatos tinham vários ramos, eu assistia as assembleias sem compreender muito, mas amava aquele ambiente de luta. Um dia, um velho militante me perguntou onde eu trabalhava. Eu disse que era costureira, e ele me disse: ‘O que faz aqui? Você pode militar no seu setor, que é o têxtil e de vestimentas’. Então eu fui militar no meu sindicato. Daí começaram os problemas em casa com meus pais. Pela educação sexista e retrógrada da época, isso se compreende. (...) Muito ocupada pelas minhas responsabilidades sindicais, chegava em casa cada vez mais tarde. O que não era comum para as jovens. Meu pai me proibiu de voltar tarde assim e a luta começou. Eu me rebelei, porque afirmei para ele que não fazia nada de repreensível. Eu lhe disse que estava num sindicato, mas de nada adiantou. Uma vez a briga foi tão violenta que ele chegou a me ameaçar. Não me bateu, mas chegou perto. Eu lhe fiz uma proposta: ‘venha me buscar no trabalho, me acompanhe e você saberá porque eu chego tão tarde em casa.’ Combinamos para o dia seguinte, ele veio me encontrar no trabalho e juntos nós fomos no sindicato, onde todos me esperavam. Havia muitas pessoas e eu fui fazer meu trabalho habitual com as contribuições, esqueci completamente meu pai. (...) subitamente me lembrei da sua presença e fui procurá-lo. Cansado de esperar, ele partiu sem dizer nada. Depois desse dia, nunca mais me proibiu nada. No dia 19 de julho de 1936, Pedro [namorado] veio me procurar em casa e nós estávamos prontos quando os militares se levantaram contra a república. (...) Eu não era violenta, as armas até hoje me dão horror. Fiquei ao lado de uma

enfermaria, ajudava a cuidar dos companheiros feridos. Quarenta e oito horas depois, Barcelona foi liberada. Isto eu vi pessoalmente. A economia voltou a andar logo em seguida com os homens da CNT. No início, em coletividades, coletividades de todos os ramos industriais, coletividades agrícolas do Levante, Aragão e Catalunha, que funcionaram perfeitamente. Nós realizamos a utopia; ela é possível e ninguém poderá nos contradizer. Quando eu estava nas Juventudes Libertárias da metalurgia, as companheiras do *Mujeres Libres* vieram me procurar. Esse movimento foi criado por mulheres cenetistas e anarquistas em abril de 1936, apenas três meses antes do começo da revolução. Elas pensavam que esse movimento especificamente feminino era necessário porque os problemas da emancipação feminina não eram resolvidos, mesmo dentro dos nossos próprios meios. (...) Eu tinha na época a opinião de quase toda a maioria. Que era de lutar juntos homens e mulheres pela emancipação de todo o gênero humano. O raciocínio era sensato, mas a prática deu razão àquelas companheiras. (...) Depois da minha adesão ao grupo que percebi a necessidade de sua existência. A teoria é uma coisa, a prática é outra. Na Espanha, machista por tradição, era mais do que necessário.” (apud BIAJOLI, 2007, p.45-48)

As experiências relatadas acima abrem pelo menos duas questões importantes. A primeira, a respeito da pedagogia libertária e o “formar-se anarquista” dessas militantes; a segunda, sobre a suas experiências como mulheres no movimento anarquista e as contradições que elas observaram em relação às diferenças de gênero ali e que as levaram à filiação ao *Mujeres Libres*.

A pedagogia anarquista esteve, a partir de 1901, fortemente marcada pelas ideias de Francisco Ferrer y Guardia. Este pensador espanhol fora condenado à morte e executado no ano de 1909, acusado de ser o planejador das revoltas que ocorreram na chamada

“Semana Trágica”⁶ em Barcelona. Sua pedagogia, porém, sobreviveu à sua morte e tornou-se uma grande referência para o movimento anarquista em geral. Para este pedagogo libertário, a educação era importante não só pela formação dos jovens e crianças como pelo seu caráter revolucionário, pois era condição prévia para qualquer mudança política e social.

Na Espanha, as chamadas “escolas racionalistas” foram fundadas pelos anarquistas dentro dos seus sindicatos e ateneus, tendo havido, no período da Segunda República e da Guerra Civil, uma explosão do número desses centros de educação. Vários anarquistas espanhóis das gerações de 1910 e 1920 foram formados nessas escolas. Segundo Javier Navarro, os testemunhos de ex-militantes que frequentaram esses locais de estudo descrevem-nos como lúdicos, felizes, marcantes, em oposição ao “inferno” da autoridade dentro das escolas estaduais e religiosas, extremamente conservadoras. E mais do que os conteúdos, essas pessoas lembram os valores morais difundidos nelas (NAVARRO, 2004). Estas escolas, ainda segundo Navarro, eram caracterizadas por aulas ativas, em que o interesse dos alunos guiava os estudos, não existiam castigos e nem prêmios que incentivassem a competitividade, e havia uma verdadeira paixão pelas excursões aos campos e as lições ao ar livre⁷. Como define a frase de Ferrer y Guardia, “A melhor escola é a sombra de uma árvore” (apud NAVARRO, 2004, p.18). A alegria com que Lola Benavent relembra suas idas aos campos com o novo professor racionalista da pequena vila é significativa, por mais edulcorada que seja, bem como a oposição que ela constrói entre esse professor e a freira da escola religiosa que lhe quebrou os dedos da mão como punição.

Havia também, dentro do movimento anarquista, uma tradição de constituição de grupos de leituras em voz alta para os

6 A “Semana Trágica” de Barcelona ocorreu em julho de 1909 quando o Exército espanhol, ao convocar reservistas para enviar tropas ao Marrocos, provocou a revolta de muitos trabalhadores, que iniciaram uma greve geral. O que começou com uma recusa transformou-se rapidamente em uma revolta muito maior por parte dos operários, especialmente anarquistas, contra a situação de exploração que viviam. O governo reprimiu violentamente esse movimento, com cerca de 5 mil prisões e algumas penas de morte, entre elas a de Ferrer, que foi preso mesmo sem ter tido qualquer participação no evento. Cf.: MONÉS, Jordi, SOLÀ, Pere e LÁZARO, Luis Miguel *Ferrer Guardia y la pedagogia libertaria: elementos para un debate* Barcelona: Icaria Editorial, 1980.

7 O diretor José Luis Cuerda produziu uma bela visão dessa educação libertária no filme *A Língua das Mariposas* (Espanha, 1999).

companheiros analfabetos, assim como um enorme esforço para criar bibliotecas públicas e para publicar diversas obras consideradas importantes a baixo custo para que os operários pudessem comprá-las. Novamente segundo Javier Navarro, numerosos estudos destacam a importância que os anarquistas davam à educação, essencial para seu projeto de liberdade (2004, p.18). Trata-se, obviamente, de uma experiência comum aos anarquistas em vários países. Luce Fabbri, famosa pensadora libertária italiana, lembra de uma biblioteca popular noturna aberta em Bolonha por seu pai. O município pagava os livros e o aluguel do prédio, e a pequena biblioteca abria a partir das 21h para os operários que não podiam buscar livros em outras instituições de dia. Muitos frequentavam o local, mesmo cansados após as jornadas de trabalho (RAGO, 2001, p.220). Como afirma Margareth Rago, era também um espaço de sociabilidades, de construção de redes de amizade e camaradagem. Como se lembra Fabbri, citada por Rago:

Todos os operários da localidade chegavam e pegavam livros, discutiam, falavam do que tinham lido, perguntavam a meu pai; alguns pediam conselho ao meu pai sobre as leituras... As conversas giravam muito em torno dos livros, ‘gostei’, ‘não entendi nada’... Então, meu pai sugeria ler este que era mais fácil, fazia um pouco um trabalho de ensino. Quando havia interesse por um determinado tema, ele comprava mais livros, podia ser de sociologia e história, era o que mais interessava às pessoas. Outros queriam romances, ele indicava autores e depois discutiam quando devolviam os livros; às vezes, saíam discussões, intervinham outros, ‘eu gostei’, ‘eu não’, ‘por que gostou?’. (FABBRI apud RAGO, 2001, p.220)

Além dos livros, os periódicos anarquistas tinham uma enorme importância na formação dos militantes e, entre as mulheres, as chamadas “Novelas”, pequenas histórias com lições morais anarquistas, eram muito difundidas, como lembra Antonia Fontanillas em seu depoimento. Uma das mais influentes, *La Revista Blanca*, era editada pela militante Soledad Gustavo e seu marido, Federico Urales.

Nascida na mesma geração de importantes militantes feministas e anarquistas como Teresa Claramunt, Soledad Gustavo, pseudônimo de Teresa Mañé, também foi uma militante anarquista de destaque e apareceu frequentemente na imprensa com seus textos políticos. Por causa da repressão e perseguição do governo contra os anarquistas, principalmente após o processo de Montjuich (1896), Teresa e seu marido Federico Urales se exilaram em Londres em 1897 (IÑIGUEZ, 2001, pp.369-370). No entanto, logo regressaram para a Espanha e instalaram-se em Madri, onde criaram e editaram juntos *La Revista Blanca*, bem como outros títulos, a saber, *Estudios e Generacion Consciente*, nos quais Soledad Gustavo escrevia frequentemente. Antonia Fontanillas menciona especificamente *La Novela Ideal*, o suplemento literário de *La Revista Blanca*, que contava com a participação de Federica Montseny a partir de 1923.

As novelas que Montseny escrevia apresentavam, na sua maioria, uma temática feminista em que mulheres sofriam pelos prejuízos morais advindos da religião católica e de sua submissão. Por exemplo, o conto “Las Santas” (*La Novela Ideal* nº5, 1925) narra os esforços de duas mães solteiras para trabalharem em uma sociedade que as julgava pecadoras. O texto se preocupa em mostrar como essas mães suportaram e venceram as adversidades através de seus esforços, educação e principalmente pela solidariedade entre elas mesmas. Ainda que hoje possamos criticar estas novelas como ingênuas ou demasiado românticas, elas tinham um caráter de denúncia muito forte, principalmente de questões de gênero, e eram muito importantes, como já foi dito, na formação das jovens do meio operário naquela época. A maioria dos trabalhadores, em especial as mulheres, não tinha oportunidades de receber alguma educação além do básico e essas revistas eram, às vezes, a única forma de entrarem em contato com os valores anarquistas.

Ainda dentro da questão da educação anarquista, não podemos nos esquecer dos ateneus libertários, que também constituíam grandes oportunidades de formação para as mulheres, e dos quais Concha Perez se lembra com tanto carinho. Afinal, como ela diz, foram os dias mais felizes de sua vida. Tratava-se de centros de cultura anarquistas voltados para jovens, nos quais eram oferecidos diversos cursos: alfabetização para adultos, cultura geral para complementar a formação dos jovens que tiveram que sair da escola

muito cedo para trabalhar, aulas de línguas, em especial o esperanto, que atraía muitos interessados, e cursos técnicos/profissionalizantes. Os ateneus, no entanto, eram mais do que escolas. Outros tipos de atividades culturais também eram promovidas, em especial as artísticas como teatro e música. Além disso, também eram organizadas frequentes excursões para o campo ou para outras cidades para a criação de redes de sociabilidade entre os jovens.

Por causa dessas características, os ateneus conseguiam atrair muitos mais jovens do que os sindicatos. Para muitos, era a porta de entrada para o movimento operário e para a vida de militante. Por isso, tanto os ateneus quanto as escolas racionalistas eram mantidos ou contavam com a ajuda dos sindicatos locais. Contudo, é importante notar que a formação dos indivíduos nesses centros educacionais não se restringia aos conteúdos intelectuais, mas sim passava, necessariamente, por uma formação ética, através da qual esses jovens deveriam apresentar um comportamento na vida diária coerente com os valores libertários.⁸ Para Christian Ferrer, por esta exigência de uma coerência, o anarquismo nunca foi um projeto utópico para o futuro, mas sim uma forma de existência no presente. Fazendo um balanço sobre a experiência anarquista, ele afirma:

Para eles [os anarquistas], a liberdade era uma experiência vivida, resultado da coerência necessária entre meios e fins, e não um efeito de declamação, uma promessa para um 'depois do estado'. De maneira que, para efeitos práticos, o anarquismo não constitui uma forma de pensar a sociedade de dominação, mas uma forma de existência contra a dominação. Na ideia de liberdade do anarquismo não havia unicamente um ideal, mas também um objetivo que reclamava por diferentes práticas éticas, ou seja, de correias de transmissão entre a atualidade da pessoa e a radicalização do porvir anunciado. (FERRER, 2004 pp.161-162)

⁸ Cf.: GALLO, Silvio *Pedagogia do Risco – experiências anarquistas em educação* Campinas: Papirus, 1995.

Ferrer mostra um aspecto muito importante, portanto, dentro do movimento anarquista, a coerência entre a teoria e a prática, a necessidade de os libertários, diariamente, efetuarem uma (re)construção ética de si. Essa reconstrução do indivíduo, da sua subjetividade, se daria por novos “cuidados de si”, ou “artes da existência”. Aqui temos outra instância em que Michel Foucault nos ajuda a pensar a experiência da Revolução Espanhola e das *Mujeres Libres*. Esses conceitos foram apresentados nos três volumes da *História da Sexualidade*, na qual o filósofo realiza uma vasta indagação sobre o surgimento e consolidação dos modos de sujeição do indivíduo moderno (no primeiro volume), bem como busca um contraponto nas relações de si da Antiguidade (segundo e terceiro volumes). Foucault chama a este trabalho de genealogia da “ética”, já que entende por ética o *rapport a soi* daquele mundo antigo, a relação estabelecida consigo mesmo. E para trabalhar esta relação como práticas de liberdade, cria o conceito de subjetivação a partir das “artes da existência”:

Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (FOUCAULT, 1984, p.15)

Para Foucault, as regras que regem a sociedade moderna são normativas e universalizantes, pois estão muito preocupadas em ditar o que é certo e o que é errado, o que é lícito e ilícito, o que é bom e o que é mau para todos e todas, independente das diferenças individuais. Já na Grécia Antiga, analisada por ele, as regras – que não eram normas autoritariamente impostas ao indivíduo, mas prescrições como conselhos e sugestões – não proibiam os comportamentos, apenas apontavam para as consequências dos atos através de um problema-chave: eles seriam capazes de produzir uma vida bela ou não? Abriam, assim, espaço para as práticas da liberdade

através das quais cada indivíduo deveria elaborar as próprias relações com essas consequências, se boas ou se más. Foucault define essa moral como prescritiva, já que preocupada mais com a constituição individual de uma estética de si do que com a normatização das práticas. Além disso, os modos como os sujeitos se relacionam com essas regras também é ignorado na sociedade moderna. É nessa relação que, segundo o filósofo, o indivíduo se constitui como sujeito moral, o que significa uma constituição

na qual o indivíduo circunscribe a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. (idem, p.28)

Assim, Foucault diferencia ética e moral na constituição de si dos indivíduos: ética seria o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo “e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações” (FOUCAULT apud DREYFUS e RABINOW, 1995, p.263), e a moral seria o código, as normas instituídas, bem como o comportamento efetivo das pessoas. Segundo Gilles Deleuze, refletindo sobre essas problematizações foucaultianas, a diferença seria que:

a moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentos (é certo, é errado...); a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica.” (DELEUZE, 1996, p. 125)

Ao contrário da constituição de si elaborada na era cristã, em que o sujeito deveria anular-se em nome de um paraíso futuro, ou no tempo contemporâneo, em que devemos buscar sozinhos uma suposta essência existente dentro de nós mesmos, a relação de si da Antiguidade era um eterno conhecer-se e construir-se na relação com o outro. Como afirma o filósofo Frédéric Gros, isso significa

dizer que a ‘subjetividade’ (...) não remete evidentemente nem a uma substância nem a uma determinação transcendental, mas a uma reflexividade que se poderia chamar de prática: uma maneira de se relacionar consigo mesmo para se construir, para se elaborar. (...) A história que Foucault quer descrever em 1982 é a das técnicas de ajuste da relação de si para consigo: história que leva em conta os exercícios pelos quais eu me constituo como sujeito, a história das técnicas de subjetivação, história do olhar a partir do qual eu me constituo para mim mesmo como sujeito. (GROS, 2006, p.128)

O conceito de cuidados de si que Foucault cria para pensar a experiência subjetiva e política dos antigos gregos joga nova luz às formas que os anarquistas utilizaram para tornar suas vidas “belas”, ou seja, coerentes com sua ética. Trata-se de uma reflexão realizada por muitos intelectuais, que acreditam encontrar, nos libertários, exercícios de construção de si muito interessantes. Segundo Edson Passetti, “os anarquistas foram decisivos fazendo vibrar suas vidas, muitas vezes quase contra todos, para expressar suas possibilidades de existência” (PASSETTI, 2003, p.12). O próprio Foucault, em uma de suas aulas no *Collège de France*, mencionou o anarquismo como fazendo parte de um grupo de tentativas, ao longo do século XIX, de “reconstituir uma ética e uma estética do eu” (FOUCAULT, 2004, p.305). As lembranças das militantes citadas acima nos mostram como essa busca por uma nova vida se dava em diversos aspectos do cotidiano, como os já citados ateneus e escolas libertárias, a construção de redes de apoio e solidariedade nos sindicatos e outras agrupações, e a opção de Concha Perez por viver em uma coletividade com companheiros.

Contudo, nesses mesmos relatos também percebemos que nem mesmo o movimento anarquista estava livre de contradições, e o que motivou essas quatro militantes a se unirem ao grupo *Mujeres Libres* foi a percepção das desigualdades de gênero em seu dia a dia. A explicação de Pepita Carpeña é muito esclarecedora: mesmo defendendo a ideia de que homens e mulheres deveriam lutar juntos pela emancipação coletiva, foi forçada a reconhecer a razão das fundadoras do ML porque, em suas palavras, “a teoria é uma coisa, a prática é outra” e havia uma forte tradição machista mesmo dentre os libertários. Dessa forma, podemos perceber as propostas e atividades do ML também como uma busca por um cuidado de si, por uma reconstrução ética das mulheres, para se libertarem das amarras da figura tradicional de mãe-esposa, e também para lutarem, juntas, para que a crítica às práticas machistas também chegassem aos seus companheiros. Como afirma Margareth Rago, “a mudança que essas ativistas espanholas visavam apontava não apenas para a conquista da igualdade em relação aos homens, mas sobretudo para a criação de novos estilos de vida, fundados em uma ética libertária” (RAGO, 2006, p.167).

Dentre as muitas preocupações do grupo, a discussão a respeito do amor livre, da prostituição e da maternidade são particularmente interessantes. Aqui, Foucault nos ajuda novamente se considerarmos que essas três questões estão relacionadas com uma produção de corpos dóceis femininos e até mesmo com a gerência do Estado sobre a vida, a biopolítica. As mulheres do ML tinham uma percepção muito clara de que o poder que deveria ser destruído pela revolução não era apenas vertical, o de classe, e de que a sociedade patriarcal efetuava um controle político horizontal de seus corpos. A questão do aborto, legalizado por Federica Montseny quando Ministra da Saúde em 1937, é um importante exemplo desse embate político pelo corpo feminino. A militante Sara Berenguer, em sua autobiografia *Entre el sol y la tormenta: treinta y dos meses de guerra (1936-1939)*, de 1988, relata o desespero de sua mãe ao descobrir que estava grávida apenas alguns dias depois de seu pai ser morto na frente de batalha, em novembro de 1936, e sua atitude drástica de provocar um aborto em casa:

[Minha mãe] não tinha me dito nada. Faltava a confiança entre mãe e filha para essas intimidades. Ela fazia parte ainda de uma geração em que tudo era tabu. Ante tal situação, bem determinada, tentou abortar por diferentes procedimentos menos ortodoxos. Como a compreendi quando descobri! O caso é que uma noite ouvi minha mãe gritando de dor. (...) Chamaram de imediato um médico que, afortunadamente, não tardou a chegar. Pelo o que eu ouvia, minha mãe havia expulsado o feto, porém não a placenta. Estava a ponto de morrer dada a infecção que havia se apoderado de seu corpo. Sem poder recorrer a ninguém em seu estado, tinha decidido por si mesma se livrar daquela gravidez. (...) Naquela época, muitas mulheres, para evitar gravidezes indesejadas, recorriam a métodos caseiros e sem condições de higiene, o que acabava em morte. Assim deveria ter feito minha mãe, com algum produto que lhe arrancou as entranhas e a infectou toda. Só não morreu por uma casualidade. (BERENGUER, 1988, p.62)

A relativa baixa procura pelo procedimento de aborto em hospitais após a legalização indicava claramente que a educação sexual, acompanhada do questionamento dos valores burgueses-cristãos, era essencial para a libertação da mulher da maternidade compulsória, para que elas pudessem escolher quando e se queriam ser mães. O ML criticava a ideia de que a essência feminina estaria localizada no útero e que, por isso, só a maternidade poderia fazer uma mulher verdadeira. Por consequência, criticava também a concepção de que seria natural e desejado a toda mulher ser mãe. De acordo com Lucía Sanchez Saornil, uma das fundadoras do grupo, as mulheres tinham uma importância social independente das suas capacidades de gerarem filhos. A procriação seria só mais uma função e, infelizmente, em sua sociedade de então, essa função estava engolindo o indivíduo.

O grupo *Mujeres Libres* lutava também pela inclusão das mães no meio operário das fábricas e sindicatos, pela sua conscientização da luta política e libertação da alienação produzida pela experiência restrita à vida doméstica. As chamadas “Casas de

Maternidade”, fundadas com o seu apoio, as aulas de puericultura e as creches foram medidas práticas para divulgar os princípios de uma maternidade consciente, ou seja, a ideia de que as mulheres não eram obrigadas a serem mães, e para ajudar as que já tinham filhos a entrar no mundo do trabalho.

Tratava-se de um trabalho que buscava mudar a concepção de maternidade vigente. Esta palavra, aliás, em certo momento estava tão ligada àquele conceito de mãe serva do filho, que se anula por ele, que o ML propôs, em um artigo no número 12 da sua revista, um outro termo: **maternalidade**. É interessante essa percepção do grupo de que as palavras também não eram inócuas e carregavam em si um peso de definição e julgamento que era impossível, até certo ponto, ressignificar. Como diz Eni Orlandi “(...) uma palavra, uma expressão se constitui pela sua inserção em uma formação discursiva e não outra, ela não terá um sentido que lhe seria próprio, vinculado a sua literalidade, mas o sentido da sua inscrição na formação discursiva” (ORLANDI, 2006, p.17). Daí a necessidade, então, de um novo substantivo que seja adequado ao novo momento revolucionário que aquelas militantes estavam vivendo. Por maternalidade, elas entendiam a opção pela maternidade, isto é, a mãe que escolhe ter um filho, que sabe de todas as suas necessidades, que está feliz por tê-lo, mas não é feliz somente por tê-lo, que não faz dele sua identidade, e que luta pela revolução social para mudar o mundo que ele vai ter. Como diz Luisa Berganzo em artigo publicado na revista *Mujeres Libres* n°2:

A maternidade consciente (...) não compreende somente a vontade decidida de procriar, nem o logro de uma criança engendrada e nascida em boas condições, mas sim a que se projeta depois sobre a vida dessa criança preparando-a para quando tiver que sentir sua responsabilidade de procriador. (BERGANZO, 1936, p.6)

A defesa do amor livre, do aborto e da maternalidade incluía também uma severa crítica ao matrimônio monogâmico. Entendido como um contrato desnecessário para a regulação das

relações, o casamento era também encarado como a manifestação do sentimento de posse e propriedade privada, na maioria das vezes do marido pela mulher, e que degradava a alma e o amor. A seguinte passagem de um artigo de 1936, produzido pela médica Dra. Amparo Poch y Gáscon, outra fundadora do ML, mostra-nos essa preocupação em relação ao casamento:

Do gesto amoroso se fez um minucioso código, morto e frio; do mais grato e ardente presente, uma relação de compra-e-venda em parcelas, com seus contratos e regras, e a um preço muito mais elevado, porque além do dinheiro, que conta para muito pouco, compromete-se o Coração e a Liberdade, que são tudo para o Amor. (POCH Y GASCÓN, 1936, p.12)

Com a revolução, que era construída desde julho de 1936, pensou-se que a prática dos casamentos, tanto na Igreja como no Civil, seriam abolidas, que os operários adotariam a união livre agora que não estavam mais forçados à moral burguesa. Surpreendentemente, criticava Lucía Sanchez Saornil, os operários continuavam se casando, agora dentro dos sindicatos! Eram os chamados “casamentos à libertária”. A revista *Mujeres Libres* nº7 publicou o anúncio de Lucía de uma “Fábrica de bodas em série” de forma a fazer, de maneira satírica, uma crítica profunda a essa prática, segundo elas, sem sentido:

A camarada Revolução nos falou de seu grande desconsolo. As pessoas continuam a se casar... A camarada Revolução acreditava que o espírito e a moral das pessoas se havia asseado um pouco, mas se deu conta de que o espírito e a moral das pessoas não são suscetíveis ao asseamento. As pessoas continuam a se casar... Ante a pavorosa realidade, queremos higienizar suas inevitáveis consequências. Os homens seguem amando as modalidades de opressão. Ao menos veremos se podemos dourar as algemas... (SAORNIL, s/d, s/p.)

Trata-se de um caso específico, mas que pode exemplificar o modo como os operários ainda não haviam se libertado totalmente de algumas amarras e como ainda havia a necessidade de que outra pessoa, fora do casal, certificasse a união. Foi percebido que o matrimônio não estava baseado somente nas leis, mas que fora também absorvido por uma mentalidade que precisava ser mudada. O anarquismo tinha um longo trabalho pela frente, uma luta contra estratégias disciplinarizantes muito poderosas que iam além de uma dominação ideológica, elas produziam os corpos, os desejos, os gestos dos indivíduos incessantemente.

A permanência da moral burguesa e cristã também se faz perceber nas contradições que essas mulheres perceberam em relação à questão do amor livre. Um relato de Sara Berenguer nos ajuda a entender essa questão:

Aconteceram algumas coisas feias, claro, algumas vezes, porque as mulheres necessitavam aprender, mas os homens também. No sentido sexual. A mim, muitas vezes, claro, eu era jovem, tive propostas e me neguei. E me diziam: ‘Você não é uma mulher libertária? Você não é não’. ‘Ah’, eu digo, ‘Sim, sou uma mulher libertária, uma mulher livre. Porque não seria livre se ao que você me pede eu aceitasse porque me pede. Eu elegerei quem eu quiser, os dois de acordo. Mas se você quer uma coisa, e eu não a quero, então não sou uma mulher livre’. Às vezes, as juvenzinhas, quando lhes diziam isto... bom, queriam ser mulheres livres e aceitavam, não? E às vezes sofriam fracassos com os próprios jovens, que diziam ‘Aquela é uma qualquer’. Quero dizer que a educação, neste sentido, a educação sexual, tinha que ser dos homens e das mulheres. Os homens acreditaram que, porque éramos mulheres livres, estávamos à disposição de todo mundo. Não. A mulher tem sentimentos, e o homem também. A mulher tem necessidades, e o homem também. Tem que ser de comum acordo. Mas não porque um vem e lhe pede, porque diz ‘mulher livre’, tem que ir dormir com ele. Então, onde está a sua liberdade? Compreende?’ (BERENGUER apud RAGO e BIAJOLI, 2017, p.206)

A sexualidade das mulheres continuava a ser, então, um assunto muito delicado e cheio de contradições. Algumas mulheres, lembra Sara, sentiam-se obrigadas a aceitar relações sexuais em nome do “amor livre”, ao mesmo tempo em que alguns homens ainda viam de forma muito negativa as companheiras que tinham uma vida sexual ativa e com vários parceiros. Explica-se, dessa forma, porque muitos militantes continuavam se casando, como vimos na sátira da fábrica de bodas em série, e porque o trabalho do grupo ML, que era muito focado na promoção da liberdade da mulher em todos os sentidos, também privilegiou o debate sobre a sexualidade feminina. Amparo Poch y Gascón, no folheto intitulado “La vida sexual de la Mujer”, analisava exatamente esses valores machistas que circulavam a respeito da sexualidade feminina e seus efeitos perversos. Diz ela que a moralidade cristã inculcou nas mulheres a seguinte ideia:

Que o prazer sexual é, para elas, um pecado, e que as carícias da carne devem limitar-se ao estritamente necessário para os fins da geração. Com esta ideia – falada e escrita – e a psicologia masculina que saía deformada da assídua concorrência aos prostíbulos, não é estranho que muitas mulheres casadas, com vários filhos, considerem o ato sexual como algo repugnante a que só se submetem por dever – deveres conjugais chamam a isto – e que, por seu próprio gosto, não teriam realizado nunca. Destas e de outras causas que vão de braço com elas, nasce o mito da frigidez feminina, que trataremos mais extensamente ao falar do matrimônio. (...) Agora vêm uns médicos e nos dizem, por um lado, que somos uns seres semi-desenvolvidos, intermediários entre a criança e o homem; e, por outro lado, quando temos inteligência e atuamos eficazmente na vida pública, que temos desajustadas as glândulas endócrinas e que interessamos mesmo ao patologista. Quer dizer que estamos condenadas a viver imersas num estado de imperfeição sem esperança: quando somos as mulherzinhas adoráveis, desenvolvimento incompleto, quando somos seres capazes e responsáveis, anormalidade manifesta. (GASCÓN, 1932)

Como podemos observar, o texto acima enfrenta, critica e ironiza tanto os poderes da moral católica que incidiam sobre as mulheres quanto os poderes médico-científicos, detentores então da mais “pura verdade” a respeito da essência feminina. Os discursos da religião e da medicina sobre as mulheres, assim denunciados por Amparo Poch y Gascón, podem ser entendidos, se recorrermos novamente a Foucault, como micropoderes, linhas horizontais de saber-poder que produzem corpos submissos femininos. Afinal, como argumenta André Duarte, o corpo “é a instância privilegiada de atuação dos micropoderes disciplinares, sendo pensado como o campo de batalha no qual se travam conflitos cotidianos entre as exigências da normalização disciplinar institucional e as linhas de fuga da resistência” (DUARTE, 2006, p.48). Se o corpo é local privilegiado da ação dos micropoderes, Duarte aponta também para seu potencial como campo de batalha, algo que foi percebido rapidamente pelas fundadoras do ML e suas milhares de afiliadas. O próprio nome do grupo era um símbolo dessa luta, que tomava o termo “mulher livre”, associado tradicionalmente às mulheres “sem moral”, prostitutas, etc., para ressignificá-lo, para escancarar um projeto de que a verdadeira “mulher livre” é possível.

Se o projeto anarquista de uma nova sociedade, se suas realizações práticas durante a Revolução Espanhola podem ser iluminadas pela crítica de Foucault à sociedade disciplinar, as ações promovidas pelas *Mujeres Libres*, a sua luta diária e as suas ideias de libertação feminina são ainda mais exemplares de uma resistência cotidiana aos poderes que atravessam nossos corpos, nossos valores e nossas relações. A lição deixada por essas mulheres é de que é possível escapar, é possível construir linhas de fuga para resistir, e aí reside o valor de resgatar suas experiências, pois, como disse Pepita Carpenã, elas realizaram sua utopia, e isso é muito mais do que muitos consideravam (e ainda consideram) possível.

Referências

BERENGUER, Sara *Entre el Sol y la Tormenta. Treinta y dos meses de guerra (1936-1939)* Barcelona: Seuba Ediciones, 1988.

BERGANZO, Luisa Perez “Problemas sanitarios y maternidad consciente” *Revista Mujeres Libres*, nº2, junho de 1936.

BIAJOLI, Maria Clara Pivato *Narrar Utopias Vivas. Memória e construção de si nas ‘Mujeres Libres’ da Espanha*. Dissertação de mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2007.

BOSI, Ecléa *Memória e Sociedade - Lembrança de Velhos* São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARPEÑA, Pepita *De toda la vida*. Paris: Éditions du Monde Libertaire/ Ed. Alternative Libertaire, 1998.

DELEUZE, Gilles *Conversações* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix “Introdução – Rizoma” in *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, vol.1. São Paulo: Editora 34, 2000.

DREYFUS, L. Hubert e RABINOW, Paul *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da Hermenêutica* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, André “Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault” in RAGO, M. e VEIGA-NETO, A. (orgs.) *Figuras de Foucault* Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp.45-56.

FERRER, Christian “Átomos soltos: a construção da personalidade entre os anarquistas do início do séc. XX” in *VERVE* Revista Semestral do Nu-Sol – Núcleo de Sociabilidade Libertária/ Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, nº5, maio de 2004.

FOUCAULT, Michel *História da Sexualidade 2 - O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel *A Arqueologia do saber* Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1986.

FOUCAULT, Michel *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História* Rio de Janeiro: Editora Imago, 2005.

GASCÓN, Amparo Poch y “Elogio del Amor Libre” *Revista Mujeres Libres*, nº3, julho de 1936.

GASCÓN, Amparo Poch y “*La vida sexual de la Mujer – Puberdade, Noviazgo y Matrimonio*” *Cuadernos de Cultura*, LVI, Valência, 1932.

GREENE, Patricia V. “Federica Montseny: Chronicler of an anarcho-feminist genealogy” in *Letras Peninsulares*, Outono de 1997.

GROS, Frédéric “O cuidado de si em Michel Foucault” in RAGO, M. e VEIGA-NETO, A. (orgs.) *Figuras de Foucault* Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.127-138.

LE GOFF, Jacques *História e Memória*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1992.

MONÉS, Jordi, SOLÀ, Pere e LÁZARO, Luis Miguel *Ferrer Guardia y la pedagogia libertaria: elementos para un debate* Barcelona: Icaria Editorial, 1980.

MONTSENY, Federica *Mis primeros cuarenta años* Espanha: Plaza & Janes Editores, 1987.

NAVARRO, Javier *A la Revolución por la cultura – Prácticas culturales y sociabilidad libertarias en el País Valenciano, 1931-1939* Valência: Universitat de Valência, 2004.

ORLANDI, Eni “Análise de Discurso” in LAGAZZI-RODRIGUES, Susy e ORLANDI, Eni *Discurso e Textualidade* Campinas: Pontes, 2006.

PASSETTI, Edson *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida* São Paulo: Imaginário, 2003.

POCH y GASCÓN, Amparo “La vida sexual de la Mujer – Puberdade, Noviazgo y Matrimonio” *Cuadernos de Cultura*, LVI, Valência, 1932.

RAGO, Margareth “Foucault e as artes de viver no anarco-feminismo” in RAGO, M. e VEIGA-NETO, A. (orgs.) *Figuras de Foucault* Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp.165-176.

RAGO, Margareth *Entre a História e a Liberdade: Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo* São Paulo: UNESP, 2001.

RAGO, Margareth e BIAJOLI, Maria Clara Pivato *Mujeres Libres da Espanha. Documentos da Revolução Espanhola*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2017.

SAORNIL, Lucía S. “Proyecto para la creación de una fábrica de bodas en serie” *Revista Mujeres Libres*, nº7 (sem data/sem página).

RECEBIDO EM: 25/05/2019
APROVADO EM: 05/06/2019