

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS - UNICAMP
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - I.F.C.H.
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
CONJUNTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO:

OS MOVIMENTOS LIBERTÁRIOS EM QUESTÃO:
A POLÍTICA E A CULTURA NAS MEMÓRIAS DE FERNANDO GABEIRA

Orientador: Prof. Dr. Peter Henry Fry
Autor: Cláudio Novaes Pinto Coelho

Abril de 1986.

*Este exemplar corresponde à redação final
da Tese defendida pelo Sr. Cláudio Novaes
Pinto Coelho e aprovada pela Comissão Jul-
gadora.*

Campinas, 01 de julho de 1986.

H. R. Ferreira



UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

AGRADECIMENTOS

Este trabalho só foi possível devido ao apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPQ - e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES - que forneceram bolsas de estudo durante a fase de realização dos créditos e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP - que forneceu uma bolsa de estudo para a realização da pesquisa.

Peter Fry soube ser orientador sem passar por cima da autonomia do seu orientando. Muitas das possíveis qualidades desta dissertação devem ser atribuídas a ele e à Profª Heloísa Fernandes (Sociologia - USP) que leu uma versão preliminar deste trabalho e brindou-me com preciosas observações e sugestões para o seu aperfeiçoamento. Vários foram os professores do Conjunto de Antropologia da UNICAMP que ofereceram sugestões e comentários durante a elaboração do projeto de pesquisa, a eles quero expressar o meu agradecimento, em especial à Bela Feldman Bianco, Mariza Correa e Manuela Carneiro da Cunha. A presença no Brasil da Profª Joan Dassin do Social Science Research Council (USA) - com o seu interesse pelos memorialistas dos anos da repressão - foi um importante estímulo durante os difíceis momentos da redação final deste trabalho.

As discussões com Lilia Schwarcz, Marina Cardoso, Heloísa Pontes - colegas do mestrado na UNICAMP - e Maria F. Gregori - do mestrado da USP - foram fundamentais como ponto de apoio - emocional e intelectual - para a concretização desta pesquisa. Heloísa Pontes e Maria Gregori permitiram que eu tivesse acesso a relatórios da pesquisa que desenvolvem sobre o SOS-MULHER. Edward MacRae colocou à minha disposição alguns resultados da sua pesquisa sobre o grupo Somos. A eles queria expressar o meu agradecimento. Uma menção especial deve ser feita a Júlio Simões, meu amigo desde os tempos da graduação em Ciências Sociais na USP, e igualmente colega no mestrado em Antropologia Social da UNICAMP, com quem tenho compartilhado os percalços de ser um "aprendiz de intelectual" na "geléia geral brasileira".

Meus pais, meus irmãos e Fátima "seguraram a minha barra" - certamente nada leve - durante todos estes anos de mestrado. A eles dedico este trabalho.

ÍNDICE

	Pág.
INTRODUÇÃO	6
 <u>CAPÍTULO 1</u>	
Gabeira e as "Propostas Libertárias"	19
1 - "Libertários" X "Ortodoxos": O Inimigo é o Poder	20
2 - Em Defesa da Individualidade	23
3 - Contra a Racionalidade	25
4 - A Situação dos "Movimentos Libertários"	27
5 - A Atuação de Gabeira	30
 <u>CAPÍTULO 2</u>	
As Memórias de Gabeira e a Luta Contra o Esquecimento	33
1 - A Campanha pela Anistia	34
2 - O Portador de um Saber Histórico	37
3 - As Características do Memorialismo Autocrítico	41
 <u>CAPÍTULO 3</u>	
Explicando o Passado: O Projeto dos Militantes da Luta Armada e as Mediações Entre o Singular e o Universal	44
Introdução	45
1 - As Características da Narrativa	48
2 - O Caráter "Modelar" da Narrativa	52
3 - O Papel da Autocrítica	59
4 - Cultura e Política em "O Que é Isso, Companheiro?"	63
A) Relação Entre o Pessoal e o Político	63
B) A Identidade dos Grupos Sociais	69
5 - A Problematização da "Utopia Libertária" e a Questão da Motivação	72
 <u>CAPÍTULO 4</u>	
Afirmando o Presente: A Identificação com o "Feminismo" e a Valorização da Subjetividade Individual	86
Introdução	87
1 - As Características da Narrativa	91

	Pág.
2 - "Feminino" X "Masculino"	94
3 - O Significado do Momento da Produção do Texto	96
4 - Cultura e Política em "O Crepúsculo do Macho"	98
A) A Valorização do Emocional	98
B) A Concepção dos Grupos Sociais	103
C) A Política e a Cultura são Articuladas pela Subjetivi- dade Individual	107
5 - A Memória em "O Crepúsculo do Macho" e a Tentativa de He- gemonização	118

CAPÍTULO 5

À Procura da Identidade Perdida: A Impossibilidade de Viver o Projeto "Libertário"	124
Introdução	125
1 - As Características da Narrativa	130
2 - A Ambiguidade diante do Passado	136
3 - Gabeira e os "Movimentos Libertários".....	141
4 - A Subjetivização das "Propostas Libertárias"	147
5 - O Caráter Problemático das "Propostas Libertárias"	153

CAPÍTULO 6

Gabeira Após as Memórias: O Retorno (Ecológico) do "Front da Vida".....	158
--	-----

CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
----------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	172
--------------------	-----

INTRODUÇÃO

Um dos acontecimentos mais significativos dos anos 70 no Brasil foi a ocorrência de lutas sociais que não se caracterizaram pelo conflito de classes, pois tinham como eixo a alegação da existência de situações de opressão que não se deviam diretamente à relação capital/trabalho, na medida em que seriam consequência de relações raciais e sexuais onde vigorariam discriminações que atingiriam determinados grupos sociais como os negros, as mulheres e os homossexuais.

De acordo com os pesquisadores da realidade sócio-política brasileira dos últimos anos, as lutas sociais anti-discriminação têm sido sustentadas fundamentalmente por setores sociais pertencentes às "classes médias". Estes pesquisadores têm agrupado estas lutas juntamente com as lutas das "classes populares" de reivindicação da infra-estrutura básica que permite a sobrevivência dos moradores dos centros urbanos - rede de água, de esgoto, de luz, creches, postos de saúde etc. - sob o termo "movimentos sociais".⁽¹⁾

O que justificaria a aglutinação de todas estas lutas sociais seria o seu caráter comum de movimentos que se organizaram à margem dos partidos políticos, rejeitando-os como instâncias mediadoras das suas demandas junto ao aparelho de estado.

No entanto, este trabalho não se propõe a discutir os pontos comuns entre os movimentos sociais "populares" e os de "classe média". Nossa intenção é pesquisar uma postura que se desenvolveu no interior dos movimentos de classe média e que afirmava que os objetivos destes movimentos deviam ser a defesa dos modos de vida que seriam específicos aos seus grupos sociais (mulheres, negros, homossexuais etc.) e o combate às relações de poder existentes tanto no aparelho de estado quanto na sociedade em geral.

(1) Uma visão mais detalhada sobre as características dos movimentos sociais pode ser encontrada em F.H. Cardoso (1978), Mariza Corrêa (1981), Peter Fry (1982), P. Fry & E. MacRae (1983), Tilman Evers (1982; 1983), Ruth Cardoso (1983), E. MacRae (1984), Eunice Durham (1984), Maria F. Gregori (1984) e H. Pontes (1984).

Nosso propósito é discutir a visão que os adeptos dessa postura - que optamos por qualificar como "libertária"⁽²⁾ - teriam dos "movimentos sociais de classe média"⁽³⁾. É por isto que, aqui, nos referiremos a estes movimentos - mesmo nos momentos em que estivermos apresentando um resumo da trajetória de alguns dos seus grupos - como "movimentos libertários".

Essa "postura libertária" carregava consigo uma proposta de construção de uma sociedade radicalmente diferente das existentes - inclusive das sociedades "socialistas". Ela procurava ser uma "alternativa" às concepções da esquerda,⁽⁴⁾ que predominavam entre os que pretendiam combater o regime ditatorial e promover uma transformação social. É através de um confronto entre a "postura libertária" e as concepções da esquerda que podemos reconhecer as mudanças introduzidas por esta postura nos conceitos de cultura e de política, e que são o tema dessa dissertação de mestrado.

O tipo de alteração no conceito de política provocado pela emergência dos movimentos libertários foi descrito, dentre outros, pelos antropólogos Peter Fry e Edward MacRae:

"O que marca os anos mais recentes dessas áreas ditas minoritárias (mulheres, homossexuais, negros ...), é o fato delas terem chegado a ser reconhecidas também como 'políticas', a partir de uma visão da sociedade que en-

(2) Palavra tradicionalmente usada - desde os movimentos anarquistas - para de nominar as posições políticas que colocam como objetivo central o fim das relações de poder entre os seres humanos.

(3) Ao classificarmos esses movimentos como de "classe média", estamos, apenas, acompanhando as observações dos pesquisadores, de que é este o estrato social predominante entre os militantes - inclusive os do movimento negro. Isto não significa que estes militantes pretenderiam que a "classe média" fosse a base social dos seus movimentos. Muito pelo contrário, a intenção era atrair os setores populares dos seus respectivos grupos sociais.

(4) Por "esquerda" estamos entendendo os partidos e organizações políticas que reivindicam o marxismo como fonte inspiradora das suas práticas e colocam o socialismo como o objetivo visado por elas. Aqui nos referiremos às concepções majoritárias no interior desta corrente política durante os anos 60 e 70, que foi um período de grande divergência interna e mesmo de reformulações de algumas de suas posições. Discutiremos isto mais adiante no Capítulo 1.

xerga o poder não apenas no Estado, mas também na rua, no escritório, no hospital e na cama." (1983:117)

Esses movimentos teriam posto em prática uma ampliação do conceito de política, que passou a ser aplicado não só - como pretendia a esquerda - às disputas nas esferas institucionais - partidos, parlamentos, aparelhos de estado, mas também a movimentos e acontecimentos disseminados na vida social. Foi atribuída uma ênfase específica aos aspectos ligados à vivência mais imediata das pessoas, fazendo com que o termo "politização da vida cotidiana" possa ser empregado para definir o tipo de alteração praticado pelos adeptos dos "movimentos libertários". Esta "politização do cotidiano" retirou a ênfase atribuída pela esquerda ao conflito entre as classes sociais em torno do aparelho de estado, em favor de questões que dizem respeito às relações interpessoais vividas cotidianamente - marido/mulher; médico/paciente; professor/aluno; patrão/empregado etc. - promovendo, deste modo, uma "politização do indivíduo".

O crítico literário Roberto Schwarz (1981:11), ao participar de um debate promovido pela Folha de São Paulo a respeito da "identidade cultural", definiu com clareza o tipo de mudança introduzido pelos adeptos dos movimentos sociais libertários no conceito de cultura defendido pela esquerda: a associação entre identidade cultural e identidade nacional foi substituída por uma valorização da identidade dos grupos sociais, enquanto a produção artística, até então vista como local privilegiado para a manifestação da identidade cultural, perdeu este papel em favor da experiência vivida pelos grupos sociais:

"Perguntar pela identidade cultural (nos anos 60) era perguntar pela identidade nacional como ela se transpunha na esfera da produção artística e também, mais genericamente, na esfera da produção ideológica. (...) Hoje, a reação a essa expressão identidade cultural é inteiramente outra (...) pensa-se em identidade das mulheres, identidade dos negros, identidade dos homossexuais, identidade dos operários, identidade das regiões marginaliza

das do país. Enfim, em lugar da identidade nacional, em que se pensava antes, se pensa agora, ao que parece, na identidade de grupos oprimidos. E quanto ao adjetivo cultural, que era referido à esfera artística, agora ele parece se referir ao conjunto dos significados que aparecem na experiência particular de cada um desses grupos." (R. Schwarz, 1981: 11)

A "postura libertária" mudou radicalmente o conceito de cultura defendido pela esquerda, que atribuía à dimensão do significado um papel de reflexo da realidade material e do conflito social por ela gerado. Nos anos 60 e 70 a oposição entre os interesses materiais nacionais e os do "imperialismo" era o principal conflito social, de acordo com a esquerda, que conseqüentemente privilegiava a existência de uma identidade cultural nacional, que refletiria o conflito com os "estrangeiros". Para os "libertários" a dimensão dos significados seria constitutiva das relações sociais e não um seu reflexo; não haveria uma anterioridade do material (infraestrutura) diante do cultural (superestrutura): a situação de "opressão" vivida pelos "grupos sociais libertários" seria simultaneamente material - mulheres, negros e homossexuais são inferiorizados no mercado de trabalho - e cultural - há uma desqualificação, ao nível da produção dos significados, da capacidade destes grupos sociais. Deste modo, a "proposta libertária" afirma que os grupos sociais libertários possuiriam uma identidade cultural que não é reconhecida socialmente, pois a estes grupos seriam atribuídas uma falsa identidade: os "libertários" pretendem afirmar a existência de uma nova cultura, a cultura dos "grupos sociais oprimidos".

A "proposta libertária" chegou a desenvolver "mitos de origem" - situados no ano de 1968 - ⁽⁵⁾ onde os principais traços

(5) Estamos empregando esse termo, mito, de acordo com o sentido a ele atribuído por Malinowski (1978). O conteúdo do mito não é considerado como material para uma "reconstrução histórica", mas sim como algo que exprime a posição dos atores sociais que o sustentam no presente. No caso da nossa pesquisa não nos interessa discutir se o que é dito a respeito de maio de 68 e do tropicalismo é correto ou não, em termos de uma adequação histórica, mas sim como expressão da "visão de mundo" dos adeptos das "propostas libertárias".

desta proposta se fazem presentes: a concepção do cotidiano como o local em que devem ser vividas as transformações sociais e a afirmação de uma nova cultura.

O acontecimento que é tido como a expressão mais completa do "espírito de 68" do qual os "libertários" seriam herdeiros é o movimento de maio francês. O livro Paris 1968: as barricadas do desejo (1981) da Olgária C.F. Mattos é um bom exemplo da visão "libertária". Nele podemos perceber como se enfatiza que esse movimento defendia uma "politização do cotidiano" ao mesmo tempo em que propugnava por uma "revolução cultural":

"O ano de 1968 foi a ano da Grande Recusa: recusa dos partidos oficiais, do marxismo burocratizado e do mundo venal, recusa e exigência de transformação de valores" (p. 26).

Transformação de valores que significaria:

"uma revolução integral na vida cotidiana" (p.63).

Afinal de contas, de acordo com um grafite:

"Aquele que fala de revolução sem mudar a vida cotidiana tem na boca um cadáver" (p.64).

Mas que também implicaria numa "revolução cultural":

"É importante lembrar que a rebelião estudantil toma a forma de renovação cultural". (p.19) "A revolta estudantil não se limita à contestação política, ela é portadora de uma contestação da Cultura". (p.25)

No Brasil, é o tropicalismo que é visto como a "encarnação do espírito de 68". H.B. de Hollanda e M.A. Gonçalves abordam do seguinte modo o tropicalismo:

"O problema do tropicalismo não é saber se a Revolução Brasileira deve ser Socialista-Proletária, Nacional-Popular ou Burguesa. Sua descrença é exatamente em relação à idéia de tomada de poder, a noção Marxista-Leninista que já estava dando provas na prática, de um autoritarismo e de uma burocratização nada atraentes (...). O tropicalismo começa a sugerir uma preocupação com o aqui e agora, começa a pensar a necessidade de revolucionar o corpo e o comportamento, rompendo com o tom grave e a falta de flexibilidade da prática política vigente." (H.B. de Holanda, 1980:61)

"Na opção tropicalista o foco da preocupação foi deslocado da área da Revolução Social para o eixo da rebeldia, da intervenção localizada, da política concebida enquanto problemática cotidiana, ligada à vida, ao corpo, à cultura em sentido amplo." (H.B. de Hollanda & M.A. Gonçalves, 1982: 66)

"Certas problemáticas localizadas - a família, o casamento, a roupa, o corpo, o amor etc. - passavam a ser valorizadas e em certo sentido "politizadas" pela intervenção do grupo baiano, numa tentativa de recolocar o repertório de preocupações tidas como legítimas ou prioritárias pelo pensamento de esquerda." (Idem:60)

As mudanças conceituais provocadas pelos "movimentos libertários" serão aqui discutidas tendo como parâmetro a não concretização de uma forma de mobilização e de organização que conseguisse articular os diferentes grupos sociais "libertários" num único movimento. (6)

(6) A característica de todos os movimentos sociais - não só dos "libertários" - tem sido a de serem localizados em grupos sociais específicos e serem movimentos dispersos entre si.

Esta seria a "utopia" presente nos movimentos libertários: a criação de uma forma de relacionamento entre grupos sociais onde não haveria um grupo dominante, e que seria uma prefiguração da sociedade "libertária" futura. É parte integrante desta "utopia" a intenção de que no interior de cada um dos seus grupos sociais não existiriam relações de poder, uma vez que os seus membros manteriam relações igualitárias entre si, não havendo, também, uma subordinação dos indivíduos aos grupos.

Utilizaremos essa virtualidade não concretizada para um exercício crítico das "propostas libertárias".⁽⁷⁾ Entendemos que o confronto entre as mudanças introduzidas nos conceitos de cultura e de política e a inexistência de uma articulação entre os diferentes grupos "libertários" poderá nos levar não só a uma melhor compreensão do significado destas mudanças, como também à uma discussão do próprio caráter libertário - isto é, de negação das relações de poder - das práticas destes grupos, pois permitirá que coloquemos em questão o modo como estes pretendem se relacionar: a inexistência de articulação pode significar uma incapacidade de estabelecer uma relação igualitária entre os grupos "libertários".

Peter Fry (1982:110) aponta como característica geral de todos os movimentos sociais desenvolvidos no Brasil a valorização dos direitos individuais. No caso dos "movimentos libertários" esta valorização significaria a defesa de um modelo "igualitário" de relacionamento social - para o feminismo a igualdade entre os sexos, para o movimento homossexual a igualdade entre as pessoas do mesmo sexo. Este "modelo igualitário" seria o veículo de um exercício de hegemonia dos grupos "libertários" da classe média sobre os grupos sociais das classes populares.⁽⁸⁾

(7) As possibilidades críticas abertas pelo reconhecimento de possibilidades "utópicas" inscritas no real tem sido apontadas por membros da chamada "Escola de Frankfurt". A este respeito ver Sérgio Paulo Rouanet (1980; 1983) e Fredric Jameson (1985).

(8) As "classes populares" seriam possuídores de um "modelo hierárquico", que divide os parceiros sexuais - inclusive os do mesmo sexo - em "ativos" - os que "comem" - e "passivos" - os que "dão" - e que representam respectivamente os papéis "masculino" e "feminino". (Cf. Peter Fry, 1982:90-3).

Neste trabalho estamos entendendo por hegemonia a prática que procura modificar a identidade cultural que seria específica a um determinado grupo social, fazendo com que ele passe a aderir à identidade do grupo hegemônico. Trata-se de uma ampliação da perspectiva gramsciana (ver L. Gruppi [1980] e A. Gramsci [1978]) que circunscreve, nas sociedades capitalistas, o exercício da hegemonia à luta entre as classes dominantes e as subalternas, pois o que distingue os "movimentos libertários" é a existência de uma proposta de transformação social que não tem como eixo as relações de classe, mas as relações de discriminação vividas por alguns grupos sociais.

Nesta dissertação nós pretendemos investigar, através do estudo das mudanças introduzidas nos conceitos de cultura e de política, de que modo as "propostas libertárias" de valorização do indivíduo e do "igualitarismo" estariam associadas ao exercício de uma hegemonia entre os próprios grupos "libertários", uma vez que cada grupo reivindica a condição de grupo mais "revolucionário", e, portanto, de grupo com o qual os demais deveriam se identificar.

Para realizarmos nossa investigação crítica das "propostas libertárias" nos serviremos de posturas teóricas que são próximas destas proposições mas delas se afastam em pontos decisivos. Estamos nos referindo à corrente do pensamento antropológico que atribui importância fundamental à identidade cultural dos grupos sociais mas entende que esta identidade é construída historicamente,⁽⁹⁾ e a Jean Paul Sartre que afirma a necessidade de se levar

(9) Peter Fry, Ruth Cardoso, Eunice Durhan e Gilberto Velho seriam alguns dos antropólogos que seguiriam esta orientação no Brasil. É uma postura que permite a compreensão das mudanças de orientação teórico-metodológicas pelas quais a antropologia brasileira vêm passando nas duas últimas décadas. Apenas como exemplo, e de modo bastante sintético, podemos nos referir à trajetória de um destes autores: Peter Fry. Em trabalho publicado em 1975, juntamente com Gary Howe, a respeito das distinções entre a umbanda e o pentecostalismo, Fry construía sua argumentação a partir de uma diferenciação entre a estrutura social e as representações sociais, onde estas seriam uma consequência da primeira (cf. 1975:90-91). Já em seu artigo a respeito da construção histórica da homossexualidade no Brasil, publicado em Para Inglês Ver (1982), Peter Fry afirma a importância do estudo das representações sociais se pretendermos compreender as ações sociais, pois as representações seriam dimensão constitutiva das ações, influenciando decisivamente a própria percepção que os atores possuem das suas práticas. (Cf. 1982: 89)

em consideração as relações estabelecidas no interior da vida cotidiana mas postula que estas relações não estariam separadas das características mais gerais que marcam um momento histórico: os indivíduos no seu dia-a-dia viveriam, simultaneamente, uma relação de produtor/produto frente às determinações sociais.

Essas posturas teóricas ao enfatizarem o entrelaçamento entre processos sociais singulares - atuações individuais - e particulares - produção de identidades sociais específicas - e o processo histórico mais abrangente, põem em relevo a necessidade do estabelecimento de mediações entre diferentes processos sociais se pretendermos reconhecer a especificidade de cada processo social e ao mesmo tempo compreendermos a sua posição no interior de um quadro histórico.

Ao apontarmos o caráter central da problemática da mediação nos deparamos com a necessidade de encontrarmos produtos sociais que sejam marcados pela confluência de diferentes processos sociais.

Tal é o caso do material que escolhemos como objeto da nossa investigação: as memórias escritas pelo ex-guerrilheiro Fernando Gabeira. Tanto os textos como o seu autor são pontos de confluência dos principais processos sociais que estiveram e estão associados às "propostas libertárias" e às mudanças por elas introduzidas nos conceitos de cultura e de política.

Ao voltar ao Brasil depois de 10 anos de exílio, Gabeira tornou-se uma espécie de "porta-voz" das reivindicações dos "movimentos libertários" para os veículos de comunicação, ao mesmo tempo em que concentrou em torno de si o interesse - despertado pela campanha da anistia - pelos acontecimentos da luta armada.

Os livros memorialísticos descrevem a participação de Gabeira em importantes acontecimentos da vida brasileira dos últimos anos: luta armada, exílio, retorno dos exilados ao Brasil e os próprios "movimentos libertários". Estes livros foram escritos a partir da adesão de Gabeira à perspectiva dos "movimentos libertários",

e nos permitem um acesso ao modo como os conceitos de cultura e de política foram utilizados para a explicação da sua trajetória.

Além disto, os livros de Gabeira dão margem à discussão de um aspecto fundamental da questão da hegemonia entre os grupos dos "movimentos libertários" que é como cada grupo se comporta com os que não são seus membros - como Gabeira. As memórias também têm a oferecer a oportunidade de acompanharmos a prática de um dos principais - se não o principal - divulgadores da idéia de uma forma de organização que abarque todos os grupos "libertários".

Os parâmetros do método que pretendemos seguir - que colocam a necessidade de compreensão dos laços entre diferentes processos sociais - fornecem as bases para o entendimento da presença neste trabalho de autores estritamente ligados ao referencial antropológico - como Victor Turner - ao lado de trabalhos de crítica literária - principalmente de David Arrigucci.

Através de Turner tentaremos compreender como as práticas dos guerrilheiros e dos movimentos libertários - os principais grupos sociais com os quais Gabeira teria se relacionado - aparecem nas suas memórias. O minucioso trabalho feito pelos antropólogos de investigação de todas as dimensões da vivência de um grupo social, deverá mostrar a sua fecundidade para a compreensão das mediações entre um texto e os grupos sociais cujas práticas são o seu referencial. Ao mesmo tempo em que a utilização de trabalhos vinculados à crítica literária mostra-se imprescindível, pois os vínculos com os grupos sociais aparecem em textos que foram confeccionados com base em procedimentos literários.

Há, ainda, uma característica do método que pretendemos seguir que precisa ser mencionada nesta introdução. É a que permite ver que, se o trabalho de investigação sociológica se dá em torno do reconhecimento da especificidade de cada processo social e da busca das relações com outros processos sociais, este trabalho é necessariamente um trabalho situado.

As conclusões às quais uma investigação chegar serão o resultado da especificidade do produto social escolhido como material de pesquisa - como o objeto de estudo aparece neste produto - e das mediações que o autor optar por estabelecer: não é factível que um único investigador seja capaz de estabelecer todas as mediações que estariam envolvidas com a existência de um produto social.

Isso significa que as conclusões a que chegarmos a respeito das "propostas libertárias" serão o resultado de como este objeto aparece no material da pesquisa - as memórias de Gabeira - e das mediações que estabeleceremos a partir das discussões dos conceitos de cultura e de política. Outros pesquisadores, situados em outros materiais de pesquisa, e estabelecendo outras mediações, poderão ter outras conclusões para serem contrapostas às minhas.

No Capítulo 1 deste trabalho tentaremos estabelecer as mediações entre a atuação de Gabeira e os processos sociais que fizeram com que ele desempenhasse, ao voltar ao Brasil, o papel de porta-voz dos "movimentos libertários".

No Capítulo 2 procuraremos mostrar quais foram os processos sociais que criaram o interesse em torno do que Gabeira teria a dizer sobre o passado recente da sociedade brasileira. Interesse que suas memórias procuraram satisfazer. Além disto, pretendemos apontar quais seriam as principais características de um texto memorialístico.

O Capítulo 3 é uma análise de O Que É Isso, Companheiro?, o primeiro livro de memórias escrito por Gabeira. Através dela buscaremos compreender como é que as "propostas libertárias" foram empregadas numa narrativa que tem por objeto o passado de Gabeira como militante guerrilheiro, e que foi escrita ainda no exílio.

No Capítulo 4 o que vai estar em questão é o uso dessas propostas numa narrativa - O Crepúsculo do Macho - que pretendemos tratar como foi que Gabeira durante o seu exílio rompeu com a esquer

da e se aproximou dos grupos dos movimentos libertários, e que foi escrita nos primeiros meses após o retorno de Gabeira ao Brasil.

O Capítulo 5 discutirá Entradas e Bandeiras, o último livro de memórias de Gabeira, escrito mais de um ano após a volta, onde é sua relação com os "movimentos libertários" no Brasil o foco de atenção.

No Capítulo 6 discutiremos as posições assumidas por Gabeira após a publicação das suas memórias, quando ele substituiu os "movimentos libertários" pelo movimento ecológico (ou "alternativo") como polo aglutinador de uma "Frente Anti-Capitalista".

No último Capítulo apresentaremos nossas Considerações Finais a respeito da problemática desta pesquisa.

CAPÍTULO 1

GABEIRA E AS "PROPOSTAS LIBERTÁRIAS"

1 - "LIBERTÁRIOS" X "ORTODOXOS": O INIMIGO É O PODER

Ao retornar ao Brasil em 1979, Gabeira passou a participar de um processo social que se desenvolveu durante os anos 70 - quando ele se encontrava exilado - no qual havia um conflito entre as diferentes posturas da esquerda - cada uma delas identificada com países socialistas específicos - e posturas que procuravam ser uma alternativa às suas propostas de transformação social.

É esse conflito que passaremos a apresentar, de forma sintética, mostrando, também, quais foram as principais mudanças e disputas que ocorreram no interior da própria esquerda durante as últimas décadas.

O golpe militar de 1964 e a luta armada de 1967-74 foram os principais acontecimentos que propiciaram as divisões internas da esquerda nos anos 60 e 70.

Nos anos 60, o golpe militar opôs "reformistas" (Partido Comunista Brasileiro), que defendiam uma política de frente ampla entre todos os setores em oposição aos militares - inclusive os burgueses - e que deveria utilizar os canais institucionais permitidos pelo próprio regime, aos "radicais" (militares cassados, dissidências do PCB e do Partido Trabalhista Brasileiro), que defendiam que só através da luta armada seria possível derrotar os militares e se recusavam a participar do jogo institucional.⁽¹⁾

Nos anos 70, o fracasso da luta armada levou a um reagrupamento dentro da esquerda, pois as principais organizações guerrilheiras que sobreviveram à repressão como o Partido Comunista do Brasil, o Movimento Revolucionário Oito de Outubro e a Ação Popu-

(1) A distinção "reformistas" x "radicais", que estabelecemos, é só um meio de distinguir as correntes da esquerda em função do tipo de prática conjuntural que propunham: evidentemente ela não correspondia ao que os próprios agentes pensavam a respeito de si próprios: como militantes de esquerda, todos se auto-considerariam "revolucionários".

lar Marxista-Leninista passaram a compartilhar da postura "reformista" de frente ampla anti-ditatorial. Estas organizações fizeram uma autocrítica da luta armada que não rompia com os postulados estratégicos básicos da esquerda, como a conquista do poder es tatal pelo Partido da Classe Operária, mas procurava - sob a influência de Gramsci e Althusser - ampliar o espaço reservado à problemática ideológico-cultural. A obtenção pelo Partido da hegemonia nos organismos da sociedade civil - ou na versão althusseriana, nos aparelhos ideológicos de estado - passou a ser vista co mo pré-condição para o alcance do poder. (2)

O pólo "radical" ficou a cargo de organizações de inspi ração trotskysta, que eram bastante fracas nos anos 60 - quando em sua quase totalidade manifestaram-se contrárias à luta armada - e se fortaleceram nos anos 70, defendendo uma postura de recusa à qual quer participação em canais institucionais, e atribuindo prioridade à atuação junto aos setores operários com a finalidade de criação de "sindicatos livres" e de um "Partido Operário Independente".

Mas, durante os anos 70 desenvolveu-se, também, uma pos tura que procurava se opor tanto aos "reformistas" quanto aos "radicais" - ambas posições seriam guardiãs da "ortodoxia" - colocando em questão não só a luta armada como o papel do Partido Revolucionário e o tipo de sociedade criado pelas revoluções socialistas. É esta posição que podíamos encontrar, por exemplo, no artigo "O Maoísmo é Uma Religião", publicado no jornal alternativo carioca Jornal de Debates nº 13 (24/4 - 2/5/76), (3) onde se afirmava que:

"O socialismo é a gestão direta pelos trabalhadores da economia e da sociedade, através de organismos tipo con-

(2) Para uma visão mais detalhada sobre a esquerda nas décadas de 60 e 70, ver Marco Aurélio Garcia (1979-1980) e Edgard Carone (1984).

(3) Jornal alternativo de curta existência, mas que se notabilizou por apre sen tar as primeiras discussões das "propostas libertárias".

selho-de-fábrica sem a mediação de qualquer partido que os "represente" ou dirija." (p.20)

O próprio Marx não ficaria imune à essa crítica ao "socialismo real", como podemos perceber pela tradução publicada pelo jornal Opinião de um artigo do escritor e ex-militante maoísta francês Philippe Sollers, "Marx de Ceroulas (nº 216, 24/12/76). Sollers utiliza a biografia Marx, Burgeois Allemand escrita por Françoise Levy Grasset, para culpar o "pai do socialismo científico" pelas características repressivas do "socialismo real":

"Detalhe secundário a vida de Marx? (...) Fiel à insolência de Maio de 68, Françoise Levy pensa que não, que existe aí, em germe, na vida cotidiana, nesta negação idealista da vida privada, o funcionamento ulteriormente repressivo do marxismo." (p.15)

Surge, aqui, a característica distintiva da postura libertária dentro da crítica à "ortodoxia" da esquerda, que é a proposta de se considerar política a vida cotidiana. Nesta politização do cotidiano o poder é colocado como o principal inimigo a ser combatido, como se pode perceber pelo artigo "O Santo Guerreiro contra O Dragão da Maldade. Só que não há nenhum santo em vista, e os guerreiros, esses mal sobrevivem" assinado por Andrés Stearns de Oliveira e publicado no jornal estudantil O Averso (vinculado ao DCE-Livre da USP) nº 3, inverno de 1977:

"E como acreditar na eficácia transformadora desse absoluto apodrecido que ainda hoje se repete, dessa suposta doutrina revolucionária? Não basta acabar com a exploração (se é que mesmo isso ela faz) é preciso acabar também com o poder onde quer que ele se exerça." (p.5)

2 - EM DEFESA DA INDIVIDUALIDADE

Os defensores das "propostas libertárias" acusavam os militantes da "esquerda ortodoxa" de promoverem relações de poder, pois suas políticas de "frente ampla" e de defesa da unidade opositora silenciariam as diferenças e reprimiriam as individualidades, de acordo com o artigo do Avesso já citado, que acusa a esquerda de combater o regime autoritário de forma autoritária:

"É preciso falar desse último e mais escancarado exército autoritário; algo que fede muito, a unidade. Não é hora de dividir, somar forças etc. Sem se reportar à concepção política (no sentido estreito) que a produz (frente mais que ampla) a unidade é totalitária já em si: é homogeneização, padronização, silenciamento das diferenças, repressão às individualidades. A mediocridade, o meio termo impera, não há outro é a imposição do mesmo. O outro deve ser banido porque divide." (p.5)

A valorização do indivíduo seria um ponto de honra da distinção dos "libertários" frente aos "ortodoxos", e marcaria, para os seus adeptos, o caráter verdadeiramente subversivo das "propostas libertárias". Um exemplo desta posição podia ser encontrado no artigo "Por uma política menor: bichas e lésbicas inauguram a utopia", escrito por João Silvério Trevisan e publicado no jornal Lampião nº 25, junho de 1980, p.10:

"Pensar em formas subversoras de política significa subverter a própria subversão, aquela que se institucionalizou dentro e fora de nós; chega de modernizar o discurso das esquerdas patriarcais, que buscam recuperar os homossexuais às causas partidárias. Exercer a crítica aos partidos enquanto manipuladores e doutrinários, agentes de falsas promessas democráticas. Como crianças balbuciar de novo as primeiras palavras, órfãos que somos. Não há salvação no herói/patrono, seja ele Lênin, Trotsky, Bakunin, Papa ou Lula. Enquanto transarmos à base de heróis, haverá dogmas; e dogmas exigem militância, cruza-

das, guerra pelo poder. Contra isso, as formas de realizar Utopia talvez se encontrem em nós mesmos; desenvolver portanto cada um de nós mesmos, com nossas mais profundas especificidades de seres únicos. Partir de nossas individualidades para transformar - porque só somos verdadeiramente proprietários de nós mesmos". (op. cit. in: E. MacRae, 1984: 78,79,80)

Os "movimentos libertários" teriam sua razão de ser na defesa das identidades culturais que seriam específicas aos seus grupos sociais (mulheres, homossexuais etc.) e estariam sendo negadas tanto pela ditadura militar quanto pela esquerda: cada um destes grupos seria portador de uma individualidade própria - uma espécie de "indivíduo coletivo" - que estaria sendo impedida de vir à tona. É o que podemos perceber nas colocações da jornalista e militante feminista Elice Munerato, em artigo que rebatia as posições defendidas pela escritora Heloneida Studart, que afirmava (Jornal de Debates nº 1, 26/01/76, p.16) que a relação homem/mulher não seria semelhante à relação colonizador/colonizado:

"Ao contrário do que pensa Heloneida, precisamos de espaço e tempo para analisar sozinhas nossos problemas, redescobrir a maneira feminina de vida que perdemos séculos atrás quando os homens nos tomaram nosso respeito próprio, cultura e filosofia, implantando uma sociedade profundamente injusta (...)." (Jornal de Debates, nº 3, p.4 09/02/76)

3 - CONTRA A RACIONALIDADE

A valorização da individualidade aconteceu juntamente com uma crítica por parte dos "libertários" à racionalidade, que seria uma característica do poder: o individual seria subversivo por ser misterioso e improvável, conforme diz o artigo de Trevisan, já citado:

"Daí ser o indivíduo subversão à vista: nossa infinita variedade impulsiona uma invenção contínua e exige o novo. Então estaremos colocando imaginação, mistério e ambiguidade na política, considerada terreno da ciência. E inseriremos nosso corpo, cabeça, conceitos, cotidiano, a loucura de cada um no turbilhão das transformações. E como a individualidade é o terreno do improvável, estaremos adentrando o universo da poesia onde ao contrário da militância, tende-se a abolir a doutrina e a normalidade." (Op. cit. in E. MacRae, 1984: 78,79,80)

A especificidade da identidade cultural dos grupos sociais "libertários" estaria dada pela sua vinculação com a intuição, com a magia, e pela sua oposição ao conceitual e ao discursivo:

"Nós mulheres somos ligadas ao caos aparente da vida. Falamos ao mesmo tempo, sempre; somos ligadas à emoção, à intuição, à terra, à fantasia, à magia. Uma concentração de mulheres, descobrindo seu ritmo, ao som de panelas, gemendo suas dores e amores coletivamente, como numa tribo, tornando-a música ... Menos discurso impregnado de conceitos desgastados pelo uso e abuso, menos nomes. Alguma coisa mais primitiva, visceral." (Grupo Nós Mulheres, 1981: 43)

Haveria uma associação entre a identidade cultural dos grupos libertários e a subjetividade e entre o modo como é praticada a política e a objetividade. A "politização do cotidiano" rei-

vindicada pelos militantes dos "movimentos libertários" seria uma espécie de anti-política, pois visaria o triunfo no interior das relações sociais cotidianas da "afetividade" sobre a racionalidade e minaria as bases do exercício do poder.

É o que podemos perceber, por exemplo, no texto-manifesto do grupo Nós Mulheres: "O feminismo se defronta com a contradição de lidar com o subjetivo (a afetividade), num espaço onde as relações são objetivas e racionais. Atuou principalmente no plano político. Faltou-lhe expressão cultural (...) Talvez, por isso, não houve criatividade na linguagem do movimento feminista. É isso que se busca agora." (1981:43)

Essa mesma valorização do afetivo, do emocional, teria sido expressa por Fernando Gabeira (1979a), quando ainda se encontrava exilado:

"Os políticos podem dar o balanço do número de cassados, refugiados, banidos. Mas quem dará o balanço dos projetos humanos que se frustraram, dos abraços que se negaram, dos beijos paralisados, tudo por medo? Quem dará o balanço do medo que nós tivemos?" (p.5)

"Certas pessoas ainda não entenderam, são poucas mas ainda existem, que fazer política é sair da casca, se abrir para a vida (...) Outro dia um suco amigo nosso dizia sobre nós algo de que me orgulho muito: 'Os brasileiros, em certos momentos, me ensinaram algo que era difícil compreender com minha formação protestante: a gente pode fazer política e ser feliz ao mesmo tempo!'" (p.20)

Não teria sido uma surpresa a existência, quando da volta de Gabeira ao Brasil, de uma relação de identificação entre ele e os "movimentos libertários". No entanto, como essa identificação significou o desempenho por parte de Gabeira do papel de "porta-voz" destes movimentos, há a necessidade de prestarmos atenção para a situação em que eles se encontravam naquele momento, para compreendermos o significado da atuação de Gabeira.

4 - A SITUAÇÃO DOS "MOVIMENTOS LIBERTÁRIOS"

Por volta do ano de 1979, os movimentos sociais libertários estavam dando os primeiros passos no processo de organização de cada um dos seus grupos sociais: tentava-se criar formas organizativas capazes de permitir uma atuação articulada de todas as entidades e organizações que se dedicavam às questões específicas a estes grupos sociais. (4)

Assim é que em julho de 1978 foi fundado o Movimento Negro Unificado, numa tentativa de se estabelecer uma ação conjunta de todos os organismos voltados para a questão negra; do mesmo modo que no início de 1979 foi realizado o 1º Congresso da Mulher Paulista, com uma finalidade semelhante em termos do movimento feminista. Sendo que ao nível do movimento homossexual, o 1º Encontro dos Homossexuais só viria a ocorrer em 1980, portanto, após o decreto da anistia - agosto de 1979 - e a volta de Gabeira - outubro de 1979.

Esse estágio ainda inicial de auto-organização de cada um dos grupos dos movimentos sociais, significava a inexistência de qualquer organismo que sustentasse uma atuação conjunta de todos os seus grupos. Mesmo a tentativa de fazer com que o jornal Lampião fosse um jornal não só dos homossexuais mas de "todas as minorias oprimidas", não deu certo.

Por ocasião da volta de Gabeira, a possibilidade de articulação de todos os grupos sociais que comporiam os movimentos libertários, era algo que se colocava apenas a nível de futuro: não havia ninguém (pessoa ou entidade) que expressasse as posições do movimento como um todo; existiam, apenas, pessoas ou entidades con

(4) Não é nossa intenção oferecer um histórico destes movimentos - que pode ser encontrado, por exemplo, em E. MacRae (1984). Cabe, no entanto, deixar mencionado que o movimento feminista contemporâneo teve iniciado o seu processo de organização a partir das comemorações do Ano Internacional da Mulher promovido pela ONU em 1975 quando foi criado o jornal "Brasil Mulher", enquanto o movimento homossexual só iniciou este processo em 1978 a partir do lançamento do jornal "Lampião".

sideradas representativas de um dos grupos sociais individualmente. Foi esse papel, de alguém que exprime as posições e reivindicações de todos os grupos que comporiam os movimentos libertários, que Gabeira desempenhou quando da sua volta ao Brasil. Resta saber quais eram os predicados que Gabeira possuía e que fizeram com que ele desempenhasse esse papel.

Para compreendermos esses predicados devemos mencionar que o estágio ainda inicial de auto-organização dos grupos sociais "libertários" não impedia que as questões levantadas por estes grupos - principalmente as relacionadas com a sexualidade - recebessem grande divulgação ao nível da opinião pública.⁽⁵⁾

Essa divulgação dos temas "libertários" fazia com que a "esquerda ortodoxa" tivesse que se posicionar a respeito destas questões. Posicionamento que ocorreu de duas formas: Um férreo combate às reivindicações dos "movimentos libertários"⁽⁶⁾ ou uma tentativa de incorporação destas reivindicações às suas próprias atividades partidárias.⁽⁷⁾

Essa segunda posição estava de acordo com a prática desenvolvida pela esquerda nos anos 70 de ocupar todos os espaços disponíveis na sociedade civil, inclusive, os abertos pelos movimentos sociais.

(5) Em 1979 a Editora Brasiliense lançou uma coletânea organizada por Guido Mântega intitulada Sexo e Poder, da qual fazia parte a transcrição de debates com militantes dos "movimentos libertários". Nesta mesma época membros do grupo Somos - do movimento homossexual - foram convidados a participar de um programa de rádio da apresentadora Xênia Bier. É também a partir deste momento que passa a ser frequente a presença na televisão de sexólogas como Marta Suplicy.

(6) Como o posto em prática pelo MR-8, que chegou a fazer uso da força física contra os militantes dos movimentos libertários.

(7) Como a que foi posta em prática pela Convergência Socialista, que chegou, inclusive, a ter militantes participando do grupo Somos, do movimento homossexual, e pelo próprio Partido Comunista Brasileiro, que participava, por exemplo, de organizações voltadas para a questão das mulheres, tendo o seu comitê central chegado a emitir uma resolução a respeito da "Condição da Mulher e a Luta para Transformá-la: Visão e Política do PCB" (maio de 1979), onde se podia ler que: "o movimento feminino deverá estar prioritariamente voltado para as reivindicações específicas da mulher, para a luta pela transformação de sua condição. Será através do exame crítico do seu dia a dia (o

Essa incorporação por parte de correntes da esquerda da problemática específica aos grupos sociais que compo^riam os movimentos libertários, reforçava a necessidade dos adeptos destes movimentos se diferenciarem da esquerda. Pois alguém que não soubesse quem é que produziu o texto citado na nota 7, ou não prestasse a devida atenção às suas linhas finais, que subordinam o cotidiano da mulher às características gerais da sociedade, poderia facilmente pensar que ele era produto de algum defensor da "politização do cotidiano".

trabalho doméstico, a maternidade, a criação dos filhos, a vida conjugal, sua sexualidade, os problemas do bairro e, para as que trabalham, além disso, os abusos dos patrões, as proibições de idas ao toⁱlete, os abortos involuntários por trabalhos pesados, o abandono dos filhos nas horas de trabalho, as dispensas por gravidez etc.) que a mulher ganhará consciência da sua real situação dentro da sociedade e energia para lutar contra ela. Estes problemas que compõem o seu cotidiano fazem parte da vida social e do próprio caráter da sociedade, já que a problemática da mulher não pode ser isolada do contexto em que está inserida." (PCB: vinte anos de política [1958-1979], documentos, p.346).

5 - A ATUAÇÃO DE GABEIRA

A presença de Gabeira no cenário político nacional no período pós-anistia, como alguém que foi militante guerrilheiro e fez autocrítica passando a defender as "propostas libertárias", representava um importantíssimo trunfo para os militantes dos movimentos libertários poderem afirmar que as suas posições representavam uma ruptura radical e total com as posturas da esquerda.

A esquerda tem desempenhado o papel de "inimigo íntimo" dos "movimentos libertários", pois os adeptos destes movimentos se apresentam como defensores de uma posição alternativa à da esquerda, mas têm que se defrontar com ela, inclusive, no terreno que lhes seria específico: o da organização dos seus grupos sociais.

A necessidade de diferenciação da esquerda contribuiu decisivamente para que Gabeira desempenhasse o papel de porta-voz dos "movimentos libertários". Ele pode apresentar-se como alguém cuja própria trajetória sintetizaria o processo de constituição dos "movimentos libertários", que surgiram e se sustentam enquanto críticos das práticas da esquerda.

Uma parte substancial dos motivos que fizeram com que Gabeira fosse uma personalidade de destaque no final da década de 70 e no início de 80 está relacionada com o fato de que ele falava dos temas que estavam "na moda" de uma perspectiva que criticava a esquerda, pois dava a estes temas uma relevância que estas - mesmo com as tentativas de absorção - não proporcionava.

É o que transparece no texto de abertura de uma entrevista concedida por Gabeira, em que aparece, também, o próprio caráter de "figura nacional" que ele possuía:

"A essa altura, não é preciso falar muito para apresentar Fernando Gabeira. Já é uma figura nacional, um homem da "vida pública". (...) Já concedeu entrevistas pa

ra quase todos jornais e revistas. Já falou sobre muita coisa. E, como neste país assunto não falta, principalmente depois de tantos anos de silêncio, conversamos sobre coisas que há anos estão engasgadas em nossas gargantas, esperando o "momento histórico correto" de serem ditas. Para o aquariano Fernando Gabeira, não há por que esperar, por isso, vamos falar delas agora: moda, feminismo, sexo, velhice e drogas são alguns desses assuntos. Tudo muito político. Tudo muito sério e divertido." (Revista Especial nº 2, janeiro de 1980, p.32-34)

A existência de alguém desempenhando o papel de "porta-voz" das reivindicações dos movimentos libertários, significou uma potencialização da divulgação destas reivindicações. Basta percebermos como é que um dos temas levantados pelos movimentos libertários, a "politização do corpo", era encarada no fim de 76/início de 77, para se ter uma idéia precisa do que significou o papel desempenhado por Gabeira.

Pois a pergunta "O que você faz pelo seu corpo" feita à várias personalidades - inclusive a algumas que, depois, se notabilizariam como defensores da "política do corpo" - na matéria "Tirando o Corpo Fora" de Ethel Leon e José Castello Branco em Opinião nº 216 (24/12/76), provocou nos entrevistados (pelo telefone) uma reação geral de estranheza. Vale a pena transcrevermos a intenção dos autores da matéria, e trechos de algumas respostas:

"Desde o início, a gente sabia que nossa pergunta era furada. Formular a questão 'O Que Você Faz pelo seu Corpo?' é admitir a existência de duas entidades, você e o seu corpo. Portanto, nossa pergunta tinha um tanto de charada. Porque ela situa uma divisão vivida pelas pessoas sem nenhum questionamento." (p.20)

"Nelson Werneck Sodré (historiador) - 'Não sei, esse assunto foge completamente à minha área (vacilando). Francamente, se eu for responder, vou dizer besteira. Eu nun

ca pensei nisso. Prefiro não falar. Não me diz respeito o fato de eu ter um corpo ... O fato de eu ter pés, mãos, isso não importa ... Não; eu não vou responder."

"Heloísa Buarque de Hollanda (professora de literatura) - "Não sei não. Tá ruço. Não sei responder. É o quê?(com voz de sono) É uma reportagem de ecologia? (...)"

"Eduardo Mascarenhas (psicanalista) - "Sobre o que? Corpo? O que eu faço com meu corpo? Não tou entendendo, como o quê? Por exemplo ... cite algo ... É uma coisa bem rápida? É ... (pausa) Quer dizer ... É uma coisa. Me explica melhor para eu entender que é isso (...)"

"Aguinaldo Silva (escritor) - "Corpo? Que corpo! Olha mas qual é o ponto de vista da matéria? Estranho. Confesso que nunca pensei (...)" (p.20)

Ao se transformar numa "figura nacional", Gabeira contribuiu decisivamente para que as questões levantadas pelos adeptos dos "movimentos libertários" se tornassem referência obrigatória nos veículos de comunicação. Para citar um exemplo que diz respeito à "política do corpo", basta mencionarmos que o Folhetim (Suplemento Cultural da Folha de São Paulo) dedicou todo um número (261: 17/01/82) exclusivamente a este tema, com matérias sobre sexualidade, dança, esporte e a transcrição de um debate - matéria intitulada "O Corpo, esse Desconhecido" - realizado em Florianópolis sobre a "Política do Corpo", onde além de Gabeira, participaram Ana Verônica Mautner (psicoterapeuta), Manoel Berlinck (professor de sociologia urbana), Maria Helena Weber (professora de comunicações) e Renato Ortiz (professor de antropologia).

CAPÍTULO 2

AS MEMÓRIAS DE GABEIRA E A LUTA CONTRA O ESQUECIMENTO

1 - A CAMPANHIA PELA ANISTIA

As memórias escritas por Gabeira, que são o nosso material de investigação, não estão associadas apenas ao desempenho pelo seu autor do papel de "porta-voz" das reivindicações "libertárias", elas também estão vinculadas ao interesse que Gabeira despertava enquanto cronista do período do regime autoritário - o da luta armada - em que a repressão política foi mais violenta, bem como a censura à sua divulgação.

Parte importante do sucesso de Gabeira se deve à existência nos anos 70 da campanha pela anistia, que procurou divulgar os acontecimentos do período da luta armada. Gabeira, em suas memórias, podia narrar estes acontecimentos na qualidade de um ativo participante deste período. Passemos, então, a apresentar, brevemente, as principais características da campanha pela anistia.

O movimento pela anistia foi um dos melhores exemplos do trabalho desenvolvido pelos setores oposicionistas, no sentido de aprofundar as brechas abertas pelo movimento de liberalização promovido pelo próprio regime.⁽¹⁾ A estratégia do regime militar era aumentar o grau de liberdades políticas, sem perder o controle do poder; enquanto as forças de oposição procuravam aproveitar este aumento das liberdades, para conseguir concessões que não estavam nos planos do regime: a anistia foi um exemplo típico: surgiu como uma conquista de um movimento, que no espaço de tempo que separa o ano de 1975 do ano de 1979, conseguiu galvanizar toda a opinião pública do país.

"Em 1975 nasce o Movimento Feminino pela Anistia (MFA), esforço ainda isolado e extremamente arriscado de Terezinha Zerbini (...) Já naquele ano o MFA coleta 16 mil assinaturas num manifesto pela anistia política." (B. Kucinski, 1982: 109)

(1) Para uma visão sobre o processo político nos anos 70 ver B. Kucinski (1982), R.H. Srour (1982) e C.E. Martins & S.C. Velasco e Cruz (1983).

Em 1977, a palavra de ordem de "Anistia Ampla, Geral e Irrestrita", alcança as ruas através das manifestações do movimento estudantil. Em fevereiro de 1978, é criado no Rio de Janeiro o Comitê Brasileiro pela Anistia, que logo passa a ter sub-comitês em São Paulo, Bahia, Ceará e Pernambuco. Com isto, uma campanha sistemática em prol da anistia passou a ser desenvolvida; com os próprios presos políticos se mobilizando, principalmente através de greves de fome, onde exigiam melhor tratamento carcerário. Ainda em 1978, no mês de novembro, foi realizado em São Paulo o 1º Congresso pela Anistia, com mais de mil participantes inscritos.

"1978 foi o ano da luta pela anistia, da constituição no discurso público da figura do 'preso político' (em contraposição à do 'terrorista', 'preso de direito comum', fórmulas estigmatizantes que o poder insistia em afirmar); da ampla difusão de informações sobre o mundo do exílio, os seus grandes e pequenos dramas, suas angústias e esperanças; do lento retorno dos cassados, banidos e exilados, os quais embora ausentes, voltavam a habitar as páginas do noticiário político." (C.E. Martins & S.C.Velasco e Cruz, 1983:59)

Do parágrafo anterior podemos inferir a importância da imprensa durante a campanha pela anistia; pois até mesmo a grande imprensa passou a dar destaque a aspectos levantados por essa campanha, como a questão dos desaparecidos. Por exemplo, na edição do Jornal do Brasil de 22/10/78 havia uma ampla matéria em torno do "desaparecimento" do ex-deputado Rubens Paiva, intitulada "Quem Matou Rubens Paiva?"

Quanto à chamada imprensa alternativa, a questão dos presos políticos e a campanha pela anistia eram assuntos abordados constantemente, tendo causado furor - e vários atentados às suas sedes - a publicação pelo jornal Em Tempo (edição de 26/6 - 02/07/1978) de uma lista com o nome de 233 pessoas acusadas pelos presos políticos de serem torturadores.

A existência dessa imprensa foi um dos fenômenos mais importantes da década passada. Foi ela quem acompanhou mais de perto a campanha pela anistia e o próprio processo de organização da sociedade civil. Já em 1975, ano do surgimento do MFA, podíamos encontrar no jornal Opinião (sob censura prévia) nº 134 (30/05/75) uma matéria (com destaque de capa: "Campanha: as mulheres pela Anistia") "Anistia: a luta de um grupo de mulheres" (p.6), descrevendo o lançamento da campanha pela anistia, publicando, inclusive, o texto do seu manifesto. Nesta mesma edição (p.3-4) havia uma matéria a respeito da greve de fome dos presos políticos do presídio da Ilha Grande no Rio de Janeiro, que exigiam a sua transferência para um presídio situado no continente.

Daí em diante, a presença da questão da anistia e as referências aos presos políticos e exilados, só fizeram por aumentar; até se tornarem obrigatória nos anos 77/78/79. Apenas para se ter uma idéia dessa presença, das 81 edições do Em Tempo publicadas desde o seu número 0 (novembro de 1977) até a data da aprovação do projeto da anistia em 22/08/79, em 42 números havia alguma chamada de capa a respeito da questão da anistia. Ou seja, de cada duas edições do jornal, uma, dava algum destaque à campanha pela anistia: referências às mobilizações ou entrevistas com presos e exilados políticos. Pode-se perceber o quanto a intenção de divulgar e de ficar sabendo sobre os acontecimentos do período da luta armada esteve associada à dinâmica da campanha pela anistia. Pois, quanto mais esta se desenvolvia, maior era o número de informações sobre o período veiculadas pela imprensa, e maior era a ansiedade de que, com a anistia, se pudesse ouvir da boca dos próprios participantes o que eles tinham a dizer sobre o período.

2 - O PORTADOR DE UM SABER HISTÓRICO

Gabeira foi o primeiro participante da luta armada a romper a barreira do silêncio, revelando os pormenores da sua participação no sequestro do embaixador americano e da repressão policial-militar, em entrevista concedida ainda no exílio a O Pasquim nº 490 (17-23/11/78). A apresentação do texto, escrita pelo cartunista Ziraldo, dizia o seguinte:

"A entrevista mais emocionante de que participei no 'Pasquim'. Uma entrevista que eu gostaria que todos os brasileiros lessem. Todos. Meus filhos, principalmente."

Foi desse modo, já então bombástico, que Gabeira foi apresentado à opinião pública brasileira. Nessa entrevista, Gabeira não só narrava acontecimentos do período da luta armada, como também manifestava uma autocrítica a respeito da sua atuação:

"Acho importante inserir uma autocrítica a respeito do que foi feito mas isso se revela até na maneira de falar. Quando dizíamos que estávamos liberando o país falávamos com adjetivos soantes, agora talvez seja melhor falar de uma maneira mais substantiva. Essa mulher (a empregada de Gabeira) que nos viu de metralhadora e foi embora, dizendo 'até um dia', simboliza muito o povo brasileiro, que não nos detestou, pelo contrário, acompanhou o que a gente fez, mas não se meteu. Não há crítica maior do que isso. Estávamos liberando pessoas que, na maioria, nem sabiam que estavam sendo liberadas. É que, em grande parte, não achavam que era esse o caminho." (F. Gabeira, 1979a:56)

A publicação dessa entrevista - um verdadeiro "furo de reportagem" - teve enorme repercussão, fazendo com que fosse transformada em livro, acrescida de uma carta sobre a anistia (escrita em novembro de 1978) e de um artigo sobre 1968 (publicado anteriormente no Pasquim nº 493, 8-14/12/78). Foi o primeiro livro de

Gabeira publicado no Brasil, no primeiro semestre de 1979, onde já ficava claro que ele fazia uma autocrítica específica a respeito da luta armada; uma autocrítica que implicava num rompimento com as principais posições da esquerda e numa adesão às posições defendidas pelos adeptos dos movimentos libertários. Assim é que na "Conversação Sobre 1968" Gabeira se referia à existência de uma crise geral no pensamento de esquerda:

"Esperar na beira do porto a chegada das idéias e adaptá-las mecanicamente à realidade nacional. Creio que tem sido o nosso pecado cotidiano (...) Esta forma de ver o mundo expressa, no meu entender, uma crise maior que a brasileira, uma crise no interior do próprio pensamento da esquerda. (...) Num certo sentido, nosso fracasso no pós-68 expressa nossos próprios erros mas devolve também a imagem de outros processos quando copiados mecanicamente. (...) Alguns tentam nos fazer crer que a crise se deve pura e simplesmente ao estalinismo. Creio que é mais ampla mas não é este o espaço para discutí-la em detalhes." (p.76-77) ⁽²⁾

Juntamente com essa crítica à esquerda ocorria, em diferentes momentos do livro, uma valorização dos novos movimentos sociais - como o das mulheres:

"O movimento da mulher é um dos elementos novos e fundamentais e certamente surgirão dele momentos de criatividade e progresso do qual toda a humanidade vai se beneficiar. Foi o grande passo adiante em muitos países europeus." (p.5)

(2) É interessante que Gabeira faça essa autocrítica sobre o caráter "importado" das idéias da esquerda brasileira e, simultaneamente, se apresente como alguém que adquiriu durante o seu exílio europeu uma "nova visão" da realidade.

Quando voltou ao Brasil - trazendo na bagagem os originais de O Que É Isso, Companheiro?, livro encomendado pela editora vinculada ao Pasquim - Gabeira já possuía uma certa notoriedade; tanto é que o seu desembarque no Aeroporto do Galeão foi filmado pelas emissoras de TV.

Ele concentrava em torno de si, tanto as expectativas geradas pelas propostas dos movimentos libertários, quanto as expectativas de se conhecer em detalhes os acontecimentos do período da luta armada. Conseqüentemente, não é de se estranhar que logo após a sua chegada tenha se multiplicado de forma vertiginosa o número de entrevistas concedidas à imprensa. Entrevistas que prepararam o terreno para o retumbante sucesso editorial de O Que É Isso, Companheiro? - lançado ainda em 1979 - que logo passou a ter sucessivas edições esgotadas, sendo sucedido por uma avalanche ainda maior de entrevistas.⁽³⁾

Ao lançar suas memórias, Gabeira estava se integrando a um outro espaço em que também se manifestou a intenção de se revelar as características do passado recente da sociedade brasileira, que foi o da literatura. Havia sido lançados, inclusive, livros que se referiam à própria luta armada, como Bar Don Juan (1971) e Reflexos do Baile (1976) escritos por Antonio Callado. O crítico literário David Arrigucci assinala esta vinculação das obras de Gabeira com a produção literária dos anos 70:

"O livro de Fernando Gabeira, O Que É Isso, Companheiro?, é sob diversos aspectos uma obra extraordinária. Em primeiro lugar, cai fora do ordinário porque conta a história oficial a contrapelo, mostrando o que não foi contado. De certo modo, se pode dizer que narra a infra-história, para empregar, fora do contexto, um termo usado por Unamuno. Nisto se aproxima da linha de força de toda a

(3) Até 1982, período onde Gabeira frequentou a lista de best-sellers, haviam sido vendidas cerca de 400 mil exemplares das suas memórias. (Cf. Folha de São Paulo 03/10/82).

ficção mais recente, voltada, como se tem dito, para a representação mimética da realidade histórica que temos vivido e nos foi, em grande parte, ocultada. Participa, pois, dessa luta de resistência contra o esquecimento, que é um dos modos de nos mantermos vivos." (D. Arrigucci, 1981:69)

Mas, a obra de Gabeira não só se insere nas características da produção ficcional dos 70 ao se apresentar como um testemunho da história, como, também, pela sua própria condição de memória:

"Além do romance político, outra forma ligada ao relato testemunhal que se insinua definitivamente na ficção 70 é a memória. O narrador, em assumida primeira pessoa, volta-se para a reconstrução da sua história particular". (H.B.de Hollanda & M.A. Gonçalves, 1979: 17)⁽⁴⁾

(4) Pedro Nava seria o principal exemplo do memorialismo dos anos 70.

3 - AS CARACTERÍSTICAS DO MEMORIALISMO AUTOCRÍTICO

Ao escrever memórias Gabeira estava não só se aproximando de uma forma narrativa que já vinha adquirindo destaque nos anos 70, como também ia de encontro a um importante aspecto das "propostas libertárias" que é o da valorização da experiência individual: havia um forte tom confessional nestas propostas e a produção memorialística de Gabeira satisfazia esta exigência.⁽⁵⁾ Ainda mais que eram textos de autocrítica da militância junto à esquerda.⁽⁶⁾

A característica desse memorialismo autocrítico é a existência⁽⁷⁾ de uma "dissociação entre o pensamento e a ação" pois o texto exprime uma "divisão abissal entre o eu que narra e o eu que age". O memorialista é um indivíduo 'rachado' entre o eu atual e o eu do passado, a sua própria identidade individual está em questão.

É em torno da historicidade que essa questão vai se situar: um texto memorialístico é composto através do estabelecimento de uma relação entre o presente - momento em que o relato memorialístico é escrito - e o passado - o momento onde estão situados os acontecimentos que compõem o relato.

Isso significa que a memória, ou auto-biografia, é o resultado do confronto entre os acontecimentos passados vividos por uma pessoa e o ponto de vista sobre estes acontecimentos que a pes

(5) A presença de um tom confessional nas "propostas libertárias" estava relacionada com a idéia de que os membros dos grupos sociais "libertários" com partilhariam uma mesma identidade que seria revelada através da descrição das suas experiências individuais. Havia, também, uma intenção crítica frente à "esquerda ortodoxa" que privilegiaria a teoria em detrimento da "vida real".

(6) As memórias escritas por Fernando Gabeira fazem parte de um conjunto de obras publicadas após a anistia política, que realizaram uma autocrítica da luta armada. Além das memórias escritas por Fernando Gabeira, podemos apontar os seguintes memorialistas que também fazem uma autocrítica que se baseia numa adesão à perspectiva dos "movimentos libertários": Alfredo Syrkis (1980; 1981), Alex Polari (1982) e Herbert Daniel (1982).

(7) Conforme aponta D. Arrigucci (1981a:80).

soa possui hoje.⁽⁸⁾ Ponto de vista, que no caso das memórias que compõem o nosso material de pesquisa, é o da autocrítica da luta armada.

Essa autocrítica, que caracteriza as memórias, implica a adesão a um novo ponto de vista que, de acordo com P. Berger (1980),

"proporciona (a um indivíduo) uma explicação da sua própria existência e de seu mundo, incluindo-se nessa interpretação uma explicação do sistema de significados que ele abandonou." (1980:63)

Conseqüentemente, as memórias não apenas assinalam uma revisão biográfica - introduzindo uma periodização nova na biografia individual, que passa a dividir-se numa "antes" e num "depois" - como também caracterizam-se pela presença de um exercício de explicação histórica a respeito da identidade que se abandonou.⁽⁹⁾ Nas memórias o significado emerge do interior da dimensão temporal, pois o sentido atribuído aos acontecimentos passados que se está descrevendo foi produzido depois deles terem se dado:

"O depoimento (O Que É Isso, Companheiro?) se acerca do romance de formação ou de aprendizagem, numa variante em que o ser que se interroga sobre o sentido da vida o faz depois que tudo se deu." (D. Arrigucci, 1981a:81)

(8) A memória não é uma reconstituição bruta, uma "cópia fiel" do passado, este é "reconstruído". A este respeito ver P. Berger (1980:68).

(9) Nesse exercício de explicação histórica, há uma tendência em se assinalar - além do distanciamento que haveria entre um "eu do presente" e um "eu do passado" = a presença, também, de algumas características deste "eu do presente" no próprio passado, numa tentativa de assinalar que o "eu presente" estaria encoberto no passado. Deste modo, a relação do memorialista com o passado é, simultaneamente, de ruptura e de continuidade.

É uma espécie de corpo-a-corpo com o tempo o que marca a produção do significado existente nas memórias dos ex-guerrilheiros.⁽¹⁰⁾ E se há uma íntima relação entre a historicidade e a produção dos significados, ocorre, também, uma defesa da existência concreta como o centro em torno do qual se desenvolve a produção dos significados, pois é a trajetória individual vivida num certo momento situado no passado o que se quer compreender.

(10) Em O Que É Isso, Companheiro?, Gabeira se refere a uma tentativa de "recompor o tempo que nos escorreu pelos dedos". (p.57)

CAPÍTULO 3

EXPLICANDO O PASSADO:

O PROJETO DOS MILITANTES DA LUTA ARMADA E AS MEDIAÇÕES

ENTRE O SINGULAR E O UNIVERSAL

1 - INTRODUÇÃO

Conforme dissemos, o texto memorialístico é o resultado de um confronto entre os acontecimentos vividos no passado pelo narrador e o ponto de vista sobre estes acontecimentos que ele possui no momento em que escreve seu relato.

O Que É Isso, Companheiro? é o primeiro livro de memórias de Gabeira, e foi escrito quando este ainda se encontrava exilado. Durante este período Gabeira teria adquirido uma postura crítica diante da esquerda, adotando uma posição bastante próxima da "postura libertária" que se desenvolvia no Brasil, no sentido de que também para ele as relações pessoais que marcam a vida cotidiana deviam ser consideradas políticas, bem como não se poderia aceitar um processo de transformação social que mantivesse a situação de opressão vivida por grupos sociais específicos como as mulheres, os negros e os homossexuais.

Como veremos mais adiante, a perspectiva que marcava o momento em que Gabeira escrevia o texto era a da formação de um movimento que articulasse todos os grupos sociais que se consideram oprimidos pelo capitalismo. O Que É Isso, Companheiro? exprime o lado "utópico" presente nas propostas libertárias, pois é a possibilidade de uma mediação entre diferentes grupos sociais na formação de um movimento social igualitário o que constrói a narrativa, que se refere ao passado de Gabeira como militante político no Brasil.

O Que É Isso, Companheiro? começa com Gabeira no Chile, correndo da polícia após o golpe de estado de Pinochet. Foi ali que teria surgido a idéia de um dia escrever um livro, contando as suas experiências:

"Era preciso correr. Correr rápido para chegar à tempo (de se asilar na Embaixada da Argentina) e meio disfarçado para não chamar a atenção dos carros militares (...). Foi assim, nesta corrida meio culpada, que me ocorreu a idéia: se escapo de mais essa, escreverei um livro contando tudo como foi. Tudo? Apenas o que se viu nestes dez

anos, de 68 para cá, ou melhor a fatia que me tocou viver e recordar." (1979b:10)

Desde o começo, já está explícito no texto o compromisso memorialístico que tenta buscar a posteriori o sentido de ações realizadas no passado: é o significado das suas práticas de militante da "esquerda armada" o que Gabeira pretende alcançar através do exercício da memória:

"Este é um livro de um homem correndo da polícia, tentando entender como é que se meteu, de repente, no meio da Irrazabal, se há apenas cinco anos atrás estava correndo da Ouvidor para a Rio Branco, num dos grupos que faziam mais uma demonstração contra a Ditadura Militar que tomara o poder em 64. Onde é mesmo que estávamos, quando tudo começou? (1979b:10)

Gabeira localiza o começo da sua trajetória de militante em 1968, quando entrou em contato com o movimento estudantil, e aderiu à Dissidência Comunista da Guanabara - um "racha" do Partido Comunista Brasileiro, que posteriormente viria a se constituir no Movimento Revolucionário Oito de Outubro (MR-8). Mas, para explicar essa adesão, Gabeira passa a falar do golpe de 64, e da incapacidade do Governo Goulart em resistir aos militares.

Nesse recuo até o golpe, ele narra o início da repressão policial contra as forças de oposição, e o clima de discussão que se instalou na esquerda, com o surgimento de críticas ao "pacifismo" do PCB,⁽¹⁾ que redundaram em cisões, e na adoção, pelos dissidentes, da luta armada como a via para a "Revolução Brasileira".

(1) De acordo com Leandro Konder (1980), desde a "Declaração de Março de 1958" a direção do PCB teria optado pela "via democrática", como a via preferencial para o socialismo. Nesta declaração, de conteúdo autocrítico das suas posições anteriores - que levaram, por exemplo, à tentativa insurrecional de 1955 - se podia ler que "nossas concepções dogmáticas também determinaram a maneira falsa como compreendíamos a questão do caminho da revolução

Em seguida, Gabeira mostra como foi se aproximando do movimento estudantil, que ressurgia após o golpe: as passeatas se davam na Av. Rio Branco, onde ficava a sede do Jornal do Brasil, no qual trabalhava e de cuja sacada acompanhava as manifestações. A aproximação com os estudantes é descrita como o encontro que "revolucionou a minha vida". (p.51) Gabeira aponta as manifestações ocorridas em 1968 como sendo o "lugar onde tudo começou".

A partir disso, narra a sua adesão ao MR-8, a decretação do AI-5, e o início das ações armadas por parte dos grupos de esquerda. Descrevendo, também, a sua participação no sequestro do embaixador americano, que obrigou-o a entrar - por motivos de segurança - na clandestinidade: ficou trancado - na "geladeira" - por vários meses, em apartamentos dos quais não podia sair, comunicando-se apenas com pessoas autorizadas pela organização. Findo o prazo que esta acreditava ser necessário que Gabeira ficasse escondido, ele se desloca para São Paulo, a fim de entrar em contato com militantes operários.

Em São Paulo Gabeira foi preso, atingido por uma bala no estômago, ao tentar escapar da polícia. O livro descreve o período em que esteve preso, as torturas que sofreu ou presenciou, as audiências nos tribunais militares, os deslocamentos de uma prisão a outra. Ele acaba no momento em que - trocado pelo embaixador alemão sequestrado pela Vanguarda Popular Revolucionária - Gabeira está viajando de avião rumo à Argélia.

brasileira. Não fomos capazes de distinguir na experiência histórico-universal da Grande Revolução Socialista de Outubro os traços essenciais, válidos para todos os países, e os aspectos particulares e singulares, cuja repetição não pode ser obrigatória fora da Rússia. Daí porque julgássemos o caminho da luta armada como o único admissível para a revolução brasileira, sem perceber que dentro das novas condições do Brasil e do Mundo, havia surgido a possibilidade real de um outro caminho: o do desenvolvimento pacífico." (PCB - vinte anos de política [1958-79], p.33).

1 - AS CARACTERÍSTICAS DA NARRATIVA

De acordo com David Arrigucci, O Que É Isso, Companheiro?⁽²⁾ acompanha a tendência da produção ficcional dos anos 70, que se voltou para uma "representação mimética da realidade histórica que temos vivido". (1981a:69)⁽³⁾ No entanto, como o próprio Arrigucci (1979) já havia apontado, na maior parte das vezes esta intenção realista não foi acompanhada pelo uso de procedimentos literários também realistas, pois parte significativa dessa produção fez uso de procedimentos alegóricos.

Nos textos alegóricos o sentido da narrativa não é construído paulatinamente através de sequências que se articulam diretamente pelo eu do narrador, que é portador de uma identidade que não se altera. As narrativas alegóricas são fragmentárias, descontínuas, os seus vários momentos só se articulam de modo indireto, pois "se tenta, através da representação de um fato singular, aludir a uma situação geral". (1979:80)

Um exemplo de narrativa alegórica é o livro de Antonio Callado, Reflexos do Baile (1976), onde a ação de grupos armados que pretendiam sequestrar a Rainha da Inglaterra em visita ao Brasil, é acompanhada pelo leitor através de cartas, bilhetes e ofícios escritos pelos personagens envolvidos no acontecimento: diplomatas, guerrilheiros, policiais. Não há um único eu que descreve os acontecimentos, temos fragmentos de ações, que só podem ser captados de modo indireto, e que devem ser articulados pelo leitor. O sentido do texto não é construído através do acúmulo progressivo

(2) De agora em diante, nos referiremos a este livro apenas pelas iniciais OQEIC?

(3) Heloísa Buarque de Hollanda & Marcos A. Gonçalves confirmam esse diagnóstico oferecido por Arrigucci: "Contar a história, testemunhar, colar-se ao real imediato" esse seria o papel que a ficção dos anos 70 se proporia a desempenhar. (H.B. de Hollanda & M. A. Gonçalves, 1979:13).

de acontecimentos, mas sim no inter-relacionamento de acontecimentos descontínuos entre si, e que estariam representando - são alegorias - uma realidade mais abrangente: a realidade brasileira do período. (4)

Mas, essa combinação de intenção realista e uso de procedimentos alegóricos, não abrange toda a literatura produzida nos anos 70; haveria, também, uma valorização da experiência vivida no cotidiano:

"Uma das faces essenciais da literatura deste tempo talvez seja a adesão à experiência imediata (...) é sempre visível a aderência à imediatez do vivido." (D. Arrigucci, 1981a:70)

Aqui não haveria uma intenção de fazer o singular representar algo mais geral; a preocupação seria apenas com o próprio singular, pois se acreditaria que só o que é singular é efetivamente vivido. A experiência cotidiana fugiria a uma racionalidade anterior ou posterior; o que colocaria a necessidade da forma literária adotada ser, também, imediata. A linguagem deve ser uma manifestão da "vida", pois não se aceitaria a existência de um espaço literário dotado de características específicas e autônomas frente as práticas do cotidiano: estaria sendo buscada uma linguagem o mais próximo possível da experiência vivida no cotidiano. (5)

(4) O conceito de alegoria empregado por Arrigucci, parece ser o elaborado por Walter Benjamin. A respeito deste conceito, ver Flávio R. Kothe (1976), Sérgio P. Rouanet (1981) e W. Benjamin (1984).

(5) Busca que pode ser vista como uma politização do cotidiano pela qual ele passaria a significar algo completamente diferente do que normalmente significa. Ao invés de ser o lugar das situações rotineiras, ele passaria a ser visto como o lugar onde deveria ser produzido o extraordinário, o novo; pois se acreditaria na existência de uma descontinuidade radical entre a experiência vivida num dia e a vivida em outro.

Essa busca por formas literárias imediatas, manifestou-se com mais força no que se convencionou chamar de "poesia marginal", cujos autores pretendiam escrever como se vive e viver como se escreve. Haveria uma rejeição das posturas voltadas para a representação do real, quer utilizem formas realistas quer alegóricas. Não se concebendo a existência de uma distinção entre o "real" e o "literário": as poesias seriam idênticas ao "real". (6)

Entendemos que em OQEIC? não encontramos nem os procedimentos alegóricos, nem a busca de formas literárias idênticas à vivência cotidiana. Ele seria caracterizado por uma busca ao sentido do que foi vivido no passado, e que se manifesta no próprio título do livro: O Que É Isso, Companheiro?.

Nessa busca ao sentido, há uma reconstrução da experiência vivida por Gabeira como militante guerrilheiro, que ultrapassa a singularidade, adquirindo uma dimensão coletiva:

"Assim, em Gabeira, a vida vivida e dividida se reconstrói pela memória do narrador e se alça e supera na pergunta pelo sentido. A experiência ganha significado simbólico." (D. Arrigucci, 1981a:81-82)

Em OQEIC?, há uma intenção realista que se combina com uma utilização de procedimentos realistas. Ao contrário do que acon-

(6) A poesia marginal tem sido alvo de vários estudos, dentre os quais podemos destacar H.B. de Hollanda (1980) e Carlos A.M. Pereira (1981). H. B. de Hollanda - ao analisar Charles, um dos "poetas marginais" - distingue a interferência do coloquial no literário, existente no modernismo, da poetização do cotidiano, praticada pela "poesia marginal". Enquanto no modernismo a interferência do coloquial era "ainda e por excelência, literária. Para Charles, (ela) é a poetização de uma vivência, é a poetização do cotidiano e não o cotidiano poetizado. É a arte de captar situações no momento em que estão acontecendo, sentimentos que estão sendo vividos e experimentados e fazer com que o próprio processo de elaboração do poema reforce esse caráter de momentaneidade. É isso que e não deve ser reduzido apenas a um artifício literário. Nesse gesto no qual o trabalho, a ciência, o progresso e o futuro deixam de ser valores fundamentais, o cotidiano passa a ser arte." (1980:101)

tece na "poesia marginal", a experiência não é algo que dispense as mediações. Os diferentes momentos da narrativa são articulados pela autocrítica da luta armada, que fornece uma perspectiva que situa as práticas singulares do indivíduo Gabeira no interior do momento histórico mais abrangente.

Se Gabeira trabalha com mediações, isso significa, também, que ele não construiu um texto alegórico: não se pretende fazer com que o singular represente - seja uma alegoria - o universal. É através do seu pertencimento a um grupo social particular - o dos militantes do MR-8 - que Gabeira vincula o singular ao universal, produzindo uma narrativa particularizadora.

Essa maneira de compreender OQEIC? baseia-se em observações de David Arrigucci, que parecem fazer deste livro de Gabeira um exemplo do que G. Luckács (1970) colocava como a especificidade da obra de arte: a busca ao particular:

"Diferentemente da maioria da ficção de agora (anos 70), o signo não é aqui (em OQEIC?) ocultamento de sentido, forma alegórica. Ao contrário, aqui algo se dá a conhecer e se busca. A experiência pessoal se faz experiência comum, isto é, a linguagem simboliza, mediante a trajetória intrincada e particularizadora que leva do marcadamente individual à totalidade, perseguida na interrogação. Isto põe o livro além da confissão." (1981a:81)

OQEIC? poderia ser enquadrado na categoria lukacsiana do "realismo crítico": um realismo não naturalista, que não se volta para uma reprodução "fotográfica" - puramente descritiva - do real, pretendendo reconstruí-lo através do estabelecimento de mediações entre os seus diferentes níveis: o singular, o particular e o universal. Desse modo, os seus componentes literários podem ser vistos como uma manifestação do "projeto" que seria inerente a um texto memorialístico, que apontaria a necessidade da realização de uma articulação entre a identidade individual e o momento histórico.

2 - O CARÁTER "MODELAR" DA NARRATIVA

É a sua experiência enquanto militante guerrilheiro nos anos 60 que Gabeira pretende transmitir em OQEIC?

Ele acompanha as críticas feitas pelos adeptos dos "movimentos libertários" àqueles que pretendem falar sobre grupos sociais sem ter compartilhado de sua experiências. Gabeira fala de um grupo social do qual fez parte, e fala de sua experiência pessoal, e não "em nome dos outros".⁽⁷⁾

A crítica se dirige às correntes da esquerda, que não compartilhariam da experiência vivida pelos setores populares, embora pretendam "falar por eles". É o que podemos perceber quando Gabeira descreve o que aconteceu em frente à Assembleia Legislativa do Rio de Janeiro, em 1968, quando da manifestação de protesto pela morte - em confronto com a polícia - do estudante secundarista Edson Luís. Gabeira afirma que nessa manifestação podiam ser detectadas duas línguas diferentes:

"Completamente perdidos naquele enredo estavam as pessoas que viram a agitação na assembleia e se aproximavam para dar sua solidariedade. Muitas chegaram a fazer também o seu pequeno discurso e apresentavam sua perplexidade, inventariavam causas as mais diferentes, apontavam os caminhos mais diversos. Se tivéssemos o poder de voltar atrás e recolher todos os discursos da época, talvez pudéssemos perceber ali que estavam sendo faladas duas línguas distintas. Uma, a dos partidos que sabiam o que fazer, que tinham sua tática e sua estratégia, e analisa

(7) Não é só nas suas memórias que podemos encontrar Gabeira se apresentando como alguém que fala da sua experiência. Essa é uma estratégia que podemos encontrar, também, nas entrevistas que concede, e nos debates que participa. Por exemplo, num debate sobre "Os Intelectuais e a Política", promovido pela Folha de São Paulo em 05/10/83, ele recusou "falar em nome dos outros": "Então como eu já falei em nome do povo, e acho que indevidamente, eu não gostaria de falar em nome dos intelectuais, mas como alguém que teve uma experiência pessoal."

vam o episódio dentro da sua lógica mais geral. A outra das pessoas que iam passando, que não dispunham de nenhum programa global para salvar nenhum país, mas que se sentiam sufocadas por mil problemas cotidianos, pelo medo, pela pobreza; uma gente cheia de vida, capaz de subir nas escadas da Assembléia e dizer que assim não dava mais, que o preço dos aluguéis estava muito alto, que o custo de vida tinha de parar de subir." (p.58-59)

Se considerarmos esse trecho de OQEIC? sob o prisma da relação entre a experiência vivida e a produção dos significados, poderemos perceber que a esquerda falaria uma língua abstrata, alheia à experiência concreta, pois falaria do geral sem se referir ao singular; enquanto os setores oprimidos falariam uma língua extremamente colada às suas experiências cotidianas, e que, portanto, seria uma língua presa à singularidade, marcada pela diversidade e pela perplexidade diante do geral: estaria configurada uma situação onde haveria "duas línguas se falando, nenhuma entendendo a outra." (p.59)

Gabeira estaria pretendendo desempenhar o papel de "tradutor simultâneo" das línguas diferentes faladas pelos setores oprimidos e pelas correntes de esquerda, através do estabelecimento de mediações entre as singularidades e o universal. A característica particularizadora da narrativa de OQEIC? seria uma espécie de "modelo" para o desempenho desse papel, pois nesse livro não há uma oposição absoluta entre o eu e o outro: a experiência de Gabeira é apresentada como algo simultaneamente pessoal e coletivo.

O caráter "modelar" de OQEIC? exprimiria o modo como Gabeira encararia os movimentos libertários no momento em que redigiu o texto. O livro foi escrito ainda no exílio, durante os anos de 1978-79, época em que ele estaria defendendo a necessidade de uma composição entre todos os grupos dos movimentos libertários e as forças da esquerda para a formação de um "Front da Vida":

"Algo vai profundamente mal e é preciso organizar um amplo front em defesa da vida, recompondo alguns elementos que já surgiam na década de 60. Antigamente, formavam-se os fronts populares, baseados nas análises de classe marxistas. Hoje o espectro de um front tinha-se ampliado bastante. O movimento feminista ganhara um novo impulso a partir de 68, a questão ecológica explodira com toda a intensidade nos anos 70. Culturas independentes como a dos negros exigiam um direito à existência. Os homossexuais, mantidos sob o signo do preconceito, começavam a se organizar em quase toda parte. Os loucos, os velhos, as crianças em breve iam abrir os olhos para o processo de opressão a que estavam submetidos." (1981:75-76)

Gabeira, ao propor o "Front da Vida", estaria defendendo uma prática que não correspondia à situação dos movimentos libertários no Brasil, pois estes estavam apenas voltados para a auto-organização de cada um dos grupos sociais específicos e combatiam e competiam ferozmente com a esquerda, que procurava atrair os eventuais participantes dos movimentos libertários para as suas próprias fileiras. Para Gabeira a articulação com as forças de esquerda, dentro do "Front da Vida", possuiria uma grande importância:

"A sorte da nossa época dependeria do proletariado. Seria ele capaz de captar essas novas tendências (geradas pela existência dos movimentos sociais), ou embarcaria pura e simplesmente nas águas da repressão silenciosa e disfarçada contra milhões de seres humanos?" (F. Gabeira 1981:76)

Ao incluir as forças de esquerda - e o proletariado que supostamente seria representado por elas - no "Front da Vida", Gabeira vai mais além do que a própria "utopia libertária", por pensar a possibilidade de uma articulação não conflitiva entre classificações e indentificações sociais que têm como eixo as relações econômicas (proletariado (trabalho) X burguesia (capital)) e as que

têm como eixo as relações sexuais, raciais e mesmo - pois o "Front da Vida" de Gabeira é bastante amplo - as etárias (crianças e velhos) e mentais (loucos).

Na medida em que o "Front da Vida" aglutinaria grupos sociais que reivindicam o reconhecimento de suas identidades específicas, o relacionamento entre os seus participantes não poderia ser o da subordinação hierárquica a um deles: nem o proletariado, nem qualquer grupo dos movimentos libertários poderia ser um grupo hegemônico. Cada grupo deveria manter sua identidade e ser capaz de reconhecer a identidade alheia e de estabelecer uma prática coletiva.

É o que, ao nível da sua identidade individual, Gabeira faria em OQEIC?, ele seria capaz de falar sobre si próprio e, ao mesmo tempo, ter acesso à experiência do outro, e incorporá-la, estabelecendo mediações entre sua prática singular e a dos demais que vivenciaram o mesmo período histórico: há a possibilidade do estabelecimento de um diálogo entre o "eu" e o "outro", sem que isso implique numa anulação das diferenças. (8)

Tanto não haveria uma relação de oposição entre as práticas individuais de Gabeira e a dos demais que vivenciaram o período da luta armada, que a experiência do "outro" é incorporada ao próprio texto. Assim é que Gabeira recorre ao que seria a percepção de outras pessoas para descrever certas características da luta armada e do período em que ela ocorreu:

"Teríamos que pedir a um garçom que desse seu depoimento sobre a história de 68 no Rio de Janeiro. A política era o prato do dia em quase todas as mesas (...) Os olhos do garçom viram toda a evolução do processo, as pessoas que, com o tempo, deixaram de frequentar o bar,

(8) Teria sido com base numa proposta análoga a essa, que Gabeira teria desempenhado o papel de porta-voz dos movimentos libertários, pois diante deles ele seria um "outro", já que nunca fez parte efetivamente de nenhum dos seus grupos.

caíram na clandestinidade, os estudantes que viraram lí-
deres e surgiam nas capas de revistas, mesmo os homens fo-
ram mudando de cara e de vida, às vezes ficavam dias por
ali, esperando alguém que não chegava, já não eram mais
aquela bandeira: mulato de terno azul e bigode. Não, de-
sapareciam melhor no meio das pessoas. Mas ainda eram
os homens. Não há garçom que se deixe enganar." (p.72)

"Se a gente contasse a história de 68 com os olhos de um
contínuo que sempre esteve ali, na sacada do JB, tudo is-
to (manifestação de protesto pela morte de Edson Luís,
passeata dos cem mil, os choques entre policiais e popu-
lares na "sexta-feira sangrenta") estaria gravado e mais:
um caminhão de PMs desfilando pela Avenida, todos em po-
sição normal nos seus bancos; um deles está caído; ao la-
do do corpo uma velha máquina de escrever Remington, ati-
rada do alto de um dos prédios." (p.74)

"Melhor cortar o garçom vendo o processo de 68 dentro de
um bar, o contínuo do JB olhando as coisas acontecerem
na Av. Rio Branco,. Depois da passeata dos 100 mil, fize-
mos uma de 25 mil pessoas e começamos, na realidade, um
longo processo de decadência. Maré baixa: pouca gente,
muita polícia. Como as estrelas que sentem seu declínio
na metrópole e iniciam uma viagem pelo interior, parti-
mos para o subúrbio. Melhor do que o garçom ou o contí-
nuo, é agora acompanhar a trajetória da comissão popu-
lar, que escolhemos na passeata dos 100 mil. A comissão
contava com um professor, um intelectual, dois estudan-
tes e a mãe. O nome da mãe era Irene (...) Várias vezes,
via a mãe olhando aparentemente distraída uma vitrine,
momentos antes do grito de reunião. Quando eu não tinha
certeza do lugar exato da passeata, a presença da mãe ali,
andando de um lado para outro, como se fosse qualquer mãe,
em qualquer rua do Rio de Janeiro, dissipava todas as dú-
vidas. Uma coisa era ser mãe no 1º semestre. Outra coisa
era ser mãe no 2º semestre. Uma coisa é fazer um discurs

se sabendo que a polícia não vem, usando todo o espaço possível, olhando sô para a platêia. Outra coisa é aparecer, de repente, no Méier, em cima de um caixote. Os seios da mãe se moviam diferente. Creio que os ditongos finais eram quase inaudíveis. Não se olhava apenas para a platêia. Mas se olhava também, e como, para as esquinas, por onde os homens deveriam aparecer e sempre apareciam. Uma coisa é terminar uma passeata pacificamente: beijos e abraços, grupos de amigos que voltam junto para casa, enrolando faixas e bandeiras, comentando trechos do discurso recém-ouvido. Outra coisa é terminar a passeata com a polícia em cima, ter de correr depois de uma certa idade e com um salto de meia altura. E depois de uma certa idade, há também um certo pudor em sair correndo como qualquer garoto. É preciso tensionar o corpo de tal forma que se corra parecendo que se está apenas andando um pouco mais depressa. Enfim: com toda a dignidade." (p.80)

Em OQEIC?, a história não se reduz à esfera de uma pura singularidade subjetiva, na qual cada indivíduo vivenciaria a história de modo radicalmente diferente dos demais, nem se reduz à esfera de uma generalidade abstrata, na qual não haveria lugar para as experiências vividas concretamente. Pois como aponta David Arrigucci, em OQEIC?

"A história se filtra no registro de uma sensibilidade amorosa e crítica, vertida ao longo dos anos, no corpo a corpo com os fatos e as contradições da vida ideológica brasileira. O que era fato imediato, pura informação jornalística ou histórica, se particulariza na experiência pessoal, se faz substância humana complexa e ambígua e vai deixando de ser exclusividade de um único indivíduo, para ganhar significado geral, para ser dimensão possível de todos." (1981b:7)

Enquanto texto memorialístico OQEIC? acompanha a valorização da experiência individual e o tom confessional presente nas propostas libertárias, só que a experiência individual é situada historicamente e o tom confessional não exclui a intervenção da experiência do outro.

3 - O PAPEL DA AUTOCRÍTICA

O que permitiria em OQEIC? o estabelecimento de mediações entre o indivíduo e o período histórico e a construção de uma narrativa simultaneamente pessoal e coletiva, seria a existência de uma ruptura frente ao eu que vivenciou as experiências que se está narrando. Este eu é olhado de um ponto de vista que se situa fora dele, e que se situa, inclusive, fora do próprio período em que ele agia, pois o sentido que a narrativa transmite foi construído a posteriori.

OQEIC? seria um texto marcado por um estranhamento frente ao eu que age na narrativa, que é proporcionado pela autocrítica da luta armada.⁽⁹⁾ O eu que age na narrativa é transformado num "outro", através de um processo de des-identificação, que busca compreender os motivos das suas práticas situando-as historicamente.

Nesse processo de des-identificação, o recurso à ironia aparece como fundamental. Gabeira ironiza o passado desde o início do livro. Pois, após narrar o surgimento da idéia de escrever o livro, durante a fuga da polícia no Chile, ele passa a descrever uma passeata estudantil de 68, comparando-a com as manifestações da torcida do Guarani Futebol Clube de Juiz de Fora, time sempre derrotado pelo mesmo adversário, mas que segue cantando "em Juiz de Fora quem manda sou eu". (p.10)

(9) Essa autocrítica produziria algo semelhante ao que é exigido de um antropólogo para que possa fazer uma antropologia da sua própria sociedade de origem: uma capacidade de estranhamento diante do "familiar", de enxergar o vivido rotineiramente de um ponto de vista exterior. Estranhamento que não é sinônimo de neutralidade, pois o que permitiria a um antropólogo olhar para o cotidiano de um ponto de vista que não permanece preso ao seu mecanismo de repetição, e que o integra numa totalidade mais abrangente, seria o seu "engajamento" numa outra perspectiva, a das "sociedades primitivas". (A este respeito ver R. da Matta (1974:6-7)). Em OQEIC?, o que permitiria a Gabeira um "estranhamento" do passado, não é a sua neutralidade frente a ele, mas a adesão a uma outra perspectiva, a dos movimentos libertários. Perspectiva que permite a Gabeira usar procedimentos que podem ser vistos como semelhantes aos utilizados pelos antropólogos.

Quando se refere às tentativas de resistência ao Golpe de 64 e ao Golpe de Pinochet no Chile, Gabeira diz que as pessoas crêem que vão resistir, mas, de fato, vão fugir: "você diz que vai resistir, você parte para resistir, mas o que você vai fazer, de verdade, é fugir." (p.12) Mais adiante, abre um capítulo, onde vai narrar o período imediatamente após o Golpe de 64, com o título "Engolindo Sapos". (p.22) Eis como descreve o fracasso da manifestação de 1º de maio de 1968 no Rio de Janeiro:

"Perdemos uma batalha mas ganharemos a guerra. Mais tarde vim a saber que quase todos falavam isso quando as coisas apertavam. O movimento de esquerda, segundo Gramsci, utilizava o mesmo mecanismo religioso, sofremos na terra mas o reino dos céus será nosso. Os cristãos ainda sabiam explicar como se chega ao reino dos céus. Era difícil, para nós, na realidade, compreender como ganharíamos a guerra perdendo todas as batalhas." (p.66)

A utilização da ironia se aproximaria de um auto-exorcismo.⁽¹⁰⁾ Gabeira estaria querendo exorcizar a sua identidade de militante guerrilheiro, o que explicaria a presença constante da ironia quando ele procurou situar historicamente o surgimento da proposta da luta armada. Assim é que as cisões ocorridas no Partido Comunista Brasileiro após o golpe de 64, e que foram fundamentais para a formação dos principais grupos guerrilheiros, foram descritas como "brigas de casal." (p.29)

Toda a descrição do processo de formação dos grupos guerrilheiros foi feita, já acompanhada pela visão autocrítica: por exemplo, ao narrar a frustração que tomou conta dos que pretendiam

(10) Ela se enquadraria na característica apontada por R. da Matta, quando ele se refere ao movimento que a antropologia faz para tornar "exótico o familiar". (1974:7) Em vários momentos do texto estabeleceremos relações de analogia entre OQEIC? e procedimentos usados por antropólogos: Gabeira, que estudou Antropologia na Suécia, descreve antropologicamente o seu "eu guerrilheiro".

resistir ao Golpe de 64, e perceberam que não havia armas, Gabeira já adiciona os componentes autocríticos:

"De que adiantavam as armas se os principais partidos políticos não tinham tensionado suas forças para resistir? E de que adiantava os partidos fazerem isso, se a sociedade no seu conjunto não estava convencida da importância de resistir?" (p.19)

Na sequência, Gabeira narra a tentativa frustrada de implantação de um foco guerrilheiro na Serra do Caparaó em 1967, e os debates travados no interior da esquerda brasileira - sob a influência das posições cubanas e do teórico francês Régis Debray - já introduzindo, aí também, uma perspectiva autocrítica diante das concepções guerrilheiras.

De forma resumida,⁽¹¹⁾ podemos afirmar que os adeptos dessas concepções defendiam a realização de ações nas cidades por parte de grupos armados, com a finalidade de angariar armas e dinheiro e de treinar combatentes para, em seguida, implantarem focos guerrilheiros na zona rural do país. Os focos guerrilheiros deveriam se caracterizar pela mobilidade - seria sua grande arma no combate a um exército regular - e, numa primeira etapa, deveriam se desenvolver de forma independente para, só em seguida, com o avanço da luta, começarem a coordenar suas ações até formarem o Exército Popular; quando passariam a realizar uma operação de "cerco às cidades", onde, posteriormente, deveriam tomar o poder.

Eis como Gabeira se refere às concepções guerrilheiras que foram as suas no passado:

(11) Uma visão mais detalhada das posições dos guerrilheiros pode ser encontrada - além das memórias de Gabeira - nas demais memórias publicadas por ex-guerrilheiros, e em C. Maringhella (1979) e R. Debray (s/d). Um histórico sobre as organizações guerrilheiras, pode ser encontrado na série de artigos publicados por Marco Aurélio Garcia sobre a esquerda brasileira nas duas últimas décadas, publicados no Jornal *Em Tempo*. Alguns documentos dessas organizações podem ser encontrados em Edgard Carone (1984) e Daniel Araújo R. Fº & Jair F. de Sá (1985).

"Teoriza-se aí a grande ilusão do período: a luta contra o governo poderia ser feita independente do povo, por alguns grupos armados, dotados de muita técnica, e, naturalmente de ousadia. Tudo se passava como se houvesse especialistas que iam cuidar de tudo e, num determinado momento, quando não se sentissem mais ameaçados, chamariam o povo para participar daquelas lutas." (p.45)

4 - CULTURA E POLÍTICA EM O QUE É ISSO, COMPANHEIRO?

A) A Relação Entre o Pessoal e o Político

É a partir da autocrítica do passado que podemos compreender a presença dos conceitos de cultura e de política em OQEIC? Dentro dessa autocrítica, não poderíamos deixar de perceber a importância política atribuída aos aspectos relacionados à esfera da vida pessoal, uma vez que se pretende repudiar a visão abstrata do real que seria característica do militante da esquerda:

"Queria dizer tantas coisas Elias (um amigo preso por panfletar contra o AI-5 a quem Gabeira visita). Talvez dar um informe. O informe você sabe, começa com a situação internacional: o capitalismo está numa crise agonizante e o socialismo avança em todo mundo. Ou então uma frase geral: a realidade mais uma vez comprovou o acerto de nossas análises. Nunca recebi um informe que me dissesse: o capitalismo está avançando em muitos pontos; a realidade mais uma vez comprovou que estávamos errados; e que não terminasse com as massas triunfantes assaltando os céus - a tomada do poder. Amigo: se eu te dissesse - Aguenta a barra porque um dia as massas vão nos liberar, - era a pior coisa que podia fazer. As massas parecem tudo num domingo à tarde, menos serem capazes de invadir o Distrito Policial de Ricardo de Albuquerque para salvar meu amigo. As massas estão coladas ao seu radinho de pilha, ouvindo os gritos do locutor, estão presas à televisão assistindo a uma partida decisiva. Pena que não seja a cores. Elias, mas ainda assim vou te dizer como estão as pessoas e a cidade do Rio de Janeiro enquanto você esteve trancado nesse xadrez, cheirando a fundo de cadeia. Algumas estão felizes e vou falar delas. Creio que é bom, para quem está aí no sufoco, saber que há gente feliz, dentro dos limites deste incrível planeta." (p.102)

Confirmando a colocação de que os textos memorialísticos apresentariam, além da ruptura entre presente e passado, uma tentativa de afirmar certas posturas do eu atual como já presentes no passado; podemos encontrar em OQEIC? afirmações de que Gabeira já estaria preocupado, ao entrar para a militância, em não estabelecer uma separação entre o pessoal e o político:

"Tinha medo de que um lado ficassem aqueles que entendem de pessoas e do outro aqueles que entendem de política partidária." (p.52)

Esse temor estaria associado à constatação de que seus companheiros de militância, mais jovens que ele que em 1968 estava com 27 anos, não colocavam na ordem do dia as relações interpessoais:

"Aquela geração de jovens políticos tinha uns dez anos menos que eu. Minha revolta se curtiu no triângulo familiar, nas lutas para ter os amigos que quizesse, escolher a carreira que me parecesse melhor, chegar em casa mais tarde. Eles se chocam na adolescência com um problema inédito para nós: a ditadura militar. Nos tempos de secundarista, combatíamos uma política educacional elitista, mas no quadro de um regime democrático. Essas diferenças foram pesando muito nas formações que se defrontavam ali, diante de uma atividade comum. Para eles tudo era política partidária. Alguns não tinham tido nem sua primeira namoradinha e já estavam inscritos numa organização. Lembro-me de Dominginho, o mais doce e inteligente de todos, que vinha com sua sacolinha de plástico, às vezes com revólver calibre 38, às vezes com um conjunto de documentos sobre o foco guerrilheiro. Dominginho, por que é que você não compra um álbum e não vai colecionar figurinhas? Por que você não arranja uma namoradinha e vai acariciá-la num banco de jardim? - O Que É Isso, Companheiro? O que era isso, companheiro? Até hoje tento explicar a causa de nossas desconfianças mútuas. Os de

minha idade já estavam colocados, já tinham empregos bem remunerados e gastaram grande parte de sua vida tentando entender as relações interpessoais. Eles, os da nova geração, não colocavam esse problema na ordem do dia. Eram capazes de localizar todas as intenções escondidas num discurso político, apontar as causas econômicas de uma certa virada histórica. No entanto, faziam uma leitura linear dos sentimentos." (p.52)

Em OQEIC? Gabeira critica a incapacidade dos militantes da "esquerda armada" de captarem as mediações existentes entre o social e o individual:

"Nosso quadro teórico nos permite apenas explicar as determinações sociais que operam no indivíduo. Mas não tínhamos a mínima idéia das múltiplas mediações que são colocadas pela vida pessoal de cada um, ao receber essas influências sociais." (p.53)

Esse trecho do livro significa que em OQEIC? Gabeira não só se recusa a deduzir as características individuais das características sociais; mas, também, se recusa a desconsiderar a existência de determinações mais gerais diante da vida cotidiana e das ações sociais. Para ele, politizar o cotidiano é reivindicar uma totalidade da qual as relações pessoais não estejam excluídas: Não há uma visão de que não existe nada além das relações pessoais: há uma defesa de que devem ser estabelecidas mediações entre as determinações universais e os atos individuais, que seriam produtores daquelas determinações. Não há uma exclusividade política atribuída ao "pessoal", e sim, o entendimento de que o "pessoal" também contribui para a prática política, constituindo-se, portanto, como uma das suas dimensões.

A busca pelas mediações entre o individual e o social seria a característica marcante do modo como se politiza o cotidiano em OQEIC?. Apesar de não haver nenhuma reivindicação explícita das suas posições, entendemos que essa defesa da necessidade de compre

ensão das mediações existentes entre a vida pessoal e as influências sociais, pode aproximar Gabeira dos esforços desenvolvidos por Jean Paul Sartre.⁽¹²⁾ Em Questão de Método - texto no qual procurou desenvolver um método que fosse capaz de completar as brechas deixadas pela versão dogmática do marxismo - Sartre situa a relação entre o pessoal e o sócio-histórico, de modo bastante próximo ao trecho de Gabeira citado por nós:

"Para apreender o processo que produz a pessoa e seu produto no interior de uma classe e de uma sociedade dada, num momento histórico dado, falta ao marxismo uma hierarquia de mediações." (1973:142)

Para o estabelecimento dessas mediações seria fundamental a intervenção da noção do projeto.⁽¹³⁾ É através dela que poderíamos perceber que os indivíduos não são um produto passivo das determinações sócio-históricas, pois também as produzem. A noção de projeto apontaria para uma valorização da esfera da experiência individual, como um local a partir do qual ocorre a produção do significado, nos colocando no interior da praxis humana:

"Para nós, o homem caracteriza-se antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que chega a fazer daquilo que se fez dele, mesmo que ele não se reconheça jamais em sua objetivação (...) A conduta mais rudimentar deve ser determinada ao mesmo tempo em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a certo objeto a vir que ela tenta fazer nascer. É o que denominamos projeto. Com isso definimos uma dupla relação si

(12) Podemos encontrar em O Que É Isso, Companheiro? uma referência a uma frase de Karel Kosik: "Kafka é um pequeno-burguês, mas nem todo pequeno-burguês é Kafka" (p.53), que é bastante próxima a uma colocação feita por Sartre em Questão de Método: "Valéry é um intelectual pequeno-burguês; quanto a isto não há dúvida, mas nem todo intelectual pequeno-burguês é Valéry, a insuficiência heurística do marxismo contemporâneo revela-se nestas duas frases." (p.142)

(13) Noção que é trabalhada, também, por Gilberto Velho - a partir de colocações de A. Schutz - no livro Individualismo e Cultura.

multânea; em relação ao dado, a praxis é negatividade: mas trata-se sempre de uma negação da negação; em relação ao objeto visado, ele é positividade: mas esta positividade desemboca sobre a "não-existente", sobre o que ainda não foi. (...) O subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo. Para se tornarem condições reais da praxis, as condições materiais que governam as relações humanas devem ser vividas na particularidade das situações particulares: a diminuição do poder aquisitivo não provocaria jamais a ação reivindicativa se os trabalhadores não a sentissem em sua carne sob a forma de uma carência ou de um medo fundado em cruéis experiências; a prática da ação sindical pode aumentar a importância e a eficácia das significações objetivas no militante treinado: a taxa dos salários e o índice dos preços podem por si mesmo iluminar ou motivar a sua ação; mas toda esta objetividade refere-se finalmente a uma realidade vivida: ele sabe o que sentiu e o que os outros sentirão. Ora, sentir é já superar em direção à possibilidade de uma transformação objetiva; na prova do vivido, a subjetividade volta-se contra si mesma e arranca-se ao desespero pela objetivação. Assim, o subjetivo retém em si o objetivo que ele nega e que supera em direção a uma objetividade nova; e esta nova objetividade, na sua qualidade de objetivação, exterioriza a interioridade do projeto como subjetividade objetivada. O que quer dizer ao mesmo tempo que o vivido enquanto tal encontra seu lugar no resultado e que o sentido projetado da ação aparece na realidade do mundo para assumir sua verdade no processo de totalização. Apenas o projeto, como mediação entre dois momentos da objetividade, pode dar conta da história, isto é, da criatividade humana." (1973:158, 160, 161)

A noção de projeto, ao apontar o subjetivo como um momento necessário do processo objetivo, mostra não só o papel produtivo das ações individuais frente às determinações sócio-históricas,

como também indica que faz parte de um quadro teórico no qual a problemática da articulação ocupa um lugar central, haja visto que foi como um elemento mediador, que age no interior de um processo de totalização, que o projeto foi definido.

É sob o prisma dessa busca às mediações que os conceitos de cultura e de política seriam interpretados, se aproximarmos as posições de Sartre das propostas dos "movimentos libertários".

O cotidiano - onde desempenharia papel fundamental a noção de projeto - seria um local no qual as determinações sócio-históricas objetivas seriam retrabalhadas pela subjetividade, rumo ã produção de uma nova objetividade. Ele seria o elemento mediador entre dois momentos da objetividade, participando, portanto, da produção das determinações sócio-históricas. Seria nestas bases que se poderia pensar a dimensão política do cotidiano.

Enquanto seria possível pensar a existência de uma identidade individual, desde que se percebesse que esta identidade não é uma essência, mas algo construído historicamente através da elaboração dos projetos. Projetos que seriam a expressão, ao nível da subjetividade, da inserção do indivíduo na realidade social. Não há uma contraposição entre o racional e o emocional, ambos estariam inextricavelmente associados, pois o projeto exprime racionalmente o modo como se vivencia - com toda a sua carga emocional - uma dada realidade histórica, e como se pretende superá-la. Deste modo, o trabalho do memorialista, de explicar historicamente a sua identidade do passado, seria um trabalho de demarcar o projeto ali produzido.

Mas, o projeto não é apenas individual, pois os grupos sociais também desempenham uma importante papel mediador frente as condições sócio-históricas objetivas:

"Ao nível das relações de produção e ao das estruturas político-sociais, a pessoa singular encontra-se condicionada pelas suas relações humanas. Não há dúvida que esse

condicionamento, na sua verdade primeira e geral, reen-
via ao "conflito das forças produtoras com as relações
de produção". Mas tudo isso não é vivido tão simplesmen-
te. Ou melhor, a questão é saber se a redução é possí-
vel. A pessoa vive e conhece mais ou menos claramente sua
condição através de sua pertinência a grupos. A maioria
desses grupos é local, definida, imediatamente dada. É
claro, com efeito, que o operário da fábrica sofre a pres-
são de seu "grupo de produção"; mas se, como é o caso em
Paris, ele habita bastante longe de seu lugar de traba-
lho, está igualmente submetido à pressão de seu "grupo
de habitação". Ora, tais grupos exercem ações diversas
sobre seus membros; por vezes mesmo a "vila", a "região",
ou o "bairro", freiam em cada um o impulso dado pela fá-
brica ou pela oficina. Trata-se de saber se o marxismo
dissolverá o grupo de habitação ou se reconhecer-lhe-á
uma autonomia relativa e um poder de mediação." (J.P. Sar-
tre, 1973:146)

B) A Identidade dos Grupos Sociais

As afirmações feitas por J.P. Sartre em Questão de Méto-
do sobre o papel mediador desempenhado pelos grupos são de grande
valia para a discussão do conceito de cultura em OQEIC?, pois acre-
ditamos que neste livro também é atribuído um papel de mediação aos
grupos sociais: o vínculo entre a trajetória singular de Gabeira e
as características do momento histórico seria estabelecido atra-
vés do pertencimento a grupos sociais - mais especificamente ao
MR-8.

Essa valorização dos grupos sociais como mediadores en-
tre o universal e o singular, faz parte do modo como Gabeira tenta
explicar a sua trajetória pessoal. Desde o início do livro, ele
anuncia que vai tentar explicar o que estava fazendo em meio a um
dos grupos de oposição ao regime militar. É em torno da explicação
dos motivos que o levaram a aderir a esse grupo, e das consequên-

cias dessa adesão, que o livro é construído:

"Desde 64 estava buscando aquela gente (militantes da esquerda presentes no movimento estudantil) e aquela gente, creio, desde 64, preparava seu encontro com as pessoas olhando da sacada da Av. Rio Branco." (p.11)

O que podemos encontrar em praticamente todo o texto de OQEIC?, é um trabalho de demarcação da identidade do grupo social ao qual Gabeira aderiu, que busca apresentar as características das práticas desse grupo e dos significados por ele produzidos. Trabalho que seria semelhante ao desenvolvido pela prática antropológica, quando aponta a importância de se conhecer os mitos e ritos dos grupos sociais, se se pretende compreender o seu modo de vida e a sua identidade cultural.

Gabeira descreve em OQEIC? os mitos e ritos dos grupos da luta armada - mais especificamente do Movimento Revolucionário Oito de Outubro. Por exemplo, ele fala num ritual de iniciação, quando descreve o seu ingresso no MR-8, na época Dissidência Comunista da Guanabara:

"Oficialmente, entrei para uma organização leninista na Praça Antero de Quental numa tarde muito bonita. A organização era a Dissidência Comunista, uma cisão do PC Brasileiro, surgida no meio da década dos 60. O companheiro encarregado de comunicar que tinha sido aceito fez uma ligeira preleção sobre minhas qualidades, meus defeitos e as novas tarefas que me esperavam. De agora em diante, como no poema de Lorca, meu nome não era mais meu nome, nem minha casa era mais minha casa. Alguns adjetivos altissonantes, menções à inevitável vitória final, ao inexorável curso da história rumo ao progresso, encerravam aquele curto ritual de iniciação." (p.71)

Esse tipo de colocação, fortemente marcado por um distanciamento irônico frente ao passado, pode ser encontrado, também,

quando Gabeira descreve a divisão existente na organização clandestina, entre os que praticam ou não ações armadas. Divisão assinalada por rituais de passagem, e que dava margem a uma mitologia específica:

"O sonho de muitos de nós era o de passar logo para um grupo armado. Em nossa mitologia particular, conferíamos aos que faziam este trabalho todas as qualidades do mundo. Sair do movimento de massas para um grupo armado era como sair da província para a metrópole, ascender de um time da 3ª divisão para o campeonato nacional.(...) A iniciação era um processo um pouco longo. Começava-se roubando uma placa de carro, fazendo uma pichação nos muros, com armas na mão, e chegava-se inclusive a assaltar guardas noturnos, para tomar o seu revólver. Eram os primeiros testes. Isto não significava absolutamente que o primeiro assalto a banco fosse um piquenique."

(p.86-88)

5 - A PROBLEMATIZAÇÃO DA "UTOPIA LIBERTÁRIA" E A QUESTÃO DA MOTI- ÇÃO

Na medida em que Gabeira em OQEIC? busca estabelecer me-
diacões entre o social e o individual, enfatizando o papel desem-
penhado pelos grupos sociais, podemos aproximar o trabalho por ele
realizado neste texto da postura teórica sartreana e da prática an-
ropológica de demarcação histórica da identidade dos grupos so-
ciais.

Deste modo, tendo em vista que OQEIC? seria construído co-
mo narrativa a partir da dimensão "utópica" presente nas propostas
libertárias, nós também podemos aproximar esta dimensão da postura
sartreana e da prática antropológica, com a finalidade de discutir
mos quais seriam as condições que tornariam possíveis a concreti-
zação da "utopia libertária": o indivíduo precisa reconhecer a
existência das determinações sócio-históricas que demarcam a sua
atuação e os membros dos grupos sociais precisam reconhecer que a
identidade que crêem compartilhar é construída historicamente, pois
a utopia libertária exigiria uma relativização da identidade indi-
vidual e da identidade social, na medida em que a ausência de hege-
monia entre os grupos sociais e de poder no interior de cada grupo
social demandaria o reconhecimento da existência do "outro" (grupos
sociais ou indivíduos).

Em OQEIC? Gabeira teria cumprido esses dois requisitos
posto que relativizou uma identidade individual e social que não
mais era vivida por ele. Aqui a "utopia libertária" é apenas fon-
te de inspiração metodológica para a explicação do passado; ela
não diz respeito a uma vivência dos seus requisitos, somente mos-
tra como a antiga prática política de Gabeira nada tinha a ver com
os seus princípios: Gabeira vivia, como militante guerrilheiro, um
determinado projeto - individual e social - mas não conhecia este
projeto.

Como vimos, a noção de projeto mostraria o papel produ-
tivo das ações individuais frente as determinações sócio-históricas,

permitindo a compreensão de que o cotidiano seria um elemento mediador, onde estas determinações objetivas seriam retrabalhadas pela subjetividade, rumo à produção de uma nova objetividade. Sendo que devido ao papel desempenhado pelos grupos sociais, a noção de projeto não pode ser compreendida sem uma referência a estes grupos e às suas identidades. O estabelecimento de uma mediação entre o subjetivo e o objetivo - que seria permitido pela noção de projeto - teria como pressuposto o estabelecimento de uma mediação entre os dois momentos da subjetividade: o individual e o coletivo.

Para que Gabeira, em OQEIC?, pudesse mostrar como viveu as determinações históricas da época da luta armada, ele teria que mostrar que o projeto que adotou era simultaneamente pessoal e coletivo, através do estabelecimento de mediações entre a sua subjetividade individual e a subjetividade compartilhada a nível da identidade dos guerrilheiros como um grupo social.

É a partir dessas características da noção de projeto - que permitiriam a mediação entre o "subjetivo" e o "objetivo" - que recorreremos à problemática da motivação.

A. Schutz (1979), desdobra a motivação em dois níveis: "motivos a fim de" e "motivos por quê". No primeiro nível

" ' motivo' quer dizer o estado de coisas, o fim em função do qual a ação foi levada a cabo (...) Do ponto de vista do ator essa classe dos motivos refere-se ao seu futuro. Na terminologia que sugerimos, podemos dizer que o ato projetado, isto é, o estado de coisas pré-imaginado, que será acarretado pela ação futura, constitui o 'motivo a fim de' desta última. (...) Ficou demonstrado que o 'motivo a fim de' se refere à atitude do ator que vive o processo de sua ação em curso. Ele é portanto uma categoria essencialmente subjetiva, que só é revelada ao observador se ele pergunta qual o significado que o ator atribuiu à sua ação." (A. Schutz, 1979:124-25)

Já a motivação enquanto "motivo por quê"

"remete à experiências passadas: foram essas experiências que determinaram que o ator agisse do modo como agiu. O que é motivado numa ação no modo 'por quê' é o projeto da ação em si. O 'motivo por quê' é uma categoria objetiva, acessível ao observador, que tem de reconstruir a partir do ato realizado ou, mais precisamente, a partir do estado de coisas provocado no mundo exterior pela ação do ator, a atitude do ator em sua ação. Somente na medida em que o ator se volta para o seu passado, e assim se torna um observador de seus próprios atos, é que ele pode captar os 'motivos por quê' genuínos deles." (Idem:126)

Acreditamos que esse tipo de abordagem ajuda a explicitar os requisitos necessários para o estabelecimento de mediações entre o subjetivo e o objetivo, através da distinção que faz entre "motivos a fim de" e "motivos por quê". Ela mostra como essa mediação pressupõe o estabelecimento, também, de mediações entre o presente, o futuro projetado e o passado; indicando a importância do trabalho memorialístico. Isto é, haveria a necessidade de um distanciamento entre o "eu que age" e o "eu que narra" para que seja possível o estabelecimento de mediações entre o subjetivo e o objetivo.

A distinção motivos a fim de/motivos por quê oferece a oportunidade de notarmos que o papel produtivo das ações individuais, que a noção de projeto aponta, não significa que há uma coincidência entre o sentido projetado pela ação e o resultado que dela emerge.

Em OQEIC? Gabeira mostraria que os "motivos a fim de", vistos pelos guerrilheiros, não podem ser confundidos com os "motivos por quê" gerados pelas suas práticas.

A "Revolução" era o "motivo a fim de" que ocupava a subjetividade individual dos militantes guerrilheiros, e exigiria uma entrega total dos militantes, que é descrita por Gabeira de modo extremamente crítico:

"O assistente (pessoas encarregada pela direção da organização para orientar um grupo determinado de militantes) era típico daquele período. Seu horizonte era a revolução e seu pavor os problemas de segurança. Tudo que era problema de segurança ameaçava a revolução e tudo que adiasse a revolução era anti-humano. Uma lógica implacável. Se você queria se comunicar com um amigo através de um bilhete, o gesto era, imediatamente, catalogado na rubrica das necessidades pessoais, e, se representasse alguma queda no nível de segurança, era anti-revolucionário. Ele começava por fazer você aceitar as premissas e, em seguida, embrulhava tudo naquele pacote de necessidades pessoais. Na realidade, o assistente tinha um profundo desprezo pelas necessidades pessoais. Ele fora educado numa tradição marxista economicista, onde a economia não era apenas o fator essencial, mas era tudo; onde as classes sociais não apenas definiam a história, mas pressupunham o completo esmagamento do indivíduo." (p.138)

A entrega total dos militantes à "Revolução", que Gabeira autocriticamente afirma ser um "completo esmagamento do indivíduo", implicava numa mudança radical da identidade individual, pois devido às necessidades da vida clandestina os militantes tinham de assumir nomes falsos, mudar de aparência física, e romper com os laços familiares e com as antigas amizades. Por exemplo, Gabeira descreve que após o sequestro do embaixador americano teve de assumir uma identidade falsa:

"Dentro em breve, minha carteira de identidade falsa ficaria pronta e eu poderia até olhar com certo distanciamento aquele jornalista que se metera em maus lençóis." (p.125)

Mas as mudanças radicais na identidade individual não se riam vividas pelos militantes como um "esmagamento", pelo contrário, elas estavam associadas a um sentimento de potenciação da capacidade de realização individual, pois os guerrilheiros estariam fazendo algo que os transcenderia:

"Aliás uma das coisas que havíamos aprendido na vida pessoal, depois da clandestinidade, depois de termos nos lançado fora da rotina cotidiana: o campo do possível é muito mais amplo do que imaginávamos." (p.109)

"Eu sempre gostei de ler livros de História. De repente senti que estava participando diretamente da História, entende? Dava para ficar eufórico, naquele momento (...) Aqueles passos, aqueles olhares de cumplicidade que a gente trocava com o outro, tudo transcendia. Eu não estava trocando olhares de cumplicidade com minha mulher porque a gente ia dormir junto dentro de pouco, mas porque, de repente a gente ia chocar o país (...) A gente sabia que estava construindo algo que nos ia transcender." (F. Gabeira, 1979a:44)

Gabeira, em OQEIC?, realiza a articulação entre passado, presente e futuro, exigida pela problemática da motivação, pois ele mostra quais eram os objetivos que estavam presentes na sua consciência naquela época - os "motivos a fim de" que se projetavam rumo ao futuro - e pretende compreender por quê estes objetivos foram adotados por ele. Busca aos motivos por quê aceitar integrar um grupo guerrilheiro, que faz com que a narrativa recue até 1964, e se volte para a prática social concretamente desenvolvida por Gabeira.

A problemática da motivação prestaria uma grande ajuda para a compreensão das mediações entre o subjetivo e o objetivo, porque englobaria os seus três diferentes momentos: o "motivo a fim de" diria respeito à subjetividade individual, ao modo como a ação estaria sendo vivida no presente e projetada para o futuro,

mas permitiria, também, ⁽¹⁴⁾ uma percepção de que os grupos sociais se formam em torno do compartilhar de um mesmo projeto - subjetividade coletiva - pois os "motivos a fim de", vividos cotidianamente nas ações individuais, são geralmente compartilhados com outros indivíduos. Essa articulação entre a vivência cotidiana e a identidade social, seria historicizada por intermédio da busca aos "motivos por quê", que tenta compreender os resultados objetivos produzidos pelas ações individuais e sociais, e que não se confundiriam com os "motivos a fim de" vividos a nível da subjetividade individual e coletiva.

A mediação entre esses dois momentos da subjetividade e a objetividade histórica é feita por Cabeira vários anos após os acontecimentos terem se dado, quando ele assumiu uma postura crítica diante do passado, e relativizou a sua identidade individual e a identidade social dos guerrilheiros, escrevendo um texto que incorpora as determinações históricas mais gerais para situar a sua ação individual junto a um grupo guerrilheiro, cujo projeto descreve, distinguindo o que era vivido e qual seria o seu resultado. Esta descrição estaria relacionada com o próprio movimento da narrativa.

Apelamos, mais uma vez, às colocações de David Arrigucci para apresentarmos o que constituiria o movimento textual de OQEIC?. Este autor, em trecho no qual analisa a estrutura do livro, afirma que:

"Este está dividido em 16 partes, que podem ser vistas como verdadeiros patamares de uma composição em descenso, na qual se precipita o narrador enquanto eu que age, através de rápidas e sucessivas quedas, desde a descida da sacada do JB, até o patamar mais baixo, à beira da morte, na "rua pocirenta" e depois, na prisão infernal: 'onde o filho chora e a mãe não ouve.' (...) Com o movi

(14) Desde que, como assinala Gilberto Velho (1981b:26), relativizemos a noção de projeto individual, o que não parece ocorrer em Schutz.

mento precipitado, que neste caso é a cadência da própria narração, acabamos também arrastados no rumo das ações e podemos perceber então que o ato de cair assume um significado mais amplo que o usual e vai além do sentido específico que tem na gíria da organização. Logo se observa que cair não implica apenas a prisão ou a morte de companheiros ou ainda a perda de posições, mas se alastra numa rede complexa de sentido. Assim podemos ver que o narrador, feito personagem após a descida da sacada do JB e a adesão ao movimento de oposição ao nível de rua, cai na clandestinidade. À medida que a ação se desenvolve, seus companheiros vão pouco a pouco caindo: "Em muitos casos alguém caía, sua queda levava a uma nova queda" (...) "Aparelhos" caem; "cai" a casa do sequestro. Em seguida o narrador-personagem cai "na mais profunda clandestinidade", na "geladeira", onde quase sempre tem de ficar deitado, "fingir de morto", numa espécie de "morte branca". O "assistente", que traz as informações de fora, não "chegava a perceber a decadência que ia, lentamente se instalando". Uma decadência que progride inexoravelmente até a queda do próprio narrador-personagem que cai, também ao pé da letra, baleado. Ainda deitado no hospital, estará entregue à tortura. O desenvolvimento da ação equivale, pois, a um progressivo movimento para baixo, em cuja extremidade, na estagnação do tempo, esperam a tortura e a máxima degradação humana." (D. Arrugucci, 1981a:77)

Acreditamos que o movimento para baixo que seria a característica estrutural de OQEIC?, está intimamente relacionado à avaliação que nele se faz do projeto dos militantes da luta armada. Ele exprimiria o resultado obtido por esse projeto: a derrota. É sob o seu signo que a narrativa se inicia. Gabeira no Chile, perdeu mais uma revolução:

"Lembro-me de ter escrito um carta, de dentro da Embaixada da Argentina, para um amigo no Rio, comunicando que

estava vivo, e dizia: amigo acabo de perder a minha segunda revolução e estou caminhando para o recorde daquela personagem do Garcia Marquez que perdeu 12 ou 13, creio." (p.12)

Em seguida, após descrever o Golpe de 64, quando narrou a atuação de Antonio Duarte, ex-marinheiro exilado na Suécia, que também trabalha no metrô de Estocolmo, Gabeira afirma que:

"A derrota de 64 iria marcar nossas trajetórias. Dificilmente nos saíria da garganta. Até hoje, nos domingos de manhã, caminhando juntos para o trabalho, costumamos evitar aquele golpe. Você monta um caça da FAB, eu outro, e juntos, voamos para Minas a fim de esmagar as tropas de Mourão Filho, que avançam contra o Rio." (p.20)

A intenção do eu presente, que preside a narrativa, seria a de exorcizar a derrota, de distanciar-se dela. Distanciamento que se pretende atingir através do recurso à ironia e da afirmação que essa derrota teria sido positiva:

"Os burocratas de esquerda são muito cinzentos. É preciso tê-los conhecido, no Brasil e no Mundo, para sentir seu cheiro à distância. E estávamos nos burocratizando, apesar das armas. Num certo sentido, foi bom não termos tido uma grande faixa de poder ao nosso alcance, pois os erros iriam liquidar nossas esperanças por muitos anos." (p.138-39)

A narrativa de OQEIC? tem o seu movimento associado à descrição do projeto dos militantes da luta armada, descrição que, como podemos perceber pelos trechos anteriormente citados, possui dois níveis: o da apresentação do objetivo vivido na ação, a "Revolução", e o da afirmação de qual seria o resultado da ação, a implantação de um poder burocrático.

Vista do presente, a derrota dos guerrilheiros não significa, para Gabeira, a derrota da "revolução", mas a derrota de um projeto de poder. Ou melhor dizendo, a derrota do que foi vivido como "revolução", significa a derrota de um projeto de poder.

No entanto, nos parece que o "movimento para baixo" existente na narrativa não estaria associado apenas à derrota do projeto da luta armada, mas também à alguns aspectos da própria prática dos militantes guerrilheiros.

Em OQEIC? há um trabalho de exposição do modo como se organizavam as práticas dos militantes da luta armada: qual era o cotidiano vivenciado por eles, e quais eram as características da identidade do seu grupo social. É com base na exposição desse cotidiano e dessa identidade comum, que será possível aproximarmos as características das práticas dos militantes guerrilheiros dos aspectos inerente à fase liminar de um rito de passagem.⁽¹⁵⁾

De acordo com Victor Turner (1974) - que segue o caminho trilhado por Van Gennep em seu trabalho sobre os Ritos de Passagem - a liminaridade é a fase intermediária de um rito de passagem:

"A primeira fase (da separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento de um indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um "estado"), ou ainda de ambos. Durante o período "liminar" intermediário, as características do sujeito ritual (o "transitante") são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (reagregação ou reincorporação), consuma-se a passagem. O sujeito ritual, seja ele individual ou coletivo, permanece relativamente estável mais uma vez, e em virtude disto tem direitos e obrigações perante os outros de tipo claramente

(15) É o próprio Gabeira, como vimos (p.70), quem assinala que a sua entrada na organização guerrilheira correspondeu a um ritual de iniciação.

definido e "estrutural", esperando-se que se comporte de acordo com certas normas costumeiras e padrões éticos, que vinculam os incumbidos de uma posição social, num sis tema de tais posições." (p.116-117)

A aproximação entre a militância guerrilheira e a liminaridade aconteceria em dois níveis: o dos "motivos a fim de" e o dos "motivos por quê". Ao nível da vivência dos atores, a liminaridade significaria uma prática de afastamento das regras vigentes na sociedade que as subverteria, fazendo com que esta sociedade se transformasse radicalmente: uma "revolução". Ao nível dos "motivos a fim de", a liminaridade pode ser aproximada de um movimento messiânico: os militantes guerrilheiros estariam preparando o advento de um "novo mundo" onde vigoraria a igualdade.⁽¹⁶⁾ Em nome deste novo mundo seriam aceitos os sacrifícios pessoais inerentes à militância clandestina.

São esses sacrifícios pessoais que permitem uma aproximação com a liminaridade. Uma característica da militância era a pobreza material. No caso de Gabeira, isto significou, tendo em vista a sua condição anterior de jornalista bem remunerado, uma clara "reversão de status", pois passou a viver de salário mínimo:

"O grupo de operários com quem ia trabalhar mandou um representante ao ponto combinado. Eu tinha apenas a pasta e uma pequena maleta. Um outro par de jeans, algumas camisetas, um ou outro livro que fui colhendo pelo caminho, papel e canetas. Estava realmente reduzido à pobreza máxima. O dinheiro que receberia era o dinheiro correspondente a um salário mínimo, pois era esse o salário que tocava aos quadros profissionalizados." (1979b:141)

Turner assinala que a liminaridade implica uma situação de "nudez social":

(16) Conforme disse Gabeira, os guerrilheiros estariam preparando algo que os transcenderia.

"As entidades liminares, como os neófitos nos ritos de iniciação ou de puberdade, podem ser representados como se nada possuíssem. Podem estar disfarçados de monstros, usar apenas uma tira de pano como vestimenta ou aparecer simplesmente nus, para demonstrar que, como seres liminares, não possuem "status", propriedade, insígnias, roupa mundana indicativa de classe ou papel social, posição em um sistema de parentesco." (p.117)

Ainda segundo Turner,

"os atributos de liminaridade, ou de personae (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem ali; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais." (p.117)

Um dos acontecimentos que marcaram a vida clandestina de Gabeira, a sua entrada na "geladeira", seria bastante próximo da situação de "nudez social" descrita por Turner:

"Depois do sequestro do embaixador americano, caímos na mais profunda clandestinidade. Usávamos um termo para isto: entrar na geladeira. Aqueles que se queimaram com a ação, umas 5 pessoas, ficaram durante alguns meses dentro de casa, sem sair para nada, exceto naturalmente, para fugir da polícia." (p.133)

"A realidade da geladeira era esta: fingir de morto, deslizar suavemente pela sala, preparar em silêncio um macarrão com sardinha, olhar o sol dentro de casa, partículas de poeira flutuando, arrumar tudo para que Ana encontrasse as coisas em ordem quando chegasse do trabalho." (p.134).

Mas, ao nível de qual seria o resultado das ações dos guerrilheiros, se estes fossem vitoriosos, a liminaridade significaria a ascensão de um determinado grupo de pessoas ao poder do Estado. Ao nível dos "motivos por quê", a "Revolução Igualitária" se transformaria num poder burocrático.

A descrição feita por Gabeira em OQEIC? do cotidiano vivido pelos guerrilheiros e da identidade social por eles compartilhada indica como o "motivo a fim de" revolucionário produziria o "motivo por quê" do poder burocrático, pois permite uma percepção de que os "sacrifícios pessoais" vividos como necessários para a "revolução" significavam um controle dos militantes pelos dirigentes. Como vimos, de acordo com Gabeira, estes praticavam um "esmagamento completo do indivíduo".

As situações liminares vividas na clandestinidade colocavam o militante numa condição de "nudez social" (pobreza material e isolamento total) que deixavam-no totalmente dependente da organização, que provia a sua subsistência material, providenciava os locais de esconderijo, e decidia qual seria a sua duração.

Mas, a dependência e o controle dos militantes pelos dirigentes da organização, que resultariam numa forma de exercício de poder burocrático caso a guerrilha se tornasse vitoriosa, não significa que os dirigentes não vivessem o mesmo ideário revolucionário dos militantes de base, com sua ética de sacrifício pessoal: como vimos, para Gabeira, os próprios dirigentes se esmagariam enquanto indivíduos. Não haveria uma produção deliberada de um poder burocrático - a própria guerrilha era vista pelos militantes como uma alternativa ao PC, acusado de burocrático - ele estaria inscrito no próprio modo como os guerrilheiros organizavam seu cotidiano e viviam uma identidade social.

O "movimento para baixo" existente na narrativa de OQEIC? corresponderia à situação de liminaridade vivida pelos militantes. Mas Gabeira só seria capaz de expor este movimento porque rompeu com ele. O rompimento de Gabeira está relacionado com a adesão a

um novo projeto que fornece as coordenadas para a confecção do texto, que é o projeto "libertário".

Como temos dito, é a "utopia libertária" que organiza o texto de OQEIC? e foi ela que pudemos avaliar através da discussão de como os conceitos de cultura e de política aparecem no primeiro livro de memórias escrito por Gabeira. A conclusão a que nos foi possível chegar é a de que a possibilidade de concretização desta "utopia" dependeria da capacidade dos indivíduos relativizarem a sua identidade individual e os membros dos grupos sociais relativizarem a identidade que compartilham. Esta capacidade requeriria uma compreensão das mediações entre os indivíduos, os grupos sociais e o período histórico.

No entanto, o que a discussão que fizemos da questão da motivação demonstrou, é que essa mediação é feita por Gabeira a posteriori: a relativização da identidade individual e social ocorre quando elas já foram abandonadas, quando se tornaram coisas do passado. A capacidade de reconhecimento da experiência do outro, que é uma condição necessária para a "utopia libertária", é posta em prática num texto que a incorpora tendo como objeto um "eu" que foi transformado em "outro".

A discussão de OQEIC? levou-nos a uma problematização da "utopia libertária", ainda que esta problematização não impeça que possamos utilizá-la como parâmetro para a crítica das práticas "libertárias" no Brasil. Como vimos no primeiro capítulo, as propostas libertárias que se desenvolveram no Brasil se caracterizaram por uma valorização do individual - mesmo os grupos sociais seriam "indivíduos coletivos" - e uma crítica da racionalidade - em nome da valorização da intuição e da ambiguidade. Elas não se enquadrariam nos requisitos da "utopia libertária" de relativização das identidades individuais e sociais através de uma compreensão das mediações entre o individual, o social e o histórico.

As propostas "libertárias" concretamente desenvolvidas no Brasil não seriam capazes de estabelecer uma articulação entre os grupos sociais que reconhecesse a existência do outro, só restando a possibilidade do exercício da hegemonia de um grupo "libertário" sobre os demais sob a alegação de que este seria o grupo modelar.

CAPÍTULO 4

AFIRMANDO O PRESENTE:

A IDENTIFICAÇÃO COM O "FEMINISMO" E A VALORIZAÇÃO DA
SUBJETIVIDADE INDIVIDUAL

INTRODUÇÃO

Os livros de memórias de Fernando Gabeira exprimem a posição frente aos movimentos libertários que o seu autor possuía no momento em que os escrevia. OQEIC? teria sido escrito sob a perspectiva da "utopia libertária", permitindo que a sua discussão fosse ao mesmo tempo uma análise desta "utopia". O Crepúsculo do Macho foi escrito cerca de seis meses após a volta de Gabeira ao Brasil, quando ele decidiu retornar à Europa por algum tempo. Ele é uma consequência do contato direto de Gabeira com as propostas defendidas pelos militantes dos movimentos libertários no Brasil. Nele, Gabeira, coerentemente com o papel de "porta-voz" assumido por ele, adota a valorização do individual e a crítica à racionalidade como a perspectiva que constrói a narrativa.

Só que além disso, Gabeira, no seu segundo livro de memórias, veicula a idéia de que é o feminismo o movimento libertário "modelar" para os demais. Ao contrário da "utopia libertária" existente em OQEIC?, temos uma tentativa de hegemonização dos "movimentos libertários" por um dos seus grupos. A discussão de O Crepúsculo do Macho permitirá uma análise desta tentativa de hegemonia, que se dá através de uma narrativa que tem por objeto o exílio vivido por Gabeira em diferentes países, quando ele rompeu com a esquerda e aderiu aos "libertários". O objeto da narrativa é a transição do "eu passado" para o "eu presente".

O Crepúsculo do Macho começa com Gabeira na Suécia, no presente narrativo situado em 1979, se preparando para iniciar o seu trabalho como maquinista de trem do metrô de Estocolmo. É em meio a esse trabalho, que ele começa a recordar passagens do exílio, descrevendo a temporada que passou na Argélia.

Nesta parte do livro Gabeira enfatiza que o seu relacionamento afetivo com Vera Sílvia, militante também trocada pelo embaixador alemão, foi reprimido tanto pelos militantes guerrilheiros no exílio como pelos próprios argelinos, que discriminariam

as mulheres:

"Creio que nos demos as mãos nos jardins e começávamos ali a escandalizar a brasileiros e argelinos. Era proibido andar de mãos dadas (...) Dormimos abraçados no beliche de baixo. O escândalo que começara depois do almoço, ficou maior ainda (...) Vera era viúva e todos esperavam que apenas sofresse com a morte do companheiro nas guerrilhas urbanas do Rio." (p.17-18)

"As diferenças culturais eram muito fortes, insuperáveis para mim (...) Aquilo de as mulheres não saírem às ruas, nem aparecerem para visitas em casa dos amigos, nos intrigava. Elas sempre ficavam na cozinha enquanto os homens recebiam os convidados." (p.35-36)

A narrativa do exílio na Argélia é interrompida, quando Gabeira retoma a descrição do seu trabalho como maquinista de metrô. Interrupção que se repete quando ele se refere a um acontecimento dos primeiros meses - inverno de 1974 - de exílio na Suécia: o suicídio de Anne Marie, sua vizinha. Aqui Gabeira reafirma a sua estranheza frente a alguns aspectos dos países por onde passou, pois esse suicídio foi algo que não pôde entender: "Anne Marie é um corpo atravessado no exílio e na narração." (p.29)

Na sequência do livro existe toda uma longa parte - interrompida durante um capítulo quando Gabeira descreve o seu cotidiano na Suécia num sábado de manhã - dedicada à estadia em Cuba. Aqui ocorre tanto um aprofundamento das críticas aos militantes da esquerda no exílio, que através do "centralismo democrático" pretenderiam exercer um controle pessoal sobre os membros do grupo, quanto uma continuação das críticas aos países socialistas, pois os dirigentes cubanos são acusados de estarem se "burocratizando". Mas, acreditamos que o principal aspecto dessa parte do livro, consiste no destaque dado ao relacionamento de Gabeira com algumas mulheres norte-americanas, que se deslocaram até Cuba para conhecerem o

seu processo revolucionário. Elas teriam contribuído de modo decisivo para o desabrochar do "verdadeiro eu" de Gabeira, o que aderiu aos "movimentos libertários":

"Fui aprendendo no convívio com as mulheres norte-americanas como ainda tinha um longo caminho a percorrer para superar as deformações machistas. (...) O mundo se transformava, as mulheres eram outras e o melhor era deixar que os incrédulos levassem um choque quando o olhar conseguisse enxergar um pouco além de seu estreito horizonte." (p.58,60)

Podemos perceber, tanto aqui quanto na parte referente à Argélia, que Gabeira estaria interessado em marcar a sua diferença diante dos demais exilados: ele estaria vivendo uma experiência que não seria vivida por mais ninguém, ela seria totalmente singular.

É, mais uma vez, essa diferença o que sobressai quando Gabeira se refere ao período onde se exilou na Alemanha:

"Os companheiros que ia encontrando pelo caminho já não despertavam nenhuma curiosidade especial. Seu discurso me parecia supersimplificado. Mesmo as companheiras com suas expressões sofridas, suas roupas cinzentas, pareciam tias que ficaram para trás no interior de Minas." (p.111)

A parte seguinte do texto é dedicada a ida de Gabeira ao Chile, quando teria iniciado concretamente o seu processo de ruptura com a esquerda, pois a sua organização (o MR-8) teria se dividido em duas, e ele não teria aderido a nenhuma delas. Não tendo gostado do Chile, estaria prestes a voltar para a Europa, quando foi tolhido pelo golpe de estado comandado por Pinochet. Ainda nesta parte do livro, Gabeira descreve como era o cotidiano vivido pelas cerca de 300 pessoas que pediram asilo na Embaixada da Argentina, num trecho onde, de novo, destaca a sua diferença frente aos demais

exilados, pois ele seria o único a defender a reivindicação de um asilo em países europeus, já que existiam dificuldades em conseguí-lo na própria Argentina; postura que teria acabado por se revelar como a mais viável.

Toda a parte final do livro é dedicada a uma descrição do exílio na Suécia. Aqui Gabeira conta como o seu período inicial teria sido marcado pela tentativa de compreensão de por quê a esquerda foi derrotada no continente latino-americano, e por quê terminou o seu relacionamento com Vera Sílvia. Seria um momento onde ele já teria se separado da esquerda, mas não teria aderido ainda à nova perspectiva; o que só viria a acontecer quando entrou em contato com pessoas pertencentes aos grupos sociais dos "movimentos libertários" (basicamente homossexuais e negros), e "descobriu" que:

"Havia interiorizado a derrota no continente e vivia de uma maneira infeliz. Suprema vitória dos ditadores latino-americanos que, não nos condenavam apenas ao exílio, mas também à infelicidade. Aceitávamos esta pena, sem nenhuma precisão." (p.192)

Daí em diante, Gabeira afirma que vai buscar sua identidade "junto aos belos marginais que povoam a sociedade industrial" (p.203), com o livro terminando no momento em que, já anistiado, ele se prepara para voltar ao Brasil, e sintetiza para o leitor o que é o "crepúsculo do macho":

"Acho você (Karin, a namorada sueca de Gabeira) a pessoa mais linda que vi na minha vida até agora, e espero fazer ao chegar (ao Brasil) algo que aprendi contigo, ou melhor com suas limitações. Entro numa situação completamente nova e vou enfrentá-la com o peito aberto, sem nenhum controle, como uma mulher." (p.244)

1 - AS CARACTERÍSTICAS DA NARRATIVA

A característica básica de O Crepúsculo do Macho⁽¹⁾ é a inversão entre o componente principal e o componente secundário de um texto memorialístico. Ou seja, a ruptura com o passado passa para um plano secundário, enquanto a afirmação da existência no passado de características que pertencem ao presente, assume o primeiro plano: há uma projeção do projeto vivido no presente sobre o vivido no passado.

O que não quer dizer que a ruptura com o passado não se manifeste na narrativa. Pelo contrário, ela passa a ser seu objeto, o que não acontecia em OQEIC?. Mas é uma presença subordinada à característica maior de afirmação do "eu presente".

CM não se caracteriza pelo emprego dos procedimentos literários realistas que detectamos em OQEIC?. Seriam características pertencentes à "poesia marginal" que estariam mais próximas do seu componente literário.

A valorização do presente, do aqui e agora, é a marca principal da "poesia marginal". O que interessa aos seus autores é a experiência imediata: o que não diz respeito ao que se está vivendo concretamente é objeto de desprezo. Não se pretende estabelecer qualquer distinção entre o viver e o escrever: o poema deve expressar a vivência do momento da sua produção.

Devido a essa valorização do presente, não seria possível o estabelecimento de uma relação de identificação entre a "poesia marginal" e um texto memorialístico. O que não impediria uma aproximação de alguns dos seus aspectos com os procedimentos literários empregados em CM, pois entendemos que ela pode nos ajudar na compreensão do caráter memorialístico de CM.

(1) De agora em diante nos referiremos a esse texto apenas pelas suas iniciais CM.

OQEIC? realiza um exercício de explicação histórica do passado vivido por Gabeira, caracterizando-se como uma narrativa particularizadora. Em CM não haveria esta mesma intenção particularizadora, pois aqui se afirma o caráter absolutamente original das práticas de Gabeira. Ele "vive" no texto as práticas e os significados que estaria vivendo hoje: o "eu do passado" que deveria ser o objeto da narrativa, praticamente desaparece sob as características do "eu presente".

CM compartilharia com a "poesia marginal" essa crença na originalidade absoluta do "eu". No entanto, como é do passado que CM está falando, haveria uma especificidade frente à "poesia marginal". Existiria uma "adaptação" das características compartilhadas com esse tipo de produção para um texto memorialístico. É aqui que entra a inversão entre a ruptura com o passado e a afirmação do "eu presente", anteriormente aludida.

Através dessa inversão, o passado é descrito como algo que já sofria, no momento mesmo da sua ocorrência, um processo de rejeição. Em CM, o "eu do presente" não apenas narra - como em OQEIC? - mas também "age" no texto, pois o "eu do passado" seria um "eu dividido" e já portador, também, das características do "eu presente".

É como se houvesse um "falso eu", que fazia parte de um grupo de guerrilheiros brasileiros que tiveram de se exilar, e um "eu verdadeiro" que já no passado rejeitava aquele "eu". Não é mais de uma perspectiva exterior, como acontecia em OQEIC?, que o "eu do passado" é descrito, agora ele é observado por um outro eu que já existiria neste período, que é o "eu" ao qual a narrativa dá destaque.

Em CM, Gabeira opta por não descrever a identidade que ele compartilha com os militantes guerrilheiros no exílio, para se concentrar na descrição da sua subjetividade individual, que estaria em contradição com essa identidade. Em CM, Gabeira é possuí-

dor de uma "subjetividade alternativa", que já têm todos os traços da identidade que no presente ele tentava afirmar junto aos "movimentos libertários". É como se no passado, Gabeira já tivesse aderido ao seu novo projeto, que permitiria distanciar-se do projeto dos militantes guerrilheiros, e olhá-lo de fora, no momento mesmo em que ainda pertencia a esse grupo social.

OQEIC? caracterizou-se por buscar o sentido de ações passadas, enquanto CM parece se caracterizar pela afirmação de um sentido que diz respeito ao "eu presente" (o crepúsculo do macho) que é pré-existente ao próprio texto.⁽²⁾

Em OQEIC? existe um constante recuo no tempo - do exílio no Chile às manifestações estudantis de 1968, e destas ao golpe de 1964 - com a finalidade de explicar a trajetória de Gabeira como um militante da "esquerda armada" brasileira. Já em CM há um constante vai e vêm entre o presente e o passado, com a finalidade de afirmar a existência nesse passado das características vividas no presente.

(2) É um sentido pré-existente, não só porque já vem expresso no título do livro, como porque se trata de um livro escrito após a volta de Gabeira ao Brasil, quando ele se transformou numa "figura pública", desempenhando o papel de "porta-voz" dos movimentos libertários.

2 - "FEMININO" X "MASCULINO"

CM seria uma tomada de posição por parte de Gabeira contra o "masculino" e a favor do "feminino". Ele recusaria o auto-controle, a racionalidade, a lógica - que seriam atributos "masculinos" - e optaria pelo não-controle, pela não-racionalidade e pela emoção - que seriam atributos "femininos".

A crítica que Gabeira faz à "lógica masculina", e a valorização da emoção, da não-racionalidade, como sua antípoda, pode ser vista através da sequência de questionamentos que Karin sofre. No dia em que se conheceram, ela o teria deixado, para encontrar-se, conforme o previamente combinado, com um antigo companheiro; o que para Gabeira seria uma manifestação do sentimento de culpa, o "único combustível conhecido pelos protestantes". (p.218)

Na primeira noite que passaram juntos, Karin teria acordado às duas da manhã para limpar o escritório; o que para Gabeira foi uma manifestação do "senso de dever tipicamente masculino." (p.220) Uma outra manifestação do "temperamento masculino" teria sido a consideração de que a loucura era algo muito triste:

"Como é que você sabia que a loucura era algo muito triste? E se ele (um "louco" com quem Gabeira trocou sorrisos na rua) estivesse muito mais feliz do que você, com todos os seus esquemas de classificação, com essa lógica impecável? Tipicamente masculino (...) Com esse senso de dever agudo, com essa lógica masculina, será que está tendo um orgasmo tão profundo como acredita?"(p.222)

A experiência pessoal de Gabeira - que o texto narra - seria afirmada em contraposição a uma racionalidade abstrata e generalizante: "masculina". O "crepúsculo do macho" seria constitutivo do livro desde o seu início. A primeira frase do texto é a seguinte: "Ninguém será enganado: isto é uma viagem", com o narrador anunciando um pouco mais à frente que "vai acender seu cachimbo de

haxixe". (3)

Acreditamos que a afirmação existente nas páginas finais do livro, de que após o exílio Gabeira teria passado a "agir como uma mulher", é uma afirmação que apenas resume tudo o que já estava sendo afirmado desde o seu início. Pois em CM, ao contrário de OQEIC?, não há uma busca do sentido que percorre toda a narrativa, e só se completa quando somos capazes de ter uma visão do seu todo. CM repete durante todo o seu transcurso uma mesma afirmação, um mesmo sentido, que, inclusive, lhe é prévio.

(3) Não foi à toa que pudemos aproximar CM da "poesia marginal", na qual o mesmo tipo de valorização da não-racionalidade se faz presente. De acordo com C.A.M. Pereira (1981:135), na "poesia marginal" "nota-se uma forte ênfase nos sentidos, nas sensações; há um claro privilégio do sentir sobre o pensar. "A própria presença da droga, como um estímulo contra os "bloqueios" impostos à livre expressão dos sentimentos, seria um ponto de contato com a "poesia marginal".

3 - O SIGNIFICADO DO MOMENTO DA PRODUÇÃO DO TEXTO

CM é uma narrativa que exprime as características da atuação de Gabeira no momento da sua produção.

O presente na narrativa de CM está situado em 1979, no momento em que Gabeira viaja de volta ao Brasil após a anistia; mas este não é o momento da produção do texto, que começou a ser escrito cerca de seis meses após essa volta. Entendemos que CM expressa o tipo de relacionamento que Gabeira estabeleceu com os movimentos libertários, que ocasionou mudanças no modo como ele vivenciou o projeto "libertário".

Gabeira teria se transformado no "porta-voz" desses movimentos, por ser um ex-militante guerrilheiro que anunciava uma ruptura com a esquerda e uma aproximação com as suas idéias e práticas. Como vimos, os militantes dos movimentos libertários tinham de disputar com a esquerda no interior do processo de organização dos seus grupos sociais, pois ela estava interessada em capitalizar as lutas destes grupos sociais para os seus próprios programas. A adesão de Gabeira aos "movimentos libertários" representava um grande trunfo nessa disputa.

Essa adesão explicaria a necessidade de Gabeira afirmar uma total separação frente a esquerda. Em CM ele afirma que:

"De comum entre nós restaram poucas coisas: lembranças das lutas no Brasil e uma esperança de voltar à terra. Creio que seremos jogados ali como meninos que ficaram longamente de castigo. No princípio, hesitaremos em entrar na dança, um pouco surpreendidos com o que vemos e, em seguida, vamos encontrar nossa turma e esquecer bem rápido os negros tempos do exílio. Vai haver um Brasil para vocês, outro para nós, Baby, Joseph, Macunaíma e eu." (p.213)

Na medida em que Gabeira afirma que vai haver um "brasil" para a esquerda e outro para ele e seus amigos - "encarnações" no texto dos grupos que compõem os movimentos libertários, teria bastado o curto espaço de tempo de seis meses para ter ruído a idéia de ser um mediador entre a esquerda e os movimentos libertários.

CM é uma consequência do papel de "porta-voz" desempenhado por Gabeira, ele é a narrativa do "mito de origem" da sua adesão aos movimentos libertários. Mas, ao contar esse "mito de origem", Gabeira não estaria mais desempenhando o papel de "porta-voz", pois a visão que ele apresenta dos "movimentos libertários" é a visão específica a um dos seus grupos: o movimento feminista.

CM seria veículo da tentativa de hegemonia dos demais grupos sociais "libertários" pelo movimento feminista. Todo grupo dos movimentos libertários seria portador de uma dupla face: defende o caráter específico da sua identidade e considera-se um "modelo" a ser seguido pelos demais. Assim é que o movimento das mulheres é visto pelas feministas como o mais radical, pois elas seriam o grupo social "anti-poder":

"O movimento das mulheres é o mais radical, embora sua maioria ainda não tenha consciência disso. Em contrapartida ao caráter masculino da cultura, o "eterno feminino" representa a receptividade, a sensibilidade, a não-violência, a ternura etc., incompatível com a sociedade produtiva, agressiva e competitiva." (Olgária C.F.Mattos, 1979:63)

4 - CULTURA E POLÍTICA EM O CREPÚSCULO DO MACHO

A) A Valorização do Emocional

A adesão de Gabeira aos "movimentos libertários" não é descrita em CM como um processo durante o qual ele se aproximou de determinados grupos - compartilhando o seu cotidiano e a identidade social ali produzida - em função de uma inserção em lutas sociais concretas. Ela seria o resultado do contato com algumas pessoas que "encarnariam" o espírito dos "movimentos libertários" e que lhe "fizeram a cabeça" através de um relacionamento afetivo, como Inger, com quem Gabeira se relacionou durante o período de exílio na Alemanha:

"Foram muitos os choques entre latinos e alemãs. Elas estavam exatamente iniciando uma ofensiva no sentido de criticar o machismo (...) No meu caso, sentia-me um pouco distante daquelas lutas, embora meu coração estivesse com as alemãs. A amiga que tinha me fazia pensar muito, mas num outro plano. Ela me recebia com os seios à mostra, com a maior naturalidade, e fazia xixi com a porta do banheiro aberta. Impossível esconder que achava isto muito bonito em 72 e que estabelecia uma relação bastante razoável entre a maneira como ela vivia o corpo e seu nível de liberdade sexual. No meu país, há um ditado que diz que não se pode dar o anel que as pessoas querem logo os dedos. Depois de Inger, este era o seu nome, era justo esperar coisas novas." (p.117-118)

Essa valorização do afetivo, do emocional, também ocorre quando Gabeira discute as práticas dos militantes da esquerda. A "verdadeira" motivação para as suas atitudes políticas estaria na esfera emocional. Como podemos perceber pela discussão dos critérios empregados nas listas de presos políticos a serem trocados nos sequestros de embaixadores, que foi feita sob a ótica do drama político-afetivo vivido por Maria e Pedro, dois exilados que viviam em Cuba:

"Concordávamos todos que a lista deveria obedecer a um critério político. Mas o que fazer quando se deseja a liberdade de um amigo preso e ele não corresponde àqueles critérios? Até que ponto realmente é claro que a saída de uma pessoa significa mais, politicamente, do que a saída de outra (...) Todos nós tínhamos um desejo oculto; uma vontade de compor nossa própria lista. Maria, por exemplo, era um caso especial. Seu companheiro estava preso há muito tempo e ela estava vivendo em Cuba com outra pessoa. Todos os dias quando voltava de Prensa Latina, encontrava Maria à minha espera, em busca de notícias. Queria saber se o companheiro fora solto ou não e nos seus olhos havia-se reacendido uma chama visível até para quem não a conhecia bem. O que dizer do seu atual companheiro? Ele caminhava discretamente com ela, ouvia as notícias sobre o sequestro, confortava Maria quando as coisas pareciam marchar mal; enfim estava muito perto dela naqueles momentos (...) Ao buscar informações na Prensa Latina, buscava muito mais do que dados sobre a saída de 70 prisioneiros (...) Maria e Pedro eram um ponto de referência. Caminhava pelas ruas pensando: agora vou dizer, de novo, que não há notícias sobre os prisioneiros, Maria vai desconfiar, de novo, que foram mortos pelo Governo e que o sequestro acabou na tragédia censurada pela imprensa, Pedro vai confortá-la argumentando que essas coisas demoram, que o Governo adquiriu uma prática maior nesta questão de sequestro, que ia dispor de todo o tempo do mundo para achar a solução adequada e que a falta de notícias significava sobretudo que a solução não fora ainda encontrada, e nada mais (...) E o mensageiro iria e voltaria com suas notícias, pensando e repensando a singularidade daquela discussão, idêntica a centenas de outras que havia assistido e participado. Na superfície, discutem-se duas teses políticas, perfeitamente coerentes; no fundo o que se está discutindo é uma situação emocional que não se ousa apresentar abertamente. Pedro estava querendo dizer apenas que tudo estava

bem, que ele encarava com a maior naturalidade a saída do outro e que torcia para que se desse o encontro de Maria com seu velho companheiro, pois só assim a situação seria resolvida." (p.87-88-89)

A prática política dos militantes da esquerda é apresentada como uma objetividade abstrata que se opõe à subjetividade existente neles próprios. Ela é uma prática produtora de poder, pois pressupõe o controle da esfera emocional dos militantes: tudo o que diz respeito à subjetividade individual não pode aparecer enquanto tal. É através do "centralismo democrático" que o poder seria exercido nas organizações de esquerda:

"Retive um medo-pânico dos processos de votação em grupos pequenos. Cada vez que se votava, jogava-se na realidade com a sorte de cada pessoa, ou no mínimo com anos de vida. O sistema era o do centralismo democrático - estávamos forçados a seguir as decisões tomadas. Percebi entretanto que eram múltiplos os processos psicológicos que se entrecruzavam e permitiam a formação de maiorias. Praticamente tudo era submetido ao centralismo democrático e não havia outra maneira de questionar aquela lógica a não ser reconquistando a maioria (...) Pequenos grupos, quando desgarrados do conjunto, dificilmente discutem coisas como a lógica de um programa político, mas, muitas vezes, se voltam para o debate de seu próprio comportamento. Nesses momentos, o centralismo se torna uma arma de poder de uma pessoa sobre a outra, ou de um pequeno grupo sobre uma pessoa. (...) Cada vez que discutíamos a questão da saída de Cuba, queríamos Márcia e eu sair juntos. Dentro do grupo, havia uma pessoa que gostara de Márcia e, sistematicamente, fazia propostas que implicavam nossa separação. Mas eram propostas trabalhadas com cuidado, de maneira que não podiam ser desmontadas com facilidade. Nosso coletivo, num certo momento, foi de 6 pessoas. Márcia e eu éramos dois votos, mas precisávamos conquistar mais um para escapar à separação. O curi

so é que as categorias psicológicas não tinham o mínimo sentido no grupo, pois eles não admitiam seriamente a existência de algo como o ciúme, por exemplo. Era impossível dizer, por exemplo: esta pessoa foi abandonada por Márcia e está buscando uma retaliação. Se fizéssemos isto, perderíamos os votos e, conseqüentemente, estaríamos forçados a nos separar. Era preciso argumentar dentro da lógica interna de cada proposta, discorrer longamente sobre as vantagens da ida de um outro companheiro, acentuar suas qualidades, para defender nosso amor ameaçado."(p.83)

Há uma grande distância entre a interpretação dos conceitos de cultura e de política existente em CM e a que foi dada em OQEIC?

Em CM o cotidiano não é visto como o local onde são estabelecidos os vínculos entre a subjetividade e a objetividade, que evidenciam o papel produtivo das ações individuais diante das determinações sócio-históricas, e fazem do cotidiano um elemento mediador entre dois momentos diferentes da objetividade. Aqui, a objetividade e a subjetividade são apresentadas como realidades separadas, isto é, a objetividade é um "véu encobridor" para a "verdadeira realidade": a subjetividade. O cotidiano não é mais o elemento mediador entre o pessoal e o político, é o que permite a percepção de que o pessoal é o "verdadeiramente" político, pois revela que a objetividade do poder mascara a prática de controle dos indivíduos por outros indivíduos.

CM acompanha a interpretação predominante nos movimentos libertários, que entende que o combate ao poder é o combate da emoção contra a razão.⁽⁴⁾ A diferença é que em CM esse combate não

(4) É bastante provável que seja devido a essa associação feita pelos "libertários" entre poder e racionalidade que o pensador francês Michel Foucault tenha sido apontado como fonte inspiradora das suas posições (cf. Peter Fry & E. MacRae, 1983:117), pois nas obras de Foucault também podemos encontrar essa associação:

"Creio que aquilo que se deve ter como referência (na análise dos acontecimentos) não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não re-

é exterior aos indivíduos, ele ocorre no interior das suas subjetividades: há uma subjetivização do poder, pois o exercício de um controle sobre os outros indivíduos teria como pressuposto um auto-controle da esfera emocional. Todo indivíduo seria marcado por um conflito entre o "lado feminino" - ligado às emoções e ao anti-poder - e o "lado masculino" - ligado à racionalidade e ao poder.

A subjetivização do combate ao poder, que CM defende, é o modo como se dá a tentativa de hegemonização: haveria a possibilidade dos membros dos outros grupos sociais aderirem à identidade cultural das mulheres, porque, enquanto indivíduos, seriam marcados pelo conflito entre um "lado masculino" e o outro "feminino".

lação de sentido. A história não tem "sentido", o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas." (M. Foucault, 1979:5)

"As relações de poder são, ao mesmo tempo intencionais e não subjetivas. Se, de fato, são inteligíveis, não é porque sejam efeito, em termos de causalidade, de uma outra instância que as explique, mas porque atravessadas de fora a fora por um cálculo: não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos. Mas isso não quer dizer que resulte da escolha ou da decisão de um sujeito, individualmente; não busquemos a equipe que preside sua racionalidade; nem a casta que governa, nem os grupos que controlam os aparelhos de estado, nem aqueles que tomam as decisões econômicas mais importantes, gerem o conjunto da rede de poderes que funciona em uma sociedade (e a faz funcionar)." (M. Foucault, 1977:90-91).

O poder em Foucault é dotado de uma racionalidade intrínseca - não possui qualquer determinação exterior - e é o responsável pela racionalidade existente no real. Se uma consequência que se pode retirar desta posição - a de que o combate ao poder é o combate da emoção contra a razão - não corresponde a outras colocações de Foucault, que assinalam que as resistências às relações de poder estão "inscritas nestas relações" (1977:91) e seguem a mesma racionalidade (cf.91-92); no entanto, é uma leitura possível da posição foucaultiana a respeito do poder.

B) A Concepção dos Grupos Sociais

Essa valorização da subjetividade individual também se faz presente no modo como os grupos sociais aparecem em CM.

Existiriam dois tipos de grupo social: um, onde a subjetividade individual seria impedida de aparecer, mascarando um exercício do poder, que teria os seus fundamentos no predomínio do racional sobre o emocional no interior dos indivíduos; e o outro, onde de uma mesma subjetividade seria compartilhada, evidenciando uma recusa ao exercício do poder, que se basearia no predomínio do emocional sobre o racional.

Os militantes da "esquerda armada" no exílio são caracterizados como um grupo social do primeiro tipo. Não podemos perceber qual era a identidade social concretamente vivida por eles, pois o "eu" de Gabeira que compartilharia essa condição não é objeto da narração: seria um "falso" eu.

Novamente, é a mediação entre o objetivo e o subjetivo o que não se pode encontrar em CM. Em OQEIC? vimos que a identidade dos grupos sociais seria estabelecida pelo compartilhar de um projeto, onde haveria uma mediação entre as duas formas de subjetividade - a individual e a coletiva - e destas com as características sócio-históricas objetivas. CM não deixa ver qual seria o projeto vivido pelos militantes da esquerda no exílio, nele não se estabelece uma mediação entre a subjetividade individual de Gabeira e a subjetividade que seria compartilhada a nível de grupo social, e nem se estabelece uma mediação dessas duas subjetividades com as condições objetivas - o tipo de inserção sócio-histórica que seria permitida a um grupo de exilados.

Ao contrário, CM mostra os exilados como um grupo social portador de uma identidade formal, que não se configura como uma subjetividade coletivamente compartilhada, e que é subordinada às

subjetividades individuais voltadas para o exercício do poder: (5)

"Várias vezes, eu lembrava o perigo de se ter um espírito de partido, quando o próprio partido não existe. Naquele aspecto, ou em quase todos os outros, pretendia introduzir alguns elementos psicológicos na discussão. Não se tratava apenas de uma luta pelo poder? (...) Muitas vezes olhei meus companheiros queridos e pensei amargamente: se estivessem na Alemanha nos anos 30 e vissem passar uma manifestação da juventude nazista, será que saberiam resistir. Como é que se arranjam numa pessoa as idéias de esquerda e uma estrutura emocional de direita?" (p.81,83)

Em CM Gabeira recusaria a identidade de militante da esquerda, pois teria aderido a grupos sociais portadores de características completamente opostas àquelas que acabamos de relatar. Aqui não há uma identidade objetiva, baseada em princípios formais, mas uma identidade totalmente subjetiva: não há mediações entre a subjetividade individual e a coletiva, pois ambas seriam indistintas.

Assim, não é exatamente como grupos sociais que os "movimentos libertários" aparecem, é somente através de pessoas que mantêm algum tipo de relacionamento afetivo - amoroso ou de amizade - com Gabeira que podemos enxergá-los em CM. É como se esses grupos sociais já estivessem totalmente contidos em qualquer pessoa que deles fizesse parte.

(5) É a conhecida figura do "indivíduo manipulador" o que se aproxima do modo como Gabeira concebe os indivíduos que pertenceriam a esse tipo de grupo social; figura que pode ser encontrada, por exemplo, em E.R. Leach (1972). A diferença é que Gabeira acredita na existência de indivíduos que se opõem ao poder, e são o suporte de um outro tipo de grupo social.

Em CM não se compreende a identidade dos grupos sociais como algo que é produzido historicamente. O que ele apresenta, é uma essência entendida de modo totalmente objetivo - a dos militantes da esquerda - que se opõe a uma essência entendida de modo totalmente subjetivo - a dos grupos vinculados aos "movimentos libertários". Quanto a esta última, CM afirma que não basta o compartilhar uma mesma situação objetiva - a condição de oprimido - como condição suficiente para o pertencimento a um grupo social dos "movimentos libertários", é necessário compartilhar um tipo específico de subjetividade, um tipo específico de personalidade, a personalidade "feminina", que valoriza as emoções e se opõe à racionalidade e competitividade masculinas. ⁽⁶⁾

A adesão à personalidade "feminina" seria condição necessária para que qualquer indivíduo pudesse fazer parte dos grupos sociais ligados aos "movimentos libertários". A ninguém estaria garantido uma presença automática, tudo dependeria de uma decisão individual que resolvesse combater a "lógica masculina", que mesmo as mulheres teriam dentro de si, de acordo com o exemplo de Karin.

(6) O conceito de cultura, em CM, talvez possa ser aproximado da corrente da antropologia denominada "cultura e personalidade" - inaugurada por Franz Boas e que tem em Ruth Benedict e Margareth Mead os seus principais expoentes, que postula a existência de uma relação de homologia entre as personalidades individuais e o "padrão cultural" que seria próprio a cada sociedade. No entanto, apesar de podermos dizer que haveria tanto nesta corrente como em CM uma ênfase psicologizante, nos parece que a associação que Gabeira faz entre certas características temperamentais e a sexualidade não seria vista pela escola de "cultura e personalidade" como algo natural, mas como uma questão de "escolha cultural": existiriam culturas em que caberia à mulher, por exemplo, um papel mais agressivo e competitivo. A existência de um conflito entre o "masculino" e o "feminino" - que seria inerente a todo ser humano e se manifestaria no interior das próprias formações culturais - também parece fugir aos pressupostos de Mead e Benedict, que buscariam compreender a relação entre um tipo único de personalidade e um "padrão cultural" determinado e específico. Enquanto um processo cultural - deixando de lado a ênfase psicologizante - talvez o conflito "masculino" - com suas características de racionalidade, poder, etc. - versus "feminino" - com a sua característica de anti-racionalidade, não poder etc. - possa ser aproximado das posições de Turner (1974) que entende como inerente a qualquer cultura a existência de um conflito entre a estrutura e a anti-estrutura.

Em seu segundo livro de memórias, Gabeira apresenta o mesmo tipo de visão do conceito de cultura existente entre as militantes feministas, que falam da necessidade de "redescobrir" o modo de vida especificamente feminino que seria portador de uma essência anti-poder: as mulheres seriam o grupo social cuja cultura serviria de modelo para os demais grupos dos "movimentos libertários".

A posição das militantes feministas pressuporia a existência de uma "natureza humana": qualquer indivíduo, independente do sexo, seria portador tanto de uma "lógica masculina" quanto de uma "anti-racionalidade feminina".⁽⁷⁾

Dentro desse pressuposto, determinadas formações culturais - a das "sociedades patriarcais" - valorizariam o "lado masculino" da natureza humana, enquanto que outras formações - a das sociedades não-patriarcais e a dos grupos dos "movimentos libertários" - valorizariam o "lado feminino" dessa natureza.

CM é uma explicitação desse pressuposto, que estaria associado à crença de que as mulheres seriam o grupo social "modelar" para os "movimentos libertários". Gabeira torna-se porta-voz da hegemonia do feminismo.

Como vimos, as "propostas libertárias" assinalam que cada grupo social "oprimido" é uma espécie de "indivíduo coletivo". A distinção entre individual e coletivo não faria sentido, a subjetividade individual não se distinguiria da coletiva: o indivíduo está no grupo, assim como o grupo está no indivíduo.

(7) Seria uma utilização de posições defendidas por Jung o que estaria relacionado com esse tipo de postura. De acordo com Jung (1979:64-87) todo ser humano possui dois princípios arquetípicos: anima (ligado às características femininas) e animus (ligado às características masculinas). A composição de Gilberto Gil "Superhomem - a canção", seria um exemplo desse uso social das posições de Jung: "Um dia/Vivi a ilusão/de que ser homem bastaria/Que o mundo masculino/tudo me daria/Do que eu quizesse ter/Que nada/minha porção mulher/que até então se resguardara/É a porção melhor/que trago em mim agora/que me faz viver".

Acreditamos poder separar essa associação entre o individual e o coletivo em termos de uma análise crítica das "propostas libertárias": esta associação corresponderia à duas situações diferentes da relação indivíduo/grupo social. Se o indivíduo estiver fora do grupo, este tentará atraí-lo, através da alegação de que a sua identidade individual é idêntica à dos membros deste grupo social: ele já é um membro do grupo sem o saber - o grupo está contido no indivíduo - conforme postula a narrativa de CM; esta situação é a da tentativa de hegemonização de um grupo sobre os demais, que se dá pela divulgação de que os membros dos demais grupos possuem uma identidade semelhante à dos membros deste grupo. Em CM Gabeira é porta-voz da idéia de que as mulheres são o grupo social "modelar".

Mas, se o indivíduo já for membro de um grupo social "libertário", a associação entre o individual e o coletivo muda de figura, como veremos no capítulo seguinte que aborda Entradas e Bandeiras, com os indivíduos sendo considerados portadores de uma identidade que depende do grupo, pois seria uma consequência da existência do grupo e da permissão de que o indivíduo dele participe - o indivíduo está contido no grupo. Esta situação é a do exercício do poder dentro de um grupo "libertário".

C) A Política e a Cultura são Articuladas pela Subjetividade Individual

O sentido mais geral da narrativa, o "crepúsculo do macho", seria afirmado durante todo o texto através da descrição do conflito de Gabeira com a "lógica masculina". Conflito que antecipadamente já sabemos "vitorioso", mas cujo processo não é apresentado, pois como temos dito, o "eu do passado" - vale dizer o portador da "lógica masculina" - praticamente não é objeto da narração.⁽⁸⁾ É apenas o conflito externo de Gabeira, do seu "eu verda-

(8) Um dos raros momentos onde o "eu do passado" é objeto da narração é o da descrição autocrítica do seu comportamento no treinamento militar em Cuba: "Com as mulheres, o comportamento desse Gomes ("nome de guerra" adotado por Gabeira em Cuba) não foi exemplar (...) Acontece que o curso era baseado num grande esforço físico. Andávamos com uma mochila nas costas e carregávamos um fuzil, deslocando quase oito quilos. Nem todos podiam desenvolver sua capacidade física da noite para o dia. Os grupos eram às vezes organizados para combater uns aos outros, ou para desempenhar tarefas que dependiam de

deiro" - portador da anti-razionalidade - com os portadores da "lógica masculina", o que o texto nos permite observar.

Mas se não podemos observar o conflito "masculino" X "feminino" dentro da subjetividade individual de Gabeira, nem por isso podemos deixar de assinalar que é com base nas características da subjetividade individual que esse conflito é apresentado durante o texto; é ela que articula a presença dos conceitos de cultura e de política.

O conflito "masculino" X "feminino" é apresentado como um confronto entre dois tipos de personalidade, que se manifestam através de duas formas diferentes de tratamento da questão do poder, da vivência do cotidiano e da afirmação de uma identidade cultural.⁽⁹⁾

A primeira forma, associada ao "temperamento masculino", apresenta um exercício do poder - auto-controle dos indivíduos e luta entre si - que se manifesta num cotidiano vivido rotineiramente e no compartilhar de uma identidade que exclui a esfera das emoções. A segunda forma, associada ao "temperamento feminino", apresenta uma recusa ao poder, através da vivência de um cotidiano não-rotineiro e do compartilhar da esfera das emoções.

uma certa rapidez. Márcia sempre vivera na zona sul do Rio de Janeiro e jamais tinha desenvolvido nenhum exercício físico pesado. Seu rendimento era menor e, se andasse no mesmo ritmo que os homens, ia cansar mais depressa. Ela e outras mulheres eram vistas como um peso, cada vez que se escolhiam os grupos. Quantas vezes não desejei que não estivesse no meu grupo e não atrasasse, com o que me parecia sua lentidão, o rendimento do conjunto?" (p.75)

(9) Durante nosso texto nos referiremos, de modo indistinto, tanto ao termo personalidade quanto ao termo temperamento, para indicarmos as características subjetivas intrínsecas a um indivíduo. Mead e Benedict, no entanto, fazem uma distinção entre temperamento - características inerentes a um indivíduo - e personalidade - o modo como a cultura interfere no temperamento individual. Esta distinção explicaria a possibilidade de existência de indivíduos que não se adaptem ao "padrão cultural" vigente em sua sociedade: teriam um temperamento que não seria aceito pelo tipo de personalidade privilegiado. (Cf. Mead, 1979). Mas, é uma distinção que não aparece em Gabeira.

CM afirmaria a posição de Gabeira como alguém situado no segundo tipo de temperamento, e expressaria a sua oposição ao primeiro tipo. Mostraria que tipo de recusa se pretende estabelecer frente às culturas nacionais, que não são rejeitadas por afirmarem essências, mas sim porque afirmariam essências que promoveriam relações de poder.

O conflito entre o "masculino" e o "feminino" se desdobra no texto através de uma série de qualificações opositivas, que Gabeira atribui a determinadas situações vividas no exílio. Qualificações opositivas que evidenciariam de que modo a "cultura" e a "política" estariam articuladas.

Um dos momentos do texto em que podemos perceber algumas dessas qualificações opositivas, é quando Gabeira descreve a perda no metrô de Roma, em meio a uma viagem à Argélia para tratar de assuntos ligados à militância política, do dinheiro acumulado durante o verão de 72, quando se encontrava exilado na Alemanha:

"Creio que estivesse farto daquela vida clandestina, e com o gesto de perder os passaportes falsos (e o dinheiro) estava me desligando simbolicamente dela (...) Não havia dúvida que estava vivendo um momento crucial de minha vida, que a auto-estima tinha baixado a seu ponto mínimo. Lentamente fui recapitulando as emoções da viagem. O verão em Berlim estava lindo e eu frequentava a casa de uma amiga alemã que tocava cêmbalo, me oferecia chá de laranja e estava preparando uma tese de história sobre um período da idade média. Gostaria de ter ficado com ela, deixei que meu coração se dissociasse da vida clandestina e ele acabou se vingando no episódio da perda. Os companheiros que ia encontrando pelo caminho já não despertavam nenhuma curiosidade especial. Seu discurso me parecia supersimplificado. Mesmo as companheiras com suas expressões sofridas, suas roupas cinzentas, pareciam tias que ficaram para trás no interior de Minas. O debate a que assistia era mais sofisticado. As mulheres e homens da esquerda alemã, se bem que vivessem até certo ponto o

mesmo processo de negação do corpo, resplandeciam naquele verão. Diante da universidade, as moças jogavam vôlei com os seios de fora. No meio de 72, isso me parecia fragmentos de um mundo novo, cheio de sol e felicidade."

(p.111-112-113)

Estariam associados à esquerda brasileira no exílio: a perda da auto-estima, o não despertar curiosidade, o cinzento, a simplificação, o sentimento de obrigação, a não-modernidade. São colocadas como oposição: a afetividade, o interesse, a luminosidade, a sofisticação, a felicidade e a modernidade.

Mas, para que o leitor não pense que a oposição que ele está estabelecendo é uma oposição entre América Latina e Europa, Gabeira acrescenta algumas páginas adiante, que

"havia algo na Europa que me aterrorizava. Era uma estabilidade doentia, uma rigidez na paisagem que até hoje não sei descrever bem. A sensação é de que tudo se move lento e pesadamente." (p.119)

Temos aqui novas qualificações negativas, atribuídas, agora, à algumas culturas nacionais, pois a experiência chilena também foi vista pelo mesmo prisma negativo da presença de uma rotina:

"Para mim a situação chilena não tinha saída. Baseava-me numa análise econômica, dando um grande peso à inflação. Temia minha falta de objetividade. Não estava gostando do Chile. Construir um cenário pessimista no qual se desse um golpe de direita, era a melhor maneira de racionalizar minha volta para a Alemanha. A verdade é que desde a chegada ainda não me adaptara. Quando o motorista do taxi nos anunciou que estávamos entrando na Alameda e que aquilo era a rua principal do Chile, senti um baque. Estava em obras e era muito escura. Passava meus dias vagando por Santiago e voltava com os olhos ardendo por causa da poluição do ar na cidade. Sabia que os brasilei

ros frequentavam as penhas, onde se cantavam músicas folclóricas chilenas. Era fácil encontrá-los na penha dos Parra, talvez a mais famosa da cidade. Mas para mim era coisa de se ver uma vez só. Não me entusiasmava aquele tipo de música e tinha sensação de que, todas as noites, se repetia o programa. Uma sensação que ligada à de que todas as pessoas eram as mesmas, de que no fundo, uma noite era igual à outra me assustava bastante. O que dizer das maravilhosas manifestações de rua? Eram maravilhosas mas acabavam depois de algumas horas e as pessoas retornavam às suas atividades normais." (p.126-127)

Nem mesmo a "Revolução dos Cravos", ocorrida em Portugal, escapou do crivo crítico de Gabeira, e de sua crença de que o emocional seria primordial frente às estruturas político-sociais:

"Sinceramente o que queria dizer era isto: para mim seria muito difícil viver num país desses, ainda que fosse transformando estruturas político-sociais. Quando entras se numa casa de fados e ouvisse aquela música; quando visse aquelas mulheres vestidas de negro curvadas pelo sofrimento, ia sentir claramente o que meu coração dizia, eros não havia descoberto Portugal e sua ausência pesada se fazia sentir de ponta a ponta no País." (p.196-197)

Mas, parece ser aos suecos, e ao seu "caráter nacional protestante", que Gabeira reserva o qualificativo mais negativo de todos aqueles associados à lógica masculina: o da morte.

"Um dia teria de dizer exatamente o que aprendi aqui (na Suécia) e não sei se pode haver lição melhor do que passar alguns anos debaixo da frieza destes olhares, eu os olhava de olhos abertos e tinha agora a sensação de que haviam morrido há algum tempo, vítimas de algum mal remoto e que agora apenas suas carcaças vagavam pelas ruas.

Polidas e organizadas carcaças. Como Anne Marie."
(p.239)⁽¹⁰⁾

A adesão de Gabeira aos "movimentos libertários" seria uma adesão à "vida" e contra a "morte":⁽¹¹⁾

"Marinho passou a frequentar nossa casa todos os fins-de-semana e sua presença foi um sopro de vida que, praticamente, me arrancou do meu esconderijo (Gabeira passava os dias estudando). Falava de sua experiência como homossexual em Vitória, na repressão aguda que conhecera e dizia que seu grande sonho era ser louro, de olhos azuis (ele era mulato). Mostrou-me uma carteira de identidade, onde havia realizado o sonho. Pintou os cabelos com água oxigenada e brigou tanto com o funcionário a respeito da cor dos seus olhos que ao final ele admitiu que eram azulados (...). Às vezes perguntava coisas que para nós eram embaraçosas: "onde é que vocês vão à noite, quem é que vocês transam nesse país?" Alguns homossexuais vêm em o mundo sob a ótica do amor e onde quer que cheguem perguntam coisas ligadas a isto. Como responder àquelas perguntas Karin? Não saíamos à noite e nem transávamos ninguém. Na realidade, transava-se as estrelas. Marinho costumava rir de todos nós e dizer: "Vocês estão mortas, santas." (p.190-191)

(10) A avaliação que Gabeira não teria podido fazer do suicídio de Anne Marie, ele faz agora: ela sucumbiu à "pulsão de morte" que caracterizaria a cultura nacional sueca. Creio que não é ir demasiado longe afirmar que Gabeira parece acreditar na existência de uma oposição entre eros e thánatos - que, de acordo com Freud, seria pulsões conflitivas e inerentes a todos seres humanos - como fazendo parte da oposição entre o "feminino" e o "masculino". Sobre a presença das duas pulsões na obra de Freud, ver R. Mezan (1982).

(11) Não sendo à toa que ele nomeia como um "Front da Vida", o que articularia os "movimentos libertários".

Em CM Gabeira teria construído três associações básicas: "temperamento masculino" = poder = morte; que se oporiam a três outras: "temperamento feminino" = anti-poder = vida. Todas as demais qualificações opositivas seriam construídas a partir dessas associações; inclusive as próprias articulações entre a cultura e a política.

Um exemplo disso é a afirmação de que os conflitos dos indivíduos com as instituições culturais que pretendem controlar as suas emoções, são meras expressões dos seus conflitos internos: é como um "esquecimento" das regras repressivas que esses conflitos são descritos:

"Na Argélia, um país fortemente moralista, era necessário seguir as regras. Prometíamos isso, diariamente, e, diariamente, esquecíamos as regras." (p.17)

As regras sócio-culturais são vistas como puras exterioridades formais, que mascaram a luta pelo controle dos indivíduos, luta que é a consequência do predomínio, no psiquismo individual, do lado "masculino" frente ao "feminino". Quando há um predomínio do lado "feminino" sobre o "masculino", ele se manifesta num "esquecimento", num desinteresse diante das regras, pois não se pretende exercer nenhum poder, e, portanto, não há interesse em manipular as regras - que são apenas condições formais do exercício do poder - a seu favor.

No entanto, como temos dito, o conflito "masculino" X "feminino" que teria ocorrido na psique de Gabeira, praticamente não é descrito; temos, fundamentalmente, afirmações que "demonstram" a vitória do lado "feminino", como quando ele afirma que após o "sopro de vida" representado pelo contato com Marinho, descobriu que "havia interiorizado a derrota no continente e vivia de uma maneira infeliz". (p.192). Essa interiorização da derrota estaria marcada em seu corpo e o fazia viver de modo rotineiro:

Usava cabelo grande e bigodes, como quase todos os revolucionários vindos da América Latina, fazia poucos exercícios e usava uma roupa discreta, que melhor me escondesse. Passava às vezes uma semana com o mesmo jeans e camiseta, completamente alheio à minha figura. Assim que acordava e tomava café, começava a estudar, interrompendo somente para fazer o almoço, comer e lavar os pratos. Somente no fim da tarde, quando as idéias não mais fluíam, quando era preciso voltar 3 ou 4 vezes ao mesmo parágrafo para entendê-lo, compreendia então que estava cansado e saía para comprar o Monde." (p.185)

A partir da descoberta de que havia "interiorizado a derrota", Gabeira passa a se preocupar com a imagem transmitida pelo seu corpo, e a pretender que a sua identidade social expresse o seu novo temperamento, que resultou da adesão aos "movimentos libertários":

"Cada vez que queria saber quem era, precisava olhar em torno e receber uma resposta. E que resposta receberíamos ali? Éramos trabalhadores estrangeiros, nada mais. A aquele olhar social me congelava no presente. Era estrangeiro e me orgulhava dos cabelos pretos, tanto que usava uma henna negra para ressaltar o seu brilho; era trabalhador e me orgulhava disso, tanto que circulava, despreocupadamente, com meu uniforme de maquinista de metrô, ou mesmo convidava as pessoas para tomarem um chá no hotel onde era porteiro noturno. Meu passado e meu futuro escapavam àquele olhar. Não era apenas um trabalhador estrangeiro e nem aspirava ao conforto e mediocridade da classe média européia. Como transmitir aquilo apenas ao nível do olhar, eis um problema que talvez tenha se instalado subconscientemente. Não estaria aí a razão de um escolha menos clássica das roupas? Uma espécie de mensagem visual que as lojas de segunda mão, as combinações ousadas transmitiam diretamente: minha identidade

não será buscada na integração, mas junto aos belos marginais que povoam a sociedade industrial, sobreviventes de um desastre que já aconteceu, artífices pacientes de um novo mundo onde as relações com o trabalho e as relações entre as pessoas se modificam com rapidez." (p.202-203)

Apesar dele mesmo afirmar que o olhar social congela a identidade individual no presente, Gabeira vai sustentar a importância da imagem que o corpo transmite. Essa imagem seria vital não só para ele mostrar aos portadores da "lógica masculina" que não é igual a eles, como também para ser reconhecido pelos membros dos movimentos libertários como um semelhante.

Na medida em que há uma dissolução da identidade específica dos grupos sociais que fariam parte desses movimentos, devido à existência de uma visão de que a subjetividade que os seus membros compartilhariam está totalmente contida na subjetividade individual de cada um deles, não é por intermédio de uma prática social concreta que essa condição de membro de um grupo dos movimentos libertários seria reconhecida.

Esse reconhecimento dependeria da imagem que o corpo do pretense membro transmitisse. Pois a rigor, em CM, os grupos dos movimentos libertários não iriam além da somatória dos indivíduos que em contatos dispersos entre si se reconhecessem como iguais - isto é, portadores de um mesmo temperamento - através da imagem transmitida por cada um: ao nível dos movimentos libertários, a relação "eu" X "outro" seria uma relação especular. (12)

(12) É uma concepção de identidade que talvez possa ser aproximada de uma regressão ao que Lacan chama de "estágio do espelho", que seria a fase do desenvolvimento infantil em que a criança não se vê distinta da sua mãe: "A criança se identifica a um duplo de si mesma (...) É uma relação "dual" que se caracteriza pela indistinção, pela confusão de si mesma com o outro. É, enfim, alienante, pois o sujeito-criança não toma nenhuma distância em relação ao seu duplo (imagem no espelho ou outra criança), ela telescopia seu próprio corpo e o de seus semelhantes; o corpo do outro é tratado como um duplo seu" (J.B. Fages, 1977:25)

Mas para que essa relação especular possa acontecer, há a necessidade de uma concordância a respeito do que caracterizaria o temperamento de um membro dos movimentos libertários. Gabeira está propondo que seja o "temperamento feminino", esse temperamento que permitiria a identificação de um membro dos movimentos libertários. Temperamento que ele apresenta didaticamente quando descreve as personalidades dos seus amigos brasileiros, que são algumas das "encarnações" dos movimentos libertários. Vejamos um exemplo, na descrição de Macunaíma: ⁽¹³⁾

"Macunaíma era fiscal de obras no Rio de Janeiro e conheceu uma pessoa do PC a quem abrigou em sua casa. A pessoa foi presa e Macunaíma ficou com medo de ser preso também. Os amigos do partido conseguiram uma bolsa de estudos em Moscou e ele partiu para lá, um pouco corrido. Seu sonho era ter um sapato de cromo alemão e trabalhava para guardar dinheiro e comprar o sapato. Quando partiu para Moscou, levava apenas uma pequena mala de roupas e nos pés o sapato de cromo alemão que a neve destruiria com o tempo. Em menos de dois meses, Macunaíma deixou de ser fiscal de obras no Rio de Janeiro para se transformar num estudante de jornalismo da Universidade Patrice Lumumba em Moscou. Levou um tempo enorme para aprender russo e descobriu que o jornalismo, tal como os soviéticos lhe ensinavam, não interessava muito. Passava os dias com um amigo africano, que garantia ter descoberto plantas alucinógenas nos jardins de Moscou. A vida transcorria monotamente e Macunaíma tinha esperança de encontrar Marijuana, plantada de forma displicente nos arredores da cidade. Seu outro sonho era o de receber novos discos de música pop, pois em Moscou só ouvia coisas an

(13) O nome desse personagem nos faz lembrar que muitas das características apontadas como pertencentes à "personalidade feminina", foram vistas, anteriormente, como pertencentes ao "caráter nacional brasileiro", como, por exemplo, o "espírito aventureiro" e a "cordialidade" - o privilégio atribuído à esfera das emoções. CM praticaria uma "feminilização" do "caráter nacional brasileiro", deslocando alguns dos seus componentes para o plano dos movimentos libertários. (Uma visão histórica dos vários conteúdos atribuídos ao caráter nacional brasileiro, pode ser encontrada em Dante Moreira Leite, 1983).

tigas. Nas férias de verão, Macunaíma decidiu baixar para a Suécia, onde trabalhava um pouco e se abastecia de música e fumo para o inverno." (p.208)

CM teria sido escrito por alguém que manteria uma relação especular com os membros dos movimentos libertários, pois Gabeira também seria portador da valorização das emoções, da capacidade de viver situações extraordinárias, que guardam um tom pitoresco. Como a viagem que fez de Argel até Cuba:

"Viajávamos num avião de Moscou, um topolev que carregava várias comitivas para a festa de aniversário da Revolução Cubana. Estávamos exatamente ao lado de um grupo de deputadas russas (...) As deputadas russas se interessaram por nós. Eram gordas, usavam dentes de ouro, riam muito, piscavam o olho e nos chamavam de tovarish, que significa camarada. Listz, meu companheiro de comissão e de grande parte do exílio, estava mais próximo delas e se entendia em inglês com nossas novas amigas. Da minha parte olhava meio desconfiado para Listz e pensava: será que a solidariedade internacional vai nos jogar nos braços dessas deputadas? Apenas pensava essas coisas e procurava conversar com Listz o mínimo possível (...) Era difícil imaginar um romance entre um esquelético intelectual latino-americano e a corpulenta deputada soviética que nos sorria com seus dentes de ouro, na sua simpatia de quem está viajando para conhecer tudo e colher novas experiências." (p.37-38-39)

É também uma relação especular de identificação o que Gabeira pretendia estabelecer com os leitores, que são convidados a embarcar como passageiros na sua "viagem memorialística".

5 - A MEMÓRIA EM "O CREPÚSCULO DO MACHO" E A TENTATIVA DE HEGEMONIZAÇÃO

Ao contrário do que acontecia em OQEIC?, em CM não é mais a dimensão social do ato de recordação do passado o que é enfatizado. Aqui, a memória aparece apenas como um processo mental. (14)

A primeira frase de CM anuncia que o texto é uma "viagem". Essa "viagem" não é uma viagem qualquer, ela se passa dentro de Gabeira, com um auxílio de uma "cachimbo de haxixe", é uma "viagem memorialística". O leitor é convidado a participar, porque ela ocorreria simultaneamente ao trabalho de Gabeira como maquinista de um trem do metrô de Estocolmo, onde o leitor seria um passageiro. (15) Ele "ouve" o aviso dado pelo maquinista: "- É hora de partir. Cuidado com as portas. As portas vão se fechar". (p.12)

Desde o princípio do texto, as suas duas principais características são afirmadas: é uma narrativa singularizante - algo que se passa no interior de Gabeira e que afirma o seu "eu presente" - mas, ao mesmo tempo, é uma narrativa que pretende estabelecer uma relação de identificação com o leitor, que compartilharia do "temperamento feminino" afirmado pelo autor.

Na medida em que a concepção vigente em CM é a da memória enquanto um processo mental, instaura-se uma temporalidade circular: o texto se constitui através de uma vai-e-vém entre o presente e o passado, que se baseia no estabelecimento de uma analogia entre momentos situados em instantes diferentes do tempo. Não há, portanto, uma compreensão da temporalidade enquanto desenvolvi

(14) Uma discussão sobre a distinção entre a memória como um processo social e a memória como processo mental, pode ser encontrada em Hélia Bosi (1979:5-25).

(15) Temos, aqui, mais uma aproximação de CM com as características da "poesia marginal": a não separação entre a "vida" e o "literário". CM é uma "viagem memorialística" que se realiza simultaneamente a uma "viagem real".

mento cronológico: o passado não se distinguiria do presente. A própria noção de temporalidade deixaria de existir.

Essas características de CM podem ser apreendidas, por exemplo, quando Gabeira, encerrando um parágrafo relativo ao escândalo provocado na Argélia pelo seu "affair" com Vera Sílvia, diz que:

"As pessoas parecem não entender o calor sufocante das noites africanas, o perfume entrando pelas janelas entreabertas. Tenho sempre a sensação de que cometi uma travessura quando acordo. A mesma sensação que sinto agora, entrando no depósito de Spanga com nosso trem colorido. O painel de velocidade aponta 1, querendo dizer que não posso correr mais de 15 quilômetros. A última estação foi Vallinby. Avisei pelo alto-falante que era a última, que nosso trem ia se recolher por hoje. Mas as regras, vocês sabem, são muito mais amplas. Teria de percorrer os 4 vagões, retirando os bêbados. Mais uma vez me esqueci. Mais uma vez vou parar no interior do depósito escuro e me defrontar com aquele grupo meio sonolento, perguntando assustado: - Onde estamos? O que é que me aconteceu?" (p.18)

A analogia, nesse caso, é a do cometimento de uma travessura - as regras aparecem, de novo, como algo a ser "esquecido" - mas, pode se estabelecer, também, entre o delírio de perseguição que os brasileiros teriam tido na Argélia - temiam um atentado da CIA - e um personagem da cidade natal de Gabeira, Juiz de Fora, onde

"há um homem que é paranóico e se chama Joaquim. Ele se sente perseguido pela Rainha da Inglaterra. O instrumento que a Rainha usa contra ele é a Scotland Yard." (p.25-26)

Subordinada à temporalidade circular aparece uma outra característica da memória enquanto processo mental, o fato dela não ser controlável em termos de um desenvolvimento cronológico:

"por uma razão cronológica, o trem deveria seguir correndo dentro dos limites de Cuba (...) Mas (...) outros fios tecem a trama. E você tem todo o direito de ficar escandalizado, se o próprio narrador confessa que não os domina bem." (p.43)

A existência de uma dificuldade em traçar uma fronteira entre o real e o imaginário, também marcaria a compreensão da memória como um processo mental:

"Responda, meu caro co-autor da história: o que aconteceu de fato naquele dia? (durante a visita de Gabeira a Cuba) Uma importante visita a uma fazenda-modelo, ou uma frenética dança do feno? O que poderia trazer de fato maiores resultados para o futuro de nosso desgraçado país: os audaciosos cruzamentos em busca de um gado latino ou o encontro do narrador com a dançarina de origem mexicana? Pergunto porque nem sempre é fácil conhecer a verdade, assim num sábado à tarde, dirigindo trem (...) Sábado é sábado mas a verdade, onde é que está a verdade, nessa cabine escura, no trecho de quatro minutos entre a escola técnica e a universidade? Quando entro nesse trecho, sei que posso escrever um romance inteiro com a memória." (p.56-57)

A concepção que se exprime em CM a respeito do que seja a prática memorialística, está intimamente ligada ao princípio que organiza a narrativa, que é o de ser um veículo da tentativa de hegemonização dos demais movimentos libertários pelo "feminismo". Como pudemos perceber, é o nível da subjetividade individual que articula a presença dos conceitos de cultura e de política em CM: as identidades sociais e os conflitos em torno das relações de poder

são vistos como exteriorizações de um confronto que ocorre no interior das psiques individuais. É a mesma valorização da subjetividade individual que marca a concepção da memória em CM, valorização que é o modo como se dá o exercício da hegemonia, pois afirma que a subjetividade individual dos "libertários" é o resultado - tendo em vista que é uma tentativa "feminista" de hegemonização - da vitória do seu lado "feminino" sobre o "masculino".

Posto que em CM a memória é concebida como um processo mental, ela não oferece a oportunidade para que o leitor possa acompanhar como se deu concretamente o crepúsculo do macho em Gabeira, uma vez que a temporalidade não se manifesta cronologicamente mas de modo circular, com o presente sendo projetado no passado através de relações de analogia, onde a própria diferença entre o real e o imaginário se perde.

É através dessa indistinção entre o real e o imaginário que a narrativa se apresenta ao leitor: uma viagem "mental" que ocorre simultaneamente a uma viagem "real". O convite ao "ingresso" do leitor na narrativa dá-se através desta indistinção: o leitor pode ser um "passageiro" da viagem de Gabeira.

A discussão de CM permite uma análise de como se dá a tentativa de hegemonização por parte dos grupos dos "movimentos libertários". Coerentemente com as características mais gerais destes movimentos, de valorização do individual e de crítica à racionalidade, esta tentativa não se dá através de uma demonstração racional de que a posição do indivíduo no interior da sociedade levaria a uma adesão a estes grupos - como vimos, Gabeira critica o caráter "opressivo" e "masculino" da lógica - mas por intermédio de um apelo a uma identificação que têm por sustentáculo a esfera emocional.

Ao nível da prática hegemônica dos grupos "libertários", a identificação significa uma indistinção entre o "eu" e o "outro". Não teria importância o fato de que CM se refere a acontecimentos que marcam a experiência individual de Gabeira, o que interessa é

que o leitor pode se identificar com Gabeira e "viajar" com ele porque na sua experiência Gabeira vivenciou um temperamento que seria semelhante ao de todo "libertário": o temperamento feminino. Tanto Gabeira quanto os leitores teriam derrotado o poder no interior das suas psiques, promovendo a vitória da esfera emocional.

Seria um pressuposto da relação Gabeira/leitor a existência de uma concordância em torno da valorização do emocional e da compreensão da subjetividade individual como o locus central do combate às relações de poder. CM produz um leitor "ideal": o leitor "libertário". É para ele que o texto está dirigido, pois pretende-se que ele se reconheça (como se diante de um espelho) no temperamento "libertário" que Gabeira exhibe e aceite que este temperamento é o temperamento "feminino". Os não portadores de uma "personalidade libertária" estariam excluídos, pela lógica do texto, da condição de leitores; eles ficaram de fora quando a porta do "trem memorialístico" se fechou, e não há possibilidade de que embarquem numa próxima "estação": como dissemos anteriormente, CM não expõe o processo de transformação de Gabeira, o "eu atual" é transposto para o passado, como se já existisse no momento em que Gabeira ainda era um militante da "esquerda armada" brasileira no exílio.

Em CM há, desde o início, um confronto entre dois adversários - "libertários" X "repressivos" - e desde o princípio Gabeira forma no primeiro "time", juntamente com os leitores "libertários" aos quais propõe uma identificação, e se opõe ao "time repressivo", composto pelos militantes da esquerda no exílio, pelos protestantes, pelos portugueses etc., e também pelos eventuais leitores "não libertários".

As características da prática hegemônica dos grupos libertários, que apreendemos através da discussão do segundo livro de memórias publicado por Gabeira, nos fazem indagar da especificidade desta prática, na medida em que ela exclui de antemão um diálogo com quem não compartilha dos seus princípios e se volta somen

te para o "público interno", com a intenção de monopolizar a identidade libertária: em CM esta identidade seria um patrimônio das mulheres.

A proposta hegemônica, que Gabeira veicula, mostra uma radical diferença diante da "utopia libertária", de articulação entre grupos sociais sem a supressão da especificidade de cada um, pois se baseia na idéia de assimilação: a subjetividade de cada membro dos outros grupos sociais seria a mesma das mulheres. Esta tentativa de fazer com que algo singular passe por universal seria mascarada pela afirmação de que a distinção entre singular e universal não faz sentido: todos os membros dos grupos dos movimentos libertários se reconheceriam como "iguais", porque todos seriam portadores de uma mesma personalidade: a "feminina". Resta saber o que aconteceria com os grupos e indivíduos que se deixassem "seduzir", abandonando sua identidade em prol da identidade "feminina".

CAPÍTULO 5

À PROCURA DA IDENTIDADE PERDIDA:

A IMPOSSIBILIDADE DE VIVER O PROJETO "LIBERTÁRIO"

INTRODUÇÃO

Entradas e Bandeiras, o terceiro e último livro de memórias publicado por Fernando Gabeira, foi escrito no início de 1981. Neste livro o trabalho memorialístico que começou com OQEIC?, que narra a militância guerrilheira nos anos 60, continuou com CM, que descreve o período de exílio, se encerra, chegando até o momento em que Gabeira está escrevendo as suas memórias da volta ao Brasil.

Na medida em que se trata de um texto memorialístico, Entradas e Bandeiras é o resultado de uma reconstrução do passado feita no presente. A perspectiva através da qual Gabeira narra o período após a sua volta é a de alguém que não consegue se identificar com qualquer grupo social: a sua identificação com os grupos "libertários" teria fracasso, Gabeira teria substituído estes grupos pelo movimento ecológico como referencial para a identificação, mas esta tentativa também não teria se concretizado. O ponto de vista que constitui a narrativa é o de alguém que não consegue transformar a sua identidade individual numa identidade social.

Entradas e Bandeiras é construído como narrativa tendo por base o abandono por parte de Gabeira da proposta de hegemonização dos demais movimentos libertários pelo "feminismo". Trata-se de um texto que nos permite indagar da eficácia das "propostas libertárias", na medida em que propõem uma relação de hegemonia que os próprios grupos "libertários" se encarregam de desfazer, ao rejeitarem a identificação à qual eles mesmos conclamaram.

Entradas e Bandeiras começa com uma referência ao momento em que ele estaria sendo escrito, no início de 1981, à beira do Rio Maracujá, em Minas Gerais. Em seguida, Gabeira passa a relatar as expectativas relacionadas com a sua volta ao Brasil, dizendo que:

"não tinha uma idéia do que pensariam os amigos colados no vidro do aeroporto, quando me vissem sair do fole e

entrar nas estruturas metálicas onde se mostram os passa
portes. É que eu estava muito mudado." (p.14)

Basicamente as suas expectativas estavam relacionadas a uma intenção de fechar um círculo entre o passado e o presente, atr
vés do ato de ser reconhecido e de reconhecer as pessoas do seu passado no Brasil. Mas essas expectativas teriam se frustrado:

"Fora tão curta aquela chegada. Nos últimos anos, eu a imaginara em vários ângulos. Mas tudo aconteceu de uma forma diferente da fantasia! (...) A idéia do reconheci
mento, a esperança de reencontrar uma unidade na vida não aconteciam também da maneira que pensei. Os gritos dos amigos me chamavam atenção para os seus rostos e cada um deles representava uma época na minha memória. (...) As coisas aconteciam como acontecem na memória: aos saltos". (p.31)

O capítulo seguinte descreve a viagem de Gabeira à Juiz de Fora, sua cidade natal, e as recordações da sua infância e ado
lescência que ela suscitou. Nestas recordações Gabeira reafirma a sua identificação com pessoas portadoras de uma personalidade "li
bertária" - mas sem a associação, existente em CM, entre esta per
sonalidade e o "temperamento feminino". Ele teria se recusado a ser o continuador da "obra econômica" do pai, dono de um armazém:

"O pai sempre fora autoritário comigo. Acontece que seu poder real se dissipou com os anos e ele não encontrou um novo papel." (p.47)

Gabeira se identificava com os avós: mascates que vive
ram aventuras, estando sempre em movimento. (p.64) Mais uma vez, o que se enfatiza é o conflito dos indivíduos com a repressão, como podemos perceber na descrição que faz da sua mãe:

"Ela havia sido esmagada naquele Stela (colégio católico onde estudou). Não podia olhar seu corpo, pois era proi

bido tomar banho nua. Tudo que aprendera foi bordar, fazer alguns quadros, dedilhar um piano e esperar um marido, a quem obedeceria pelo resto da vida." (p.55)

Contudo, a viagem à Minas, e as recordações assim desencadeadas, não teriam conseguido ajudar Gabeira a "reencontrar uma unidade na vida":

"A volta à cidade natal não esclareceu nenhum dos problemas fundamentais." (p.68)

O capítulo seguinte é dedicado à descrição dos primeiros momentos de Gabeira no Brasil. É um capítulo escrito sob a égide da sensação de estranhamento:

"No princípio tudo me parecia muito estranho. Num espaço de cem metros em torno de mim (no Rio de Janeiro) pareciam acontecer, simultaneamente, mais coisas do que acontecem durante um ano em Estocolmo: blocos de automóveis com os motoristas aos gritos, cachorros latindo, mães batendo em crianças, despedidas rumorosas. (...) Ainda não me sentia com os dois pés no País." (p.70-71)

Sensação de estranhamento que teria persistido, como fica evidenciado no capítulo em que Gabeira descreve suas viagens pelo Brasil para participar de debates e lançar OQEHC?, quando ele anuncia que:

"O aspecto principal de minha vida, no momento, era a crítica que eu próprio fazia aos privilégios do meu sexo, a descoberta progressiva das mentiras com que me intoxicaram e fizeram de mim 'um macho, superior'." (p.117)

Pois essa crítica ao machismo não teria possibilitado um encontro de Gabeira com o país e a vivência de um cotidiano, pois ele afirma que não conseguiu participar das lutas dos setores oprimidos:

"Numa das entrevistas que concedera antes de voltar afirm_{ei} que os anos 60, com sua guerrilha urbana, valorizaram uma saída heróica. Agora tínhamos aprendido que era inútil buscar o heroísmo, mas sim a luta cotidiana junto aos setores oprimidos. Não se tratava mais de morrer pela revolução, mas viver humildemente por ela. Mas os tempos correram muito, dessa entrevista para cá. Simplesmente não consegui aterrisar no Brasil. Nem encontrar um cotidiano que não me aterrorizasse pelas suas limitações." (p.169)

Devido ao seu "desencontro com o Brasil", Gabeira teria decidido - juntamente com Lena, sua nova companheira - voltar à Europa. Regressaram depois de três meses, com um "projeto ecológico":

"Voltamos, depois de três meses na Europa. Os problemas não eram só com um país, mas com a própria id_{éia} de cidades gigantescas e tristes. Compramos um jipe verde limão e cruzamos o Brasil em busca de um bom lugar no mato. Para recomeçar tudo." (p.177)

O último capítulo do livro é a descrição dessa busca de um lugar no "campo". É mais uma busca que não consegue se concretizar. Os objetivos de Gabeira não se confundiam, contudo, com as práticas dos ecologistas brasileiros, pois ele estaria em busca de uma coisa inédita: uma síntese entre a cidade e o campo:

"Já havíamos encontrado outros ecologistas implantados no mato. Pareciam-nos todos padecendo do mesmo mal: uma regressão à condição de camponês. Para nós o caminho era uma síntese entre o homem da cidade e do campo, uma nova fórmula. Perto de Ouro Preto, encontramos um grupo que nos exibia suas mãos calejadas e dizia: viemos para o campo, olhe nossas mãos como estão se deformando. E respondíamos que isso era desnecessário." (p.204-205)

Estamos diante da narrativa de uma busca que não consegue

se realizar. Gabeira não consegue por em prática a identidade que ele teria adotado, pois em nenhum momento surge um grupo social com o qual se compartilhe o cotidiano e se estabeleça uma relação de reconhecimento recíproco.

Em CM, desde o início, afirmava-se um sentido: a adesão de Gabeira ao "temperamento feminino". Em EB há um sentido que se busca, e que não é como em OQEIC? o sentido do "eu do passado", aqui, é o sentido do "eu do presente" o que está em questão. Sentido que - ainda ao contrário de OQEIC? onde a identidade de Gabeira é situada através do pertencimento ao grupo social dos guerrilheiros - não consegue ser encontrado.

1 - AS CARACTERÍSTICAS DA NARRATIVA

A narrativa de Entradas e Bandeiras ⁽¹⁾ problematiza o que estava pressuposto em CM. CM é uma narrativa singularizante, que afirma a originalidade da experiência vivida por Gabeira, mas pressupõe que isso não significa o estabelecimento de uma relação de oposição diante dos membros dos movimentos libertários: todos compartilhariam o "temperamento feminino" que a narrativa afirma.

EB também é uma narrativa singularizante, mas de um modo diferente. Em CM os grupos dos movimentos libertários apareciam apenas como a somatória virtual dos indivíduos que em contatos dispersos reconheciam-se como iguais, através de uma relação imediata fundada na imagem corporal que cada um transmitia: algo próximo ao que Turner (1974:161) classifica como "communitas espontânea".

EB tem por objeto um segundo momento da relação de identificação afirmada em CM. É quando se pretende transformá-la de esporádica em permanente: os seus membros deveriam conviver apenas entre si, formando "comunidades" onde todos se reconheceriam como iguais, numa relação especular que se tornaria permanente: algo próximo ao que Turner (1974:161) classifica como "communitas normativa".

EB é uma narrativa singularizante, porque é construída com base no fracasso das tentativas feitas por Gabeira, após a sua volta ao Brasil, de participar das "comunidades" que seriam formadas pelos membros dos movimentos libertários. Ele não teria conseguido concretizar a relação de identificação que havia afirmado em CM. Os grupos sociais "libertários" aparecem como entidades ãs quais Gabeira não têm acesso.

(1) De agora em diante EB.

CM expressava a existência de uma mudança no modo como Gabeira vivenciava o projeto "libertário": de porta-voz do movimento libertário como um todo para porta-voz do feminismo. EB expressa a impossibilidade de Gabeira vivenciar o projeto "libertário".

Do ponto de vista dos seus componentes literários, talvez possamos aproximar o narrador-personagem de EB do que Lukács chamou de "herói problemático" (2). Ele seria o personagem típico da forma romanesca, e estaria às voltas com um divórcio entre os ideais que povoam a sua interioridade e a realidade objetiva do mundo exterior. De acordo com L. Goldmann, este divórcio exprime um fenômeno básico das sociedades capitalistas, a alienação: a realidade externa, produto das relações sociais entre os homens, aparece como um conjunto de coisas dotadas de autonomia.

O recurso à figura do "herói problemático" parece ser capaz de ajudar na compreensão do relacionamento entre Gabeira e os movimentos libertários descrito por EB. Acreditamos que, nesse livro, os grupos dos movimentos libertários aparecem como portadores de uma identidade-coisa frente às práticas de Gabeira. É uma manifestação do divórcio interioridade/mundo exterior, que se dá entre um "eu" e os grupos sociais que seriam portadores dos seus ideais, e que nos permite perceber que a concepção que esse "eu" adota, acreditando que a identidade social se estabelece mediante uma relação especular entre "eu" e "outro" que é sustentada por uma identificação comum com um "espírito comunitário", se situa dentro dos marcos da problemática da alienação.

José Paulo Netto (1981:87) discute como é que nas sociedades capitalistas as coisas "dirigiriam" as ações humanas. Para ele, essas sociedades exigem dos indivíduos uma adaptação às diferentes instituições - fábrica, escola, família etc. - que comandam a vida social. Um indivíduo só pode agir na sociedade, se conse

(2) A esse respeito ver Lukács (1971) e L. Goldmann (1976).

guir suprimir a distância que existe entre ele e essas instituições - que aparecem para ele como coisas: ele deve identificar-se com elas.

EB mostra, através do fracasso de Gabeira, que o funcionamento das "comunidades libertárias" é semelhante ao das demais instituições da sociedade capitalista: a supressão da identidade individual em favor de uma identidade coletiva à qual todos tem de se adaptar. (3)

Os grupos libertários se baseariam no contínuo reconhecimento por parte dos seus membros de que compartilham um "espírito comunitário", que é claramente definido, e serve de critério para a adesão ou para a expulsão de um membro. Há uma normatização das relações especulares, que perdem a sua fluidez: entre um "eu" e o "outro" antepõe-se a "comunidade", como um espelho maior ao qual ambos devem mirar.

Em termos das características de um texto memorialístico, EB se comporta como CM: os componentes do presente são afirmados como já existentes no passado. A diferença é que em EB o que se afirma não é uma coincidência entre a identidade individual e a social, mas o distanciamento entre elas. Como em CM, os componentes do "eu do passado" - o eu que aderiu ao feminismo após ter sido porta-voz dos movimentos libertários - só aparecem de modo subordinado ao "eu do presente" - marcado pela não concretização desta adesão.

(3) Não estamos querendo dizer que não existe diferença entre os movimentos libertários e qualquer outra instituição da sociedade capitalista. A analogia que estamos sugerindo não diz respeito ao conteúdo das práticas das instituições e dos movimentos libertários - que é evidentemente heterogêneo - mas ao modo como aparecem para os agentes sociais - portadores de uma identidade-coisa - e à forma de ação que exigem: uma prática adaptativa. De todo modo, a caracterização das "comunidades libertárias" como instituições não deve causar estranheza, pois é o próprio Turner (1974:162) quem afirma que as "communitas normativas", ao contrário das "espontâneas", se situam dentro do domínio da estrutura.

EB evidencia a quebra que existe entre a busca de uma hegemonia sobre os outros grupos dos movimentos libertários e o funcionamento interno de cada grupo. CM exprimia o momento em que Gabeira fora "hegeminizado" pelo feminismo, quando afirmava que pretendia ser identificado como alguém que "agia como uma mulher". EB mostra como Gabeira não conseguiu participar de nenhuma comunidade que compartilhasse o "temperamento feminino".

EB é um texto escrito cerca de um ano após a produção de CM, e quase um ano e meio após a volta de Gabeira ao Brasil. Ele exprime o "beco sem saída" no qual a relação de Gabeira com os movimentos libertários entrou, quando ele se transformou em "porta-voz da hegemonia feminista". A sua proposta, expressa em CM através de inúmeras descrições de "communitas espontâneas", de que a "personalidade feminina" seria a norma que regulamentaria o "espírito comunitário" dos movimentos libertários, não correspondeu à realidade desses movimentos, onde cada grupo não abre mão da sua "personalidade específica". As próprias feministas não permitem a adesão ao seu "espírito comunitário" dos que não são biologicamente mulheres.

Estamos diante de uma narrativa escrita por alguém que tenta, mas não consegue, se adaptar ao "espírito comunitário" de nenhum grupo social: não lhe é permitido. O ponto de vista que preside a narrativa é o de alguém que não consegue suprimir a especificidade da sua identidade individual.

O exercício da hegemonia "feminista" da qual Gabeira foi veículo em CM - e que tomamos como modelo do exercício da hegemonia "libertária" em geral - consiste em afirmar uma identificação entre a subjetividade individual dos "libertários" e a subjetividade das mulheres enquanto um grupo social. No entanto, há um desnível entre a afirmação desta identificação e a possibilidade dela ser concretizada, pois não se permite o ingresso num grupo social "feminista" a não ser às mulheres. Qual seria, então, a eficácia da hegemonia? O que aconteceria com os "hegemonizados"?

São essas questões que acreditamos que uma análise de EB poderá discutir, pois se trata da narrativa da volta de Gabeira ao Brasil escrita sob a perspectiva de alguém que possui uma identidade "libertária" que não consegue ser concretizada: EB é uma narrativa que se constrói através do caráter "problemático" do seu narrador-personagem, que se encontra divorciado do mundo exterior.

Dentro da tipologia lukácsiana do romance, EB poderia ser aproximado do romance da "desilusão romântica", que, de acordo com F. Jameson, enfatiza:

"A experiência subjetiva do herói, cuja tarefa é interpretar o mundo a partir de sua própria consciência (...) Seu herói é passivo-receptivo, contemplativo, e sua história está sempre a ponto de se dissolver no puramente lírico e fragmentário, numa série de momentos e disposições subjetivas nas quais se perde a narração autêntica." (F. Jameson: 1985:139) ⁽⁴⁾

O próprio caráter de EB como texto memorialístico, a projeção do presente que ele realiza no passado, poderia ser aproximada das características do romance da "desilusão romântica":

"No romance da desilusão romântica, o modo dominante de ser da realidade exterior é o próprio tempo (...) Assim o herói passivo-contemplativo pode agir, sua vida pode ser contada como uma história; no entanto, tais atos são agora atos no tempo, são esperança e memória. Assim, o romance pode expressar uma espécie de unidade entre sentido e vida, mas uma unidade projetada no passado, apenas objeto de recordação. Pois, no presente, o mundo sempre derrota o herói, frustra seus anseios de reconcilia

(4) Como veremos mais adiante, EB fracassa na capacidade de articulação dos seus diferentes momentos, permanecendo preso à subjetividade do autor.

ção; no entanto, quando recorda seu fracasso, paradoxalmente o herói está em harmonia com ele. O processo da memória lança, portanto, o resistente mundo exterior para dentro da subjetividade, lá, no passado, reconstituindo uma espécie de unidade com ele. Nisto o herói que recorda é um pouco como o próprio romancista: para ambos, o tempo é profundamente ambíguo em sua natureza, uma força doadora de vida e, ao mesmo tempo, destruidora." (Idem: 139-140)

Em EB o "herói" é o próprio "romancista", Gabeira conseguiria superar a separação entre o sentido e a vida, os ideais que povoam a sua subjetividade e a realidade exterior dos grupos sociais, voltando-se para si mesmo e projetando esta separação para o passado que ele narra, tornando-se dono do sentido da sua trajetória vivida no mundo exterior, que no exercício memorialístico não é mais estranho à subjetividade do "herói-romancista".

Mas, a relação com a temporalidade é ambígua, pois o que é narrado é o divórcio sentido/vida, o passado é descrito como um momento conflitivo; ao mesmo tempo em que, do ponto de vista do narrador, a relação com a temporalidade significa a ausência de conflito com o mundo exterior que foi projetado para o interior da subjetividade.

2 - A AMBIGUIDADE DIANTE DO PASSADO

Em EB essa ambiguidade diante do passado significa não só a descrição no texto de uma vivência de situações conflitivas - e que podem ser as que ocorrem entre Gabeira e os "movimentos libertários", como também as que existem entre Gabeira e os antigos companheiros da esquerda - mas, igualmente, a projeção para um passado mais remoto de um momento em que não haveria divórcio entre os ideais subjetivos e o mundo exterior.

A unidade sentido/vida, que o memorialista realiza ao narrar seu passado, é lançada no interior da própria narrativa: houve um momento em que Gabeira viveu o seu "eu libertário"; em termos deste momento existiria um círculo entre passado e presente.

O divórcio Gabeira/mundo exterior, que articula a narrativa de EB, não é apenas o divórcio entre a sua "personalidade libertária" e os "grupos sociais libertários", é também o divórcio frente ao grupo social formado pelos militantes da esquerda do qual Gabeira fez parte no passado.

Na medida em que EB é um texto que projeta o presente no momento passado que é objeto da narrativa, a volta de Gabeira ao Brasil é descrita sob o signo da expectativa do reconhecimento da sua identidade individual libertária. Reconhecimento que não podia se estabelecer entre Gabeira e os militantes políticos com os quais conviveu no Brasil, porque Gabeira não mais compartilha de sua identidade: eles pertencem a um passado com o qual Gabeira romperá, com eles não seria possível fechar um círculo entre o presente e o passado.

O ponto de vista que preside a narrativa é o de uma busca pela indistinção entre a identidade individual e a social, mas o grupo social dos militantes da esquerda e Gabeira não são capazes de manter uma relação especular:

"No capítulo da política não nos entendemos bem. Eu começara pelos jornais a expor sinceramente o que pensava. Minhas preocupações ecológicas não haviam surgido apenas como uma tática destinada a ampliar as forças da esquerda na sociedade. Elas eram o ponto de partida para a revisão de todas as minhas preocupações anteriores. Os amigos falavam da ocupação de um espaço político mais ou menos convencional." (p.78) ⁽⁵⁾

Nem mesmo o antigo inimigo - a polícia - teria sido capaz de reconhecê-lo. O mesmo ocorre a Francisco Nelson, um asilado que retorna com Gabeira, pois a polícia os teria confundido com um estudante de música que estava vestido

"exatamente como nos vestíamos nos anos 60: blue jeans, uma camisa azul, bolsa de couro à tiracolo, barba e bigode à la revolucionários de Sierra Maestra, um tipo que qualquer detetive amador ia apontar como simpático às idéias comunistas. Felizmente nossos salvos-condutos tinham foto recente e não foi difícil provar ao policial que os asilados que voltavam éramos nós e não ele." (p.24)

Mesmo um dos advogados que defenderiam Francisco Nelson - que ainda teria problemas com a justiça - teria ficado desapontado, porque eles estariam "vestidos como jogadores de futebol". (p.25)

O caráter problemático que a relação de Gabeira com o passado assume, sob a perspectiva do reconhecimento social da sua identidade individual, pode ser percebido quando ele conta que na festa de comemoração pelo seu retorno:

(5) É interessante observar que, aqui, é a problemática ecológica - e não a dos "movimentos libertários" - que Gabeira reivindica como o ponto de partida para a revisão das suas posições.

"um jovem de cachimbo dirigiu-se a mim e disse: -Não nos conhecemos. Mas temos muitas coisas em comum. Gostaria de recordá-las com você. Foi nesse momento que comecei a supor que estava louco. Passara dez anos esperando o reencontro com as pessoas e agora surgia alguém que não conhecia, querendo recordar comigo coisas que não havíamos vivido juntos." (p.35-26) (6)

O que caracteriza a relação de Gabeira com o passado e com seus "representantes" no presente é a sensação de estranhamento: Gabeira é um "outro" para os militantes da esquerda, assim como estes são um "outro" para ele. Em EB não ocorre apenas a projeção para o passado do divórcio Gabeira/mundo exterior vivido no presente; também se manifesta um conflito entre o que ele é neste passado (libertário) e o que ele foi num outro momento do passado (guerrilheiro). (7)

Aqui EB exprime a postura que os "movimentos libertários" desenvolveram diante da esquerda no Brasil, que foi a de acreditar que entre ambos há uma radical e total diferença, inexistindo qualquer possibilidade de estabelecimento de uma mediação entre eles, que seriam dois mundos à parte, com funcionamento totalmente específico, baseado numa lógica própria.

Diante do grupo social da esquerda o relacionamento de Gabeira é marcado por um divórcio, porque é a própria "proposta libertária" que o transforma num relacionamento com uma "coisa": por exemplo, a preocupação da esquerda com a reportagem sobre os "retornados" publicada na revista Isto É, que fazia alarde da "tanga

(6) Não é causal que o primeiro capítulo, narrando a volta de Gabeira ao Brasil, intitule-se "Informe sobre o primeiro espanto".

(7) Como veremos mais adiante, EB traz consigo, também, uma outra imagem do passado, que é a da infância e adolescência de Gabeira.

de crochê" usada por Gabeira, é vista com frieza e distanciamento:

"Quase todas (as pessoas da esquerda que foram ao restaurante natural onde Gabeira comia) sentaram-se na mesa onde estava e me transmitiram sua solidariedade. Olhei um pouco surpreso para aquilo, pois não me sentia de maneira alguma atingido. (...) O autor mencionava comentários nos quais se falava que me vestia de uma forma estranha. Citava minha tanga de crochê que não era tanga de crochê e, ao final, veiculava uma informação falsa: a de que chegava à praia vestido de terno vermelho. (...) Jamais iria discutir com aquela revista semanal." (1981:105-106)

Assim como não havia em CM uma descrição da identidade social dos exilados que a buscasse situar historicamente, também não há em EB um trabalho de descrição da identidade dos militantes da esquerda no Brasil Pós-Anistia: há apenas uma relação de oposição de Gabeira diante desta identidade.

Mas, a relação com o passado na narrativa de EB não é só de rejeição: rejeita-se a identidade social de guerrilheiro vivida no passado; no entanto, afirma-se a existência em Gabeira, desde a sua infância, de uma "personalidade libertária". Todo o segundo capítulo do livro é dedicado à descrição da infância e adolescência vividas por Gabeira em Minas Gerais - uma viagem mental ao passado que teria acompanhado a viagem real de Gabeira à Juiz de Fora, sua cidade natal.

Gabeira realiza uma unificação entre a sua identidade no presente e a sua identidade do passado, concretizando na narrativa a unidade sentido/vida que o exercício memorialístico de EB tenta produzir. Um dos exemplos do "temperamento libertário" de Gabeira é o das fugas do colégio interno:

"O rompimento com o Padre Antônio se deu numa de minhas fugas do colégio. Costumava pular o muro para encontrar uma pessoa chamada Aparecida (...) Assim que os responsáveis

veis pela disciplina iam dormir (...) saía correndo para dormir nos braços de Aparecida, que, de noite, eu chamava de Cidinha. Ao voltar, numa aurora linda, em que Cidinha jogava beijos da janela com os peitos nus, o secretário do colégio me descobriu (...) Fui chamado ao gabinete do Padre Antônio depois do almoço." (p.51)

A concepção que EB expressa acerca da identidade individual de Gabeira é a de que ela consiste numa essência a-histórica: fica difícil saber, se Gabeira foi sempre um "libertário", como é que ele foi um militante guerrilheiro? Mas esta afirmação por parte de Gabeira da sua "essência libertária", não seria capaz de resolver o problema da sua identidade social, que dependeria do reconhecimento pelos membros dos "movimentos libertários" de que o "eu" de Gabeira é "libertário".

Ao nível da realidade vivida que o texto descreve, a unidade sentido/vida conquistada pela memória que lança o mundo exterior no interior da subjetividade, não seria suficiente. É por isso que Gabeira afirma que "a volta à cidade natal não esclareceu nenhum dos problemas fundamentais" e intitula o segundo capítulo de "Informe Sobre o Segundo Espanto".

3 - GABEIRA E OS "MOVIMENTOS LIBERTÁRIOS"

As recordações da infância e adolescência servem para Gabeira reafirmar-se como portador de uma "personalidade libertária" à espera de reconhecimento. Vários outros trechos do livro referentes ao período subsequente ao seu retorno teriam o mesmo sentido. É o caso do trecho onde mantém a associação entre racionalidade e poder e a intenção de viver num cotidiano não-rotineiro:

"Terráqueos, rendei-vos; Quem puxa fumo, perde o rumo; Liberte o gay que existe em Vossa Senhoria - frases que eu vou encontrando nos muros do meu país. Anoto algumas cuidadosamente, sob pretexto de escrever artigo de jornal. No fundo, estou maravilhado com o que vejo. Foram mais de 15 anos de ditadura militar e a vontade de respirar me parece geral. A impressão que tenho é que não nos sufocava apenas um regime político, mas também a lógica. Ou não será que a lógica existe apenas dentro de mim, recém-chegado da Europa? (...) A volta à cidade natal não esclareceu nenhum dos problemas fundamentais. E havia alguns urgentes. O trabalho, por exemplo. Estava apenas com o dinheiro que apurei na venda de minha aparelhagem de som ao Milton Baiano e aquilo ia acabar. Se os jornais descobrissem minha situação, iam me oferecer emprego. Um perigo, portanto. Era preciso preparar alguns artigos para os momentos mais difíceis e saber resistir com calma e simpatia a todas as armadilhas destinadas a me encerrarem na máquina do tempo, com a mesma rotina de dez anos atrás. Ainda bem que fui à banca buscar alguns matutinos e observei a maneira com que o jornaleiro dispunha sua mercadoria. Na parte exterior, ele colocou um sóbrio órgão conservador falando dos altos índices de inflação. Um pouco mais abaixo, estava o Jornal Espírita, com a manchete: Voltaire é você? Não, eu não era Voltaire. Mas estava num país onde coexistem notícias da terra e do além. Talvez fosse um pouco estúpido, planejar minha vi-

da de uma forma unidimensional, calculando o tempo que meu dinheiro ia resistir. Quantas coisas extraordinárias ainda não estariam para acontecer?" (p.66-69)

Mas as "coisas extraordinárias" a serem vividas por Gabeira estariam na dependência dos seus contatos com membros dos grupos sociais "libertários", e da possibilidade de integração de Gabeira a um destes grupos.

Em EB existem poucas referências a contatos de Gabeira com membros dos grupos dos movimentos libertários - não há, por exemplo, ninguém desempenhando um papel semelhante ao de Baby, Macunaíma e Joseph em CM. Mesmo quando essas referências existem, aparecem em trechos geralmente escritos de modo "frio", num estilo distanciado e quase telegráfico:

"O movimento gay toma conhecimento da minha presença. São os redatores do Lampião que querem uma entrevista. OK, apareçam. Em menos de 24 horas apareceram. Eram cinco, traziam um gravador e uma câmara. Talvez tenham chegado meio desconfiados a mim. Um ex-guerrilheiro urbano? Até que ponto poderiam se entender com uma pessoa que se comprometera profundamente com a esquerda? Até que ponto não seria apenas uma dessas ofensivas de charme, destinada a ampliar uma base eleitoral? Estavam sobriamente vestidos e nem nos beijamos quando nos vimos pela primeira vez, na casa da prima." (p.97)

A tentativa de identificação com as mulheres, aparece num trecho - um dos poucos em que não há um tom "frio" na descrição do relacionamento de Gabeira com pessoas dos grupos dos movimentos libertários - em que narra, com indisfarçável orgulho, que as mulheres que trabalhavam no Pasquim permitiram que ele usasse o banheiro que elas possuíam:

"As mulheres do jornal me tratavam muito bem. Elas tinham descoberto que poderiam contar comigo de alguma forma e

que talvez não fosse apenas mais um homem, desses que falam em abrir mão dos privilégios publicamente, e mantêm o tom autoritário nas relações particulares. Chegaram a me distinguir, quando perguntei se poderia usar o toilette. Uma delas tirou a chave da gaveta e estendeu-a luminosa para mim: - você pode, disse ela. Você conquistou o direito de entrar em nosso toilette. Mas, de um modo geral, nós o mantemos fechado a chave." (p.93)

Gabeira teria tido acesso a um banheiro feminino, mas nem por isso teria tido acesso à "comunidade" que as militantes feministas formariam. A oferta da chave seria um dos poucos momentos de EB em que se estabelece uma "communitas espontânea" entre Gabeira e membros dos movimentos libertários - como vimos, isto não teria ocorrido quando do seu encontro com membros do Lampião. Ele nos deixa perceber que a crença - proporcionada pela "hegemonização" de Gabeira pelo feminismo - de que ele vivencia manifestações de "communitas espontâneas" onde compartilha a "personalidade feminina", não significa um acesso automático à qualquer "communitas normativa".

Assim como a crítica aos demais atributos que poderiam vinculá-lo aos grupos opressores não fez de Gabeira um membro das demais "comunidades libertárias". Gabeira, ao contrário de Gilberto Gil com quem se compara, não teria acesso a uma identidade cultural, permanecendo irresolvida a situação da sua identidade social:

"Gil vivia na Bahia negra, cercado de sua cultura e parecia ancorado ali para sempre. Senti-me um pouco solto no ar. O barulho dos motores de avião ainda me hipnotizava. Onde era minha Bahia, eu, que deixara a classe sem me tornar proletário, a cor sem me tornar um negro, os privilégios de sexo sem me tornar mulher? Teria de começar de novo, tudo?" (p.120)

Em CM a cultura e a política são vistas sob a ótica da

subjetividade individual: são manifestações de um certo tipo de temperamento - o "feminino" - que recusa as relações de poder e valoriza a esfera emocional.

Esse privilégio da subjetividade individual é uma consequência da narrativa ter seu foco de atenção voltado para a existência de situações de "communitas espontâneas" entre Gabeira e membros dos movimentos libertários. Estas situações existiriam em função de uma relação de identificação que tem as suas bases na subjetividade individual: um "eu" se identifica com um ou mais "outros" que ele acredita ter o mesmo tipo de personalidade que ele. Esta identificação não exige senão que o "outro" - que cumpre o papel de espelho - exhiba no seu comportamento - modo de vestir, de falar, de gesticular etc. - os traços que o indivíduo crê associados ao seu próprio temperamento. As "communitas espontâneas" não formam grupos sociais, elas não requerem que o "eu" e o "outro" asociem ao comportamento que exibem o mesmo conteúdo temperamental: os personagens de CM com os quais Gabeira se identifica podem ou não concordarem que são possuidores de um "temperamento feminino", mas isto não é colocado em questão, para a existência de uma "communitas espontânea" só interessa como Gabeira os vê.

O modo como os membros dos movimentos libertários vêem a si próprios só vai ser colocado em questão em EB. Esta narrativa é o resultado do fracasso da proposta, que estava embutida em CM, da formação de uma comunidade que abrangesse todos os membros dos movimentos libertários. Pois, a descrição das "communitas espontâneas", em CM, estaria baseada no pressuposto de que haveria um reconhecimento da primazia do "temperamento feminino" no interior dos movimentos libertários. A formação de uma "communitas normativa" seria uma "consequência natural" da existência das "communitas espontâneas". Agora haveria um predomínio da subjetividade coletiva - o "espírito comunitário" - frente a qual todos os indivíduos deveriam se identificar. Gabeira não teria percebido que o acesso a esse "espírito" só é permitido aos que "naturalmente" já pertencem ao grupo social que o encarna. Não seria possível a existência de um único espírito comunitário para todos os grupos dos movimentos li-

bertários, e nem Gabeira teria acesso a qualquer um desses espíritos.

Em CM Gabeira foi o veículo da hegemonia do feminismo: aceitou que as mulheres são o grupo social anti-poder, identificou-se com elas, mas não pode concretizar esta identificação.

Haveria uma peculiaridade no modo como se dá o exercício da hegemonia pelos grupos "libertários", que seria sua ineficácia. Pois, se como define Gramsci, a hegemonia é a capacidade de dirigir as ações de um grupo social fazendo com que ele se identifique com as propostas lançadas pelo grupo hegemônico, os grupos libertários se mostrariam incapazes de dirigir as ações dos hegemônizados por muito tempo, por não fornecerem quaisquer meios que permitam concretizar a identificação.

A prática "libertária" não permite a existência de formas que sustentem a identificação em nome de uma possibilidade de concretização futura, como as postas em prática pela burguesia diante das classes e grupos sociais hegemônizados por ela, que afirmam que a identificação com os ideais burgueses poderá "um dia" ser concretizada, desde que os indivíduos se esforcem ao máximo e acumulem capital. Os critérios de pertencimento aos grupos libertários são demarcados pela natureza (sexo, cor da pele), não sendo possível - a exceção é o movimento homossexual ⁽⁸⁾ - se dizer para um "hegemônizado" que "um dia" ele poderá mudar de sexo ou de cor e que, portanto, ele pode manter a sua identificação com um grupo social "libertário", pois no futuro ela poderá ser concretizada.

(8) Gabeira recusou assumir a identidade do único grupo social em que esta poderia ter um caráter de adesão - desde que confessasse ter sempre sido um "homossexual enrustido": Se dissesse que era homossexual, estava mentindo. Se dissesse que não era, também estava mentindo. A classificação que usavam só nos permitia mentir. Começar a falar a verdade, antes de tudo, era quebrá-la." (p.99)

Existiria uma facilidade para que o indivíduo ou grupo hegemônico abandonasse a identificação com o grupo hegemônico. Foi o que Gabeira fez, como mostra EB, onde a perspectiva que constrói a narrativa não é mais a da identificação da "personalidade libertária" com a "personalidade feminina", mas a da inexistência de um grupo social que seja considerado como o grupo social com o qual Gabeira deva se identificar: ele está buscando este grupo.

4 - A SUBJETIVIZAÇÃO DAS "PROPOSTAS LIBERTÁRIAS"

Nas memórias de Gabeira, os conceitos de cultura e de política comprem uma trajetória que se caracteriza por uma crescente subjetivização.

Só no primeiro livro, OQEIC?, o cotidiano foi visto como portador de uma dimensão política por ser parte integrante de uma totalidade social, e a identidade dos grupos sociais era encarada como o que estabelece uma mediação entre os indivíduos singulares e as condições sócio-históricas mais abrangentes. Já em CM, apareceu uma rejeição dos vínculos do cotidiano com uma totalidade mais abrangente, ele foi visto como um local onde deveriam ser vividas situações extraordinárias que rompessem com a temporalidade através do compartilhar de um mesmo temperamento - uma mesma subjetividade individual - com membros dos grupos dos movimentos libertários. Aqui, os grupos sociais perderam toda a sua especificidade, sendo vistos como sub-produtos de processos que se passam nas psiques individuais. EB manteve a busca da vivência de situações extraordinárias, mas inverteu a relação indivíduo/grupos; agora, são as identidades individuais que aparecem como conseqüências das identidades coletivas. Como Gabeira não consegue ter acesso a nenhuma identidade coletiva libertária, ele não sabe mais com quem se identificar, o seu vínculo com as propostas libertárias permanecem apenas na sua subjetividade, não sendo reconhecidos pela realidade.

Esta crescente subjetivização revela que Gabeira não conseguiu vivenciar uma realidade onde a distinção entre o eu e os outros já não fizesse sentido, e que conseguisse abolir a temporalidade: todos os membros dos grupos dos movimentos libertários se identificariam num único "espírito comunitário" - uma essência atemporal - e viveriam num "presente eterno". (9)

(9) A recusa à distinção eu/outro e a valorização exclusiva do presente são, para Turner, características definidoras da "communitas": Ela é a "sociedade considerada como um "comitatus" não-estruturado, ou rudimentarmente estrutu

A trajetória seguida pelas memórias de Gabeira mostra que a valorização do individual, existente em CM, correspondia, apenas, ao momento do exercício da hegemonia: cada grupo dos movimentos libertários afirmaria que o seu "espírito coletivo" está presente nas psiques individuais, e que os indivíduos já seriam membros - através das relações de identificação vividas no cotidiano - destes grupos.

Ao nível do funcionamento interno dos "movimentos libertários", não haveria espaço para a individualidade, só para o "espírito comunitário" que opera normativamente selecionando comportamentos e limitando as adesões: a ausência de poder é entendida como sinônimo de ausência do outro.

Ao contrário da pretendida recusa das características convencionais da prática política, o modo como as "propostas libertárias" aparecem nas memórias de Gabeira acompanharia o desejo de supressão do "outro", que seria inerente a todo discurso político:

"O discurso político organiza sua economia em torno do que eu chamo de 'nós' de identificação ou o coletivo de identificação. (...) Mas ao mesmo tempo, todo discurso político 'sabe' que está submetido a uma dupla recepção: produzido em torno de um coletivo de identificação não será recebido apenas pelos que integram esse coletivo, mas também pelos adversários, pelos 'outros' (...) Deseja-se assim uma espécie de paradoxo que sempre ameaça o discurso político: sem adversário, o discurso político (por definição 'polêmico') não teria razão de ser; mas,

rado e relativamente indiferenciado, uma comunidade, ou mesmo comunhão, de indivíduos iguais." (1974:118-119) "A 'communitas' pertence ao momento atual; a estrutura está enraigada no passado e se estende para o futuro pela linguagem, a lei e os costumes". (1974:138)

ao mesmo tempo, sendo um discurso de 'funcionamento absoluto', o Outro é, em última instância, impensável. O esforço permanente do discurso político não pode ser senão a neutralização, a desqualificação do discurso do Outro. Existiria um modo melhor de neutralização desse Outro discurso, que ameaça permanentemente a pretensão do absoluto, que a redução do Outro ao silêncio? Deste ponto de vista, o discurso político é portador de morte." (Eliseo Verón, 1980:96-97)

O ângulo a partir do qual observamos os "movimentos libertários" é o do modo como os conceitos de cultura e de política aparece nas memórias escritas por Fernando Gabeira. A análise destas memórias nos fez perceber que a tentativa de supressão do "outro" por parte dos "libertários" não seria eficiente, Gabeira preservou sua identidade individual, retirando sua identificação com os grupos libertários, em prol de uma aproximação com a perspectiva ecológica, ainda que, como discutiremos adiante, não tenha se identificado com qualquer grupo ecologista concretamente existente.

Quando da discussão de CM, pudemos perceber que a noção sartreana de "projeto" - o resultado da mediação entre as duas formas da subjetividade (individual e social) e as condições sócio-históricas objetivas - não faz sentido neste livro, pois, nele, não são feitas mediações com as condições objetivas, ao mesmo tempo que se pretende abolir a distinção entre as duas formas da subjetividade. EB mostra a sobrevivência do projeto ao nível puramente individual, pois Gabeira é obrigado a projetar para o futuro o momento em que encontrará um grupo social com o qual estabelecerá uma relação de identificação.

Os "ideais libertários" aparecem em EB como um projeto individual de Gabeira que não consegue adquirir dimensão social. A mudança do referencial para a identificação social dos "libertários" para os "ecológicos" não significou uma alteração na perspectiva adotada por Gabeira. Assim é que, por exemplo, é mantida

a valorização do emocional como o elemento primordial para a prática política, quando em EB Gabeira narra o desempenho do papel de "porta-voz" libertário como uma contribuição para a "felicidade das pessoas":

"Consegui transmitir uma boa parte de minha experiência fora do país, concedendo a média de três entrevistas por dia no primeiro mês de trabalho. Fui uma espécie de um Marco Polo do mass-media, falando de terras estranhas, mostrando enfoques a respeito dos velhos problemas (...) Não tinha sido responsável por um enorme avanço político no Brasil. Minha passagem não aumentou o nível de consciência e de organização da classe operária, nem tornou diretamente mais próximo o fim do sistema capitalista. Mas conseguira introduzir uma série de temas importantes para a felicidade das pessoas, temas que não podiam esperar por uma incerta e longínqua revolução proletária para serem examinados. Para dizer a verdade, não cheguei nem a introduzir esses temas. Já existiam em toda a sociedade as sementes de minha posição. As mulheres já se organizavam em grupos, os homossexuais tinham um jornal, os negros articulavam seus movimentos e os ecologistas já montavam mais de 70 pequenas associações ao longo do país. A própria maconha já ganhara os muros de alguns bairros, na expressão legalize (...) Minha maneira de viver era em si um estímulo para milhares de pessoas que queriam levantar a cabeça. Talvez isto tenha influido mais do que tudo em nossa felicidade, naqueles tempos de anistia política." (p.164-165)

Se a sua "maneira de viver era em si um estímulo para milhares de pessoas", Gabeira parece aspirar que a "felicidade" por ele proporcionada aos outros seja compartilhada. Mesmo após o abandono dos "grupos libertários" como referencial das suas práticas, ele mantém a concepção de que a identificação significa uma indistinção entre o individual e o social, só que Gabeira não consegue concretizá-la, fazendo com que a distância eu/outros seja

eliminada. Uma pequena estória é bem expressiva da busca de identificação e da sua não concretização:

"A Rádio Globo estava transmitindo da Praça da Sé, num palanque cercado de vidro transparente (...) Uma das atrações daquele programa, que se chamava Veja Sua Rádio Funcionando ou alguma coisa do gênero, era uma entrevista comigo. Antes que me chamem ao palanque de vidro, entro no meio da multidão e assisto à primeira parte do programa. Troco olhares cúmplices com as pessoas, reclamo de uma ou outra afirmação do locutor (...) Mas aí chegara minha vez de dar a entrevista. Quando saí do meio da multidão e fui para o palanque falar, meus companheiros de platéia ficaram meio assutados. Olhavam-me espantados, como se tivessem sido traídos. Porque não havia ficado o tempo todo dentro da rádio, do outro lado do vidro? À medida em que ia respondendo às perguntas, nascia uma cumplicidade entre mim e eles, cada frase sendo respondida com um aceno de cabeças, um piscar de olhos ou mesmo uma elevação do polegar. Começo a falar da concentração da beleza nos bairros mais ricos. Começa a chover ao mesmo tempo e meu público desaparece, gradativamente, diante do vidro transparente. Alguns ainda se retiram com a cabeça virada para o palanque tentando conciliar a fuga com a atenção. Outros simplesmente olhavam para o céu, abriam as mãos e partiam. Não dava mais. Prossegui solitariamente." (p.123)

Gabeira teria sido "obrigado" a permanecer um indivíduo isolado diante de grupos que rejeitavam a sua identificação e, por isto, teria decidido refazer os caminhos do exílio:

"A idéia de percorrer de novo os caminhos do exílio ia se impondo para mim. Talvez houvesse dentro de minha cabeça um eterno policial militar, dizendo: circular, circular, amigo." (p.148)

José Onofre (1982:81) acredita que Gabeira oscila entre as "necessidades da permanência, do trabalho, da socialização e os impulsos para o desenraizamento." Nós entendemos que as coisas acontecem de modo inverso: há um impulso de permanência - e que é dado, não pelo trabalho, mas pela busca de uma identificação - que não consegue se realizar, gerando um desenraizamento necessário, mas não pretendido. ⁽¹⁰⁾

De volta ao Brasil pela segunda vez, Gabeira abandona sua intenção de identificar-se com os grupos dos "movimentos libertários", mas mantém, como temos dito, a mesma concepção da identidade e do tipo da prática que gostaria de manter com as pessoas. Só que há uma perda de referencial, pois se Gabeira substituiu a perspectiva libertária pela ecológica ou "alternativa", não sabe qual grupo social ecológico concretamente existente seria portador desta identidade.

Estamos diante de um "novo bandeirante" que percorre o país em busca de um grupo social, que ele não sabe qual é, mas que permitiria que entre ele e Gabeira se estabelecesse um duplo jogo de espelhos: os membros desse grupo "refletiriam" qual seria a sua identidade, ao mesmo tempo que para eles Gabeira seria mais uma "corporificação" da identidade - "espírito comunitário" - que eles compartilhariam.

Gabeira vai ao "campo", mas recusa se identificar com os ecologistas, que encontra, e fala de propostas que não estariam sendo defendidas por nenhum grupo social: a fusão da cidade e do campo e a necessidade de rever todo o projeto da humanidade. (p.194)

(10) Talvez a crença de que o "temperamento libertário" caracteriza-se por um espírito aventureiro - que deve viver um cotidiano não-rotinizado - dovesse ser vista como impulso para o desenraizamento. No entanto, o que EB mostra, ao se referir à passagem de uma "communitas espontânea" para uma "communitas normativa", é que esta vivência extraordinária deveria se dar junto a um grupo específico de pessoas, e demarcaria o modo de vida intrínseco a este grupo. Acreditamos que a "vivência extraordinária" - que significa uma abolição da temporalidade através da ênfase num "presente eterno" - é um aspecto subordinado à busca de identificação com uma comunidade específica, que teria uma prática auto-centrada.

5 - O CARÁTER PROBLEMÁTICO DAS "PROPOSTAS LIBERTÁRIAS"

Recapitulando o que dissemos da relação de Gabeira, em EB, com os grupos sociais, poderíamos colocar que esta relação aparece sob três formas. Uma delas, que é a relação com os seus antigos amigos da esquerda, apresenta-se como uma dupla rejeição: Gabeira teria mudado, não sendo reconhecido por eles e nem se reconhecendo neles, o que torna impossível uma relação especular. Quanto aos grupos dos "movimentos libertários", teria ocorrido uma rejeição à identificação de Gabeira como um dos seus membros. No que diz respeito aos grupos ecologistas - o mesmo vale para os homossexuais - a rejeição parte de Gabeira.

Em todas essas formas manifesta-se a impossibilidade de supressão da diferença entre "eu" e o "outro". As "propostas libertárias" permanecem, apenas, como ideais que marcam a interioridade de Gabeira, e que ele não consegue concretizar, porque não são reconhecidos pela realidade exterior: ele não consegue vivenciá-las mais como um projeto social. EB mostra o caráter problemático da interpretação dos conceitos de cultura e de política que Gabeira adotou a partir de CM. Ele se situa, em termos dos objetivos da nossa pesquisa, como um texto-limite: descreve o fim do relacionamento de Gabeira com os movimentos libertários.

A existência de EB já é, por si só, uma problematização de CM, pois se Gabeira tivesse passado a "agir como uma mulher", estaria partilhando sua esfera emocional com algum grupo social, vivendo um "presente eterno" sob a égide de um "espírito comunitário", e não estaria escrevendo memórias sobre a sua volta ao Brasil.

EB foi produzido porque o sentido afirmado em CM não se concretizou. Ele descreve a busca pela realização deste sentido, quando acabou por acontecer uma perda de seu referencial: os grupos dos movimentos libertários deixaram de ser objeto da identifi

cação de Gabeira, sem que outros consigam substituí-los.

Devido ao modo como Gabeira interpretou, desde CM, os conceitos de cultura e de política, a identificação tornou-se a problemática fundamental nas memórias de Gabeira. Diante dela EB é um texto que afirma um deslocamento constante: são "entradas e bandejas" que não chegam a lugar algum, pois não se sabe para onde ir, não se sabe com quem Gabeira pretende se identificar.

CM afirma um sentido que pretende ser simultaneamente singular e universal - a rigor, acredita-se que estes níveis não fazem sentido, no que diz respeito aos membros dos "movimentos libertários". É este tipo de sentido que estrutura o texto, que se comparado com OQEIC? revela uma menor solidez estrutural, pois nele inexiste a particularidade como instância articuladora.⁽¹¹⁾ Problema que em EB se apresenta de modo agravado,⁽¹²⁾ pois, aqui, já não se consegue produzir um sentido que passe por ser singular e universal. Se entendermos que é inerente a toda afirmação de sentido uma tendência universalizante, EB não afirmaria qualquer sentido, mas, apenas, a sua busca: o sentido surge apenas como uma realidade interior, que não consegue ser validada externamente.⁽¹³⁾

(11) D. Arrigucci (1981b:7) considera que CM e EB possuem "uma falta de solidez de estrutura" e que os procedimentos utilizados em CM para articular a narrativa criam uma "redundância forçada e artificial demais".

(12) Em EB Gabeira recorre a um cineminha infantil, como tentativa de articular a narrativa: "Prefiro que imaginem o narrador com uma lata de azeite na mão, rodando a manivela de arame e desfilando, rapidamente, a história em quadrinhos de sua vida." (p.69) Só que as referências a ele são bem esporádicas, e não chegam a desempenhar o mesmo papel das viagens de Metrô em CM. Para nós, EB é ainda mais frágil que CM. A tentativa de estabelecer uma relação de cumplicidade com o leitor, a quem se apela para que imagine certas situações - como o próprio cineminha - seria mais um dos seus fracassos.

(13) É apenas ao nível da recordação memorialística de sua infância e adolescência que Gabeira consegue afirmar uma unidade entre sentido e vida.

É por isso que EB é uma narrativa onde fracassa a articulação entre os seus vários momentos: ela é incapaz de - como o pretendido - fechar um círculo entre o passado e o presente. Do seu texto emerge a diferença, no seu aspecto mais radical, a que separa o indivíduo de "coisas" que se comportam de modo autônomo e são impenetráveis. E se é assim que os grupos dos movimentos libertários aparecem para Gabeira, muito se deve ao caráter auto-centrado das práticas destes grupos, que subordinam as posições políticas ao "espírito coletivo"⁽¹⁴⁾ que só os seus membros "por natureza" têm acesso.

EB é um resultado tanto do caráter auto-centrado dos grupos dos movimentos libertários quanto do modo como eles exercem a hegemonia: convidam a uma identificação que não pode se concretizar. Estamos diante de uma narrativa que problematiza a afirmação de que os "movimentos libertários" representam uma nova alternativa para a sociedade como um todo. As suas propostas seriam "alternativas" apenas para os membros - reais ou potenciais - de cada um dos seus grupos. Os que não satisfazem esta condição aparecem como "outros", por mais que façam declarações de princípios afirmando que se identificam com eles.

Sendo que, como temos dito durante todo o transcórre deste trabalho, o modo como as "propostas libertárias" têm sido praticadas no Brasil as colocam bem distante da sua dimensão "utópica", que promoveria uma nova forma de política, que implicaria numa arti

(14) Conforme aponta Ruth Cardoso nesses grupos "a definição de posições políticas resulta de discussões que passam pelas emoções e pela subjetividade, espaço este visto como privilegiado para a formação de um "espírito coletivo". (1983:232) A existência desta valorização da subjetividade cria uma dinâmica na qual as reivindicações feitas pelos grupos ocupam um lugar subordinado: "Dada a importância inegável dessa "vivência" dos movimentos e sua valorização pelos membros do grupo, pode ocorrer uma inversão peculiar. Reivindicações passam a ser consideradas como instrumentos de mobilização, em vez da mobilização ser o instrumento da reivindicação." (Eunice Durhan, 1984:28-29)

culação entre grupos sociais, e também entre os indivíduos que deles fazem parte, onde não ocorreria uma "morte do outro", pois criaria uma identidade coletiva (universal) que não suprimiria a especificidade de cada grupo social, permitindo que estes operem como particulares e incorporem as identidades individuais sem suprimir as suas singularidades.

A análise das memórias de Fernando Gabeira nos fez perceber que os movimentos libertários pretenderiam uma normatização das identidades individuais em nome de um "espírito coletivo", e que esta normatização acarretaria uma prática auto-centrada.

Com base nessa análise, podemos sugerir que a atual situação de declínio dos movimentos libertários⁽¹⁵⁾ significaria um fracasso dessa normatização. Fracasso cuja explicação teria pelo menos três níveis: o primeiro, que apontaria as dificuldades para fazer valer um "espírito coletivo normatizador", quando, justamente, um móvel fundamental para a atração de militantes era a "valorização da diferença".⁽¹⁶⁾ O segundo, que indicaria que as mudanças na conjuntura política - com as vitórias dos partidos oposicionistas nas eleições de 1982 e a derrota do candidato oficial no colégio eleitoral em janeiro de 1985 - teriam aumentado o poder de atração das perspectivas "não-libertárias", que valorizam a ocupação de espaços no aparelho de estado e se contrapõem a uma postura "isolacionista". E finalmente, num nível maior de abstração, o terceiro, que assinalaria que o próprio modo de funcionamento da sociedade capitalista, que opera através da existência de uma pluralidade de normas - uma para cada instituição - dificultaria uma

(15) A maior parte dos grupos organizados dos "movimentos sociais de classe média" onde predominava uma "perspectiva libertária", ou se dissolveu, ou abandonou esta perspectiva.

(16) A valorização do individual existente no discurso dos movimentos libertários - que CM exprimiu tão bem - funcionaria como "isca" para a atração de militantes.

absorção total dos indivíduos por uma única norma: os movimentos libertários deveriam ser capazes de cortar os laços dos seus membros com as demais instituições.

Apesar do nosso material de investigação não ser os grupos dos movimentos libertários, e de enfatizarmos a discussão das possibilidades de articulação dos seus diferentes grupos sociais, e não o modo como se deu a relação entre cada grupo isoladamente e os seus adeptos, podemos supor - em função do declínio da "perspectiva libertária - que dificilmente o "espírito comunitário" deve ter se manifestado em toda a sua plenitude, conseguindo absorver as identidades individuais dos seus militantes.

Esse fracasso dos movimentos libertários talvez signifique um repensar das questões que o trouxeram à tona: fundamentalmente, a incorporação de novos grupos sociais à perspectiva de uma transformação social, e a exigência de mudanças mais profundas do que as realizadas até agora pelas sociedades socialistas. Repensar do qual pode sair valorizada a perspectiva que busca articular os diferentes setores sociais em oposição à sociedade capitalista, mas sem que esta articulação implique a hegemonia de um grupo social sobre os demais. A própria trajetória seguida por Gabeira após a publicação das suas memórias seria um sintoma disto.

CAPÍTULO 6

GABEIRA APÓS AS MEMÓRIAS:

O RETORNO (ECOLÓGICO) DO "FRONT DA VIDA"

Por intermédio da discussão dos três livros de memórias publicados por Fernando Gabeira pudemos analisar diferentes aspectos dos "movimentos libertários".

Cada livro de Gabeira estabeleceu uma relação específica com as "propostas libertárias", que correspondia ao momento em que Gabeira escrevia suas memórias. Assim é que em OQEIC? foi a "utopia libertária" que pudemos analisar, pois era ela a perspectiva que articulava a narrativa; em CM era a proposta de hegemonização dos movimentos libertários pelo "feminismo" o que cumpria este papel, e foi o objeto da análise; enquanto que em EB foi a ineficiência dos movimentos libertários em sustentar uma hegemonia o que pudemos analisar, através da discussão do abandono dos grupos libertários como o referencial da prática de Gabeira.

A trajetória das relações entre Gabeira e as "propostas libertárias" acompanha a ascensão e queda do poder de influência dos "movimentos libertários". No entanto, o declínio destes movimentos, que EB assinala, não significa o fim da problemática da articulação de diferentes grupos sociais que se sentiriam oprimidos no interior da sociedade capitalista. Pelo contrário, o percurso seguido por Gabeira após a publicação das memórias assinala uma ampliação dos grupos sociais que deveriam fazer parte de uma hipotética "Frente Anti-Capitalista", e, portanto, renova a questão da possibilidade de uma articulação igualitária entre diferentes grupos sociais.

Após EB Gabeira publicou Hóspede da Utopia (1981b), uma narrativa romanceada que acompanha as características do último livro de memórias escrito por ele: o narrador-personagem Antônio percorre vários locais do país, em busca de uma comunidade onde pudesse se identificar com as pessoas; projeto que, como em EB, não consegue se concretizar.

O livro seguinte, Sinais de Vida no Planeta Minas (1982), é o primeiro momento de uma nova fase. Gabeira teria desistido da

busca de uma comunidade onde conseguisse suprimir a distinção eu/outro, retornando ao desempenho do papel de "porta-voz", só que de um modo diferente: não é porta-voz, apenas, dos grupos dos movimentos libertários, mas de uma série de grupos sociais impedidos de se manifestar.⁽¹⁾ Ele escreve um livro para contar a história de algumas mulheres mineiras - como D. Beja, Chica da Silva e Angela Diniz - que teriam lutado contra a repressão de uma sociedade patriarcal, e começa a falar, também, através de artigos, conferências e mesmo de um filme documentário, de problemas como a violência urbana, a condição dos velhos em nossa sociedade, a atuação das mulheres nordestinas flageladas etc.

Atualmente - mais especificamente após a campanha pelas eleições diretas em 1984 - parece estar ocorrendo uma nova virada na atuação de Gabeira, com o retorno de uma preocupação que ele trouxe do exílio mas que, depois, abandonou: a formação de uma frente articuladora dos diferentes grupos sociais oprimidos pela sociedade capitalista.⁽²⁾ Proposta que, inclusive, parece ser mais

(1) Algo que, talvez, possa ser aproximado da concepção foucaultiana do "intelectual específico" (cf. *Microfísica do Poder*, p.9) que não falaria mais do "universal" mas de "setores sociais determinados" em função de "lutas específicas". Gabeira estaria propondo ser "porta-voz" de grupos cujo poder de auto-expressão seria socialmente negado: "Eu queria falar sobre isso (o poder do intelectual dizer o que pensa). Por exemplo, para que os presos brasileiros se tornassem interessantes, foi preciso que um grupo de intelectuais falasse por eles num certo momento. Com os saqueadores, a mesma coisa. Então, o nosso trabalho é esse: pegar o poder que nós temos na sociedade e passá-lo para esses grupos excluídos. O que eu tenho procurado fazer, nas minhas reportagens ou em debates como esse, é dar a palavra a essas pessoas." (Participação no debate "Os Intelectuais e a Política" in *Folhetim* nº 353, p.7).

(2) O que não significa um abandono da sua prática de "intelectual específico", como o comprova sua atuação na Comissão Teotônio Vilela de Direitos Humanos, que visita presídios para verificar as condições de vida dos presos - Gabeira redigiu um documento para uma comissão do Ministério da Justiça com sugestões para o combate à violência - e que pode ser verificado, também, em suas "clip-reportagens" para o programa Sexta-Feira (atual Dia D) da TV Bandeirantes, em que aborda, por exemplo, a situação dos mendigos na cidade do Rio de Janeiro.

abrangente que a do próprio "Front da Vida":

"É preciso encontrar um instrumento que possa reunir os partidos comunistas, contraditórios entre si, as organizações de esquerda, as organizações ecológicas, as de mulheres, as associações de donas de casa, de moradores, de mutuários do BNI e uma série de outras. Não sei exatamente qual seria a composição desse movimento e como se estruturaria, mas estou aberto a participar dele. Pode ser até que seja no formato de um partido que deverá começar a partir de uma prática e do desenvolvimento de um trabalho comum, e não com o enfoque pelo qual os partidos que temos hoje foram formados. Minha perspectiva é a de um partido de massas, que tenha uma influência global na sociedade, ou de um movimento que desempenhe o mesmo papel e que englobe desde as associações de donas de casa à luta dos índios." (Entrevista à Revista Presença, janeiro de 1985, p.58) ⁽³⁾

Segundo um artigo publicado no Folhetim, Gabeira parece ter optado pela idéia de que algo semelhante ao "Partido Verde" alemão seria capaz de desempenhar esse papel aglutinador. (nº 438, 15/6/85b). É uma perspectiva que retoma a problemática da articulação, que havia sido abandonada em CM e EB, onde havia uma "recusa ao outro", seja porque não haveria lugar para a alteridade no interior de cada grupo dos movimentos libertários, seja porque eles recusam-se a estabelecer qualquer relação com os que não pertencem aos seus grupos.

(3) Com essa proposta, Gabeira retoma um aspecto existente em OQEIC?, o da participação das forças de esquerda (e, portanto, do proletariado) que, como dissemos, vai além da "utopia libertária", que se baseia em identidades sociais que não se constituem com base nas distinções de classe social (diferentes posições ocupadas pelos atores no interior das relações sociais de produção).

Essa retomada da questão da articulação significa que os procedimentos usados por Gabeira para a confecção da sua autobiografia seriam vistos, novamente, como modelares para a prática política. A dialética do universal, do particular e do singular deve ser praticada não apenas como o que permite situar historicamente uma identidade individual que se abandonou - é o que ocorre em OQEIC? - mas como algo que proporciona uma articulação entre diferentes indivíduos que fazem parte de diversos grupos sociais, que devem compor um movimento em que o universal não suprima o singular.

A transposição dessa dialética para a prática política têm todos os traços de um ineditismo histórico, como afirma Gabeira ao propor o seu cronograma para o lançamento de um "Partido Verde" no Brasil (após a eleição para a Constituinte):

"Estariamos, aí, creio, bem perto do processo de lançamento de algo novo no Brasil. Estariamos mais ou menos no fim de 86, princípio de 87. Seria uma data para a História." (Folhetim, nº 438, p.5)

A incorporação à prática política dos procedimentos usados em OQEIC? dependeria da possibilidade da dialética do universal, do particular e do singular não ser algo que só pode ser apreendido cognoscitivamente a posteriori, pois isto significaria que, ao nível de uma prática presente, ela seria apenas vivenciada de modo não consciente.

Essa dialética seria constitutiva da realidade social, marcada pelo entrelaço dos diferentes projetos - articulação entre indivíduos e grupos sociais - existentes, e que resultaria em determinadas configurações estruturais-universais que não se confundiriam com nenhum projeto particular. Resta saber até que ponto pode haver um controle consciente - a partir de uma explicitação do projeto vivido - por parte de grupos sociais específicos e dos indivíduos das relações que mantêm entre si e com o universal -

as condições sócio-históricas. Esta parece ser a intenção de toda classe dominante, mas que nunca se realiza plenamente, pois a noção de projeto aponta justamente para a possibilidade de superação do que aparece aos indivíduos como um dado exterior: o universal.

Essa proposta de uma "frente anti-capitalista" teria como pressuposto a crença de que a posição de subalternidade estrutural dos seus membros levaria a projetos diferentes, mas não contraditórios entre si e nem com o universal que resultaria da sua articulação. Algo como uma prefiguração da futura sociedade (socialista?), onde o fim das desigualdades estruturais faria com que não mais houvessem projetos contraditórios.

É uma proposta que precisaria superar a tendência para a "negação do outro", que seria a característica da prática política. Ela deveria ser capaz de suprimir o poder, fazendo com que a afirmação de uma identidade social não carregue consigo a intenção de suprimir a identidade individual, nem de negar as demais identidades sociais.

Em Vida Alternativa (uma revolução do dia a dia), recentemente lançado por Gabeira, reencontramos uma série de temas já apresentados nos procedimentos utilizados em OQEIC?. A diferença é que, agora, estão claramente colocados como procedimentos que devem ser incorporados a uma prática política. Vida Alternativa (1985c) pode ser considerada como uma autocrítica, na maior parte das vezes não explícita, das opções adotadas em CM e EB.

A necessidade de pensar o cotidiano como um espaço fundamental que está integrado à sociedade e a afirmação de que os grupos sociais não podem se ver como auto-centrados, transparecem em colocações como as de que:

"O movimento alternativo para se proclamar alternativo precisaria ser, simultaneamente, uma crítica do cotidia

no e uma proposta de uma nova sociedade." (p.26)

"Vinte anos de ditadura militar é um dado específico da experiência brasileira. A sobrevivência de algum tipo de vida alternativa, nesse período, foi uma vitória. Esta qualidade é a reprodução no Brasil de uma grande qualidade do movimento alternativo em escala mundial: o de criar um meio que recuse as normas da sociedade capitalista, um lugar à margem, num período de recuo político, de contra-revolução. Este processo de sobrevivência trouxe, em certos momentos, o grande perigo do isolamento egoísta, uma vez que parte dos grupos alternativos se sentiam totalmente desligados de qualquer obrigação em relação aos outros, os mais fracos na sociedade. A conjuntura que se abre com a derrota da ditadura militar e a sua superação por um governo conservador civil coloca para o movimento alternativo brasileiro, com toda a sua fragmentação, uma nova encruzilhada, estreitar os laços com o resto da sociedade, sobretudo com experiências alternativas dos setores mais pobres, ou fechar-se definitivamente num gesto de vanguarda." (p.36)⁽⁴⁾

Além dessa "autocrítica" da rejeição do outro, podemos encontrar no novo livro de Gabeira uma retomada da valorização da temporalidade:

"O importante é aceitar a idéia de que as pessoas evoluem, que vivemos um processo que nos transcende, herdando conquistas do passado e preparando, com nossos erros

(4) Esboça-se, aqui, uma argumentação que situaria os "movimentos libertários" no interior do processo histórico, marcado pelo autoritarismo. Haveria a necessidade de explicação de por que estes movimentos apresentariam algumas semelhanças - uma prática auto-centrada e uma recusa da autonomia individual - com o próprio projeto dos militantes da luta armada. Esta explicação precisará levar em consideração as colocações de Luciano Martins (1979) sobre a existência de uma "cultura autoritária" que marcaria, inclusive, as formas de reação ao regime militar.

e vacilações, os grandes saltos do futuro. Daí o grande debate que travei com amigos na Índia quando me convenceram de que o melhor lugar era o aqui e o agora. Respon-di: tudo bem. Aqui e agora, desde que vocês aceitem que o aqui e agora, dissociados do antes e do depois são uma pura abstração. Os caminhos pelos quais a humanidade avança passam, no meu entender, por um exame crítico dos erros anteriores e por uma intenção em relação ao futuro. Os partidários do aqui e agora pensam que a história começa sempre do zero, no momento em que entram nela. Não consigo acompanhá-los nessa presunção. Para mim, a história seria impensável se começasse sempre do zero."(p.85)

A noção de projeto retorna juntamente com a valorização da temporalidade, e aparece, claramente, com a sua dimensão social.

Um outro aspecto importante da autocrítica não explícita existente em Vida Alternativa é a consideração de que há no "movimento alternativo" uma resistência ao trabalho teórico:

"Há dificuldades internas ao movimento ecológico e alternativo que se conjugam com as externas e acabam reduzindo o ritmo de seu avanço no Brasil. Uma delas, que parece ser também universal, é a resistência ao debate teórico e à sistematização das experiências. Dizer que há um movimento alternativo no Brasil e estabelecer seus vínculos com a ecologia não deixa de ser uma pequena aventura." (p.29)

"A idéia de que existe uma vida alternativa e que deve e merece ser vivida mobiliza, de uma certa maneira, milhares de pessoas no mundo inteiro, inclusive no Brasil. Apesar desta profunda mobilização existencial, existem poucas coisas escritas e teorizadas sobre o assunto, principalmente em nosso país. Minha intenção foi a de dar partida no debate a respeito da vida alternativa, ba-

seando-se em trabalhos teóricos sobre a Alemanha Ocidental e colocando também em questão minha experiência pessoal, ressalvadas suas limitações." (Prefácio, p.7)⁽⁵⁾

Acreditamos que a proposta que Gabeira levanta, agora, de um "movimento alternativo", é uma continuação, sob formas diferentes, por certo, da problemática dos movimentos libertários. Como vimos, Vida Alternativa (1985c) retoma muitos dos aspectos que estariam associados à "utopia libertária", representando uma auto-crítica não explícita das posições que Gabeira adotou quando passou a compartilhar das características da prática concretamente desenvolvida no Brasil pelos militantes dos grupos "libertários".

No entanto, o seu último livro publicado Nós Que Amávamos Tanto a Revolução (diálogo Gabeira/Cohn Bendit) (1985d), nos faz crer que a mudança dos movimentos libertários para o movimento ecológico como referencial para um "Front Anti-Capitalista" não significou um total abandono por parte de Gabeira de posições assumidas conjuntamente com os movimentos libertários: a auto-crítica não foi completa, há uma continuidade com aspectos das propostas libertárias que nada têm a ver com a sua "utopia".

O diálogo de Gabeira com Cohn-Bendit⁽⁶⁾ nos permite ver que Gabeira reafirma a valorização do emocional como esfera que se opõe às relações de poder:

"Poder e deserotização parecem caminhar juntos e as pessoas que o experimentam talvez possam dar uma visão um pouco mais clara de como isto acontece. Mas é evidente

(5) Estamos muito distantes daquele Gabeira que, nas páginas finais de CM, anunciava que o fim do seu exílio significava o "fim de uma etapa teórica" (p.243) e que, de agora em diante, passaria a agir "com o peito aberto, sem nenhum controle, como uma mulher". (p.244)

(6) O principal líder do movimento de maio de 1968 na França, que é justamente um dos "mitos de origem" das propostas libertárias.

que além das tarefas repressivas que o poder às vezes exige, tudo indica que, nas condições atuais da vida política, os responsáveis pelos países só conseguem dar cabo de suas tarefas sublimando sua energia sexual e transformando-a em energia propriamente política." (1985d:22-23)

Sendo que a mesma associação entre a anti-racionalidade e o "temperamento feminino" existente em CM é repetida, quando Gabeira fala do impacto do movimento feminista sobre si próprio:

"Mencionei o abalo no intelectualismo e num tipo de razão instrumental, como consequência pessoal do contato com o movimento das mulheres." (Idem: 31-32)

A presença no Gabeira "ecológico" destes elementos já existentes em CM são uma boa indicação para pensarmos por que Gabeira teria substituído os grupos libertários - e dentre eles o feminista - como o eixo de uma proposta de transformação social, pelos grupos ecológicos: é que CM reduzia a cultura e a política ao plano da subjetividade individual através de um confronto entre duas dimensões - Razão (masculina) X Emoção (feminina) - presentes por natureza nas psiques individuais.

A racionalidade (poder), que diz respeito ao "temperamento masculino", seria específica da natureza humana, enquanto a emoção (anti-poder), que diz respeito ao "temperamento feminino" estaria mais próxima da natureza em geral. Como os movimentos libertários estavam voltados para uma valorização de identidade sociais, a valorização da natureza era mediada pela valorização da identidade feminina. Na medida em que Gabeira abandona os "libertários", a natureza enquanto tal passa a ser valorizada. O movimento ecológico, que diria respeito a uma preocupação com a natureza em geral, englobaria o movimento feminista.

A retomada - ampliada - da proposta do "Front da Vida", agora tendo como base uma perspectiva ecológica, não significou,

apenas, uma retomada da problemática da articulação igualitária entre diferentes grupos sociais, mas também a manutenção de aspectos que marcaram o vínculo de Gabeira com o modo como as "propostas libertárias" foram praticadas no Brasil, como a recusa do racional em nome do emocional e a visão do combate ao poder que tem por sustentáculo uma naturalização da dimensão cultural e política (que é agravada com o privilégio atribuído à ecologia).

A manutenção de aspectos presentes em CM torna problemática a retomada dos elementos da "utopia libertária" - ela por si só problemática, como discutimos anteriormente - pois esta demandaria uma capacidade de percepção racional da posição de cada grupo social no interior da sociedade e de relativização da sua auto-identidade, que parece difícil de ser conseguida com uma defesa do emocional e uma afirmação da natureza como o fundamento das identidades individuais e sociais.

Deste modo, a análise que fizemos das memórias escritas por Gabeira revela-se frutífera para a discussão de uma problemática que extrapola o período no qual elas foram escritas, que é a da formação de um "Partido Verde" como aglutinador dos grupos sociais que se consideram oprimidos pelo capitalismo. Gostemos disso ou não, a trajetória de Fernando Gabeira tem estado - desde a sua volta ao Brasil - muito de perto associada com a questão da construção de uma alternativa política às tendências políticas com prometidas com as práticas "anti-libertárias" dos países do "socialismo real", e parece que este vínculo irá continuar: no momento em que escrevemos - abril de 1986 - está sendo preparado o lançamento de Gabeira como candidato ao governo do Estado do Rio de Janeiro, por uma coligação partidária (PT/PSB/Partido Verde).

Acreditamos ter valido a pena termos nos dedicado a uma discussão das memórias publicadas por este personagem que tem atuado de forma destacada no cenário político brasileiro contemporâneo, e cuja trajetória acompanha os passos da "prática libertária" nestes últimos anos. Através das análises das memórias de Gabeira esperamos ter contribuído para a tarefa de reflexão crítica, que é indispensável para qualquer prática que se pretenda transformadora da realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação de mestrado se insere numa área de investigação - que abrange diferentes ramos das Ciências Sociais - que tem se dedicado à compreensão do passado recente - e portanto do próprio presente - vivido pela sociedade brasileira. Estudamos um aspecto particular deste passado recente - o da existência dos "movimentos sociais libertários" - buscando demarcar as suas características através da discussão de um material - as memórias de Gabeira - que tem por objeto, justamente, alguns dos principais acontecimentos que marcaram a história brasileira contemporânea.

Aos discutirmos as memórias de Gabeira, não estávamos apenas discutindo um elemento - o da existência dos movimentos sociais - que faz parte das características distintivas da sociedade brasileira dos anos 70 em diante, mas, principalmente, estávamos discutindo uma proposta de uma nova "visão de mundo", que se propunha a explicar os próprios acontecimentos dos últimos anos: as memórias de Gabeira seriam uma das corporificações desta nova "visão de mundo".

Os "movimentos libertários" trouxeram consigo uma nova proposta de hegemonia - no sentido de capacidade de direção da ação dos diferentes estratos sociais - que introduziu mudanças nos próprios conceitos de cultura e de política. Foi através da discussão destas mudanças conceituais que pudemos marcar a existência de uma distinção entre a "utopia libertária" - articulação igualitária entre diferentes grupos sociais e a ausência de relações de poder no interior destes grupos - e a "prática libertária" - de busca de uma subordinação dos diferentes grupos "libertários" à identidade "modelar" de um único grupo e de subordinação do indivíduo a uma identidade coletiva.

Sendo que pudemos não apenas marcar essa distinção, como também problematizar tanto a "utopia libertária" quanto a "prática libertária". Quanto à primeira, pudemos, através da discussão de OQUEIC?, levantar quais seriam as condições para a sua viabilidade:

relativização das identidades individuais e sociais vividas cotidianamente. Quanto à segunda, pudemos, através da discussão de CM e EB, mostrar as dificuldades para a sustentação de uma prática hegemônica pelos "libertários": valorização da auto-identidade de cada grupo e rejeição à incorporação do "outro" às fileiras do grupo hegemônico. Deste modo, pudemos perceber os motivos que geram uma incapacidade de articulação entre os grupos "libertários".

Foram as próprias mudanças introduzidas nos conceitos de cultura e de política - importância da vida cotidiana e das identidades dos grupos sociais - que nos auxiliaram na discussão e na problematização da "visão de mundo libertária", na medida em que foram aproximadas do referencial teórico que dava sustentação à nossa análise, uma certa linha do pensamento antropológico e as posições de Jean Paul Sartre.

Fizemos um trabalho de questionamento das "propostas libertárias" que se utilizou, ao máximo possível, de elementos presentes nestas mesmas propostas. Não nos servimos, por exemplo, da possibilidade de questionamento destas propostas a partir do confronto da sua valorização da identidade de grupos sociais que se baseariam em atributos naturais (raça, sexo), com a contradição entre as classes sociais em torno das disputas entre capital e trabalho, que incorporaria estes atributos (tornando-os sociais) mas não se reduziria a eles.

Nossa contribuição para uma sociologia do passado recente da sociedade brasileira - e que se confunde com uma sociologia do seu próprio presente - foi a de demarcar as características de uma proposta da transformação radical desta sociedade surgida neste período. Assim como qualquer outra contribuição nesta área, nosso trabalho padece da dificuldade de relativizar acontecimentos que são muito próximos - temporal e espacialmente - da vivência do investigador; no entanto, possui, também, a vantagem de impedir uma crença na possibilidade de um conhecimento "objetivo" que abstraia a subjetividade e o "engajamento" do pesquisador. Nossa tentativa de compreensão das "propostas libertárias" deve ser situada num en

trelaçamento entre "relativização" e "engajamento" frente ao objeto pesquisado.

Esperamos que nosso trabalho de investigação e questionamento das "propostas libertárias", que utilizou alguns de seus próprios elementos, sirva como contribuição para a compreensão dos vínculos entre as características destas propostas e as do período histórico em que elas se desenvolveram: autoritarismo e transição para uma democracia política. Acreditamos que esta compreensão não pode se dar mediante uma simples dedução das características dos movimentos libertários a partir de uma definição das características do período histórico.

A tarefa à qual nos dedicamos, de analisar internamente as "propostas libertárias", seria um primeiro passo para a compreensão dos seus vínculos com o período histórico pelo qual vêm passando a sociedade brasileira. Esperamos completar este primeiro passo futuramente.

BIBLIOGRAFIA

- AARÃO REIS Fº, D. & SÃ, Jair Ferreira de
Imagens da Revolução (documentos políticos das organizações clandestinas dos anos 1961-71), Rio de Janeiro, Marco Zero, 290p.
- ARRIGUCCI, David
Achados e Perdidos (ensaios de crítica), São Paulo, Ed. Polis, 1979, 171p. (Col. Estética nº 3).
- "Recompor um Rosto" in: Discurso nº 12, São Paulo, Livraria e Editora Ciências Humanas, 1981a, p.69-83.
- "As Viagens de Gabeira" in: Folhetim nº 242 (Suplemento do Jornal Folha de S. Paulo, 6/9/81b, p.6-7)
- AULAGNIER, Piera
Os Destinos do Prazer, Rio de Janeiro, Imago Editora, 1985, 250p.
- BAUDRILLARD, Jean
Esquecer Foucault, Rio de Janeiro, Rocco, 1984, 99p.
- BENEDICT, Ruth
Padrões de Cultura, Lisboa, Edição Livros do Brasil, s.d, 330p.
- BENJAMIN, Walter
Origem do Drama Barroco Alemão, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1984, 276p.
- BERGER, Peter I.
Perspectivas Sociológicas (uma visão humanística), 5ª Edição, Petrópolis, Ed. Vozes, 1980, 202p. (Col. Antropologia vol. 1).

BOSI, Ecléa

Memória e Sociedade-Lembranças de Velhos, São Paulo, T.A. Queiroz, 1979, 402p.

CALLADO, Antônio

Bar Don Juan, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1971, 218p.

Reflexos do Baile, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1976, 140p.

CARDOSO, Fernando H.

"A Questão dos Partidos" in: Contexto nº 5, São Paulo, Ed. Hucitec, 1978, p.1-20.

CARDOSO, Ruth

"Movimentos Sociais Urbanos: Balanço Crítico" in: B. Sorj & M.H. T. de Almeida (Orgs.), Sociedade e Política no Brasil Pós-64, Ed. Brasiliense, 1983, p.215-239.

CARONE, Edgard

Movimento Operário no Brasil (1964-1984), São Paulo, DIFEL, 1984, 314p.

CASTELLO BRANCO, J.

"A Homossexualidade do Pasquim" in: Beijo nº 2, dezembro de 1977, Rio de Janeiro, p.3-4.

CASTELLO BRANCO & E. Leon

"Tirando o Corpo Fora" in: Opinião nº 216, Rio de Janeiro, 24/12/76, p.20-21.

CLASTRES, Pierre

A Sociedade Contra o Estado, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1978, 152p.

Arqueologia da Violência (Ensaio de Antropologia Política), São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982, 240p.

CORRÊA, Mariza

"Feminismo e Antropologia" in: Folhetim nº 227 (Suplemento do Jornal Folha de S. Paulo, 24/5/1981) p.8-10.

DANIEL, Herbert

Passagem para o Próximo Sonho, Rio de Janeiro, Ed. Codecri, 245p.

DEBRAY, Régis

Revolução na Revolução?, São Paulo, Centro Editorial Latino-Americano, s.d., 110p.

DURHAN, Eunice R.

"Cultura e Ideologia" in: Folhetim nº 224 (Suplemento do Jornal Folha de S. Paulo, 3/5/81, p.6-7)

"Movimentos Sociais, a Construção da Cidadania" in: Novos Estudos CEBRAP nº 10, São Paulo, outubro de 1984, p.24-31.

EVERS, Tilman

"De Costas Para o Estado, Longe do Parlamento" in: Novos Estudos CEBRAP, vol.2 nº 1, abril de 1983, São Paulo, p.25-39.

"Identidade: A Face Oculta dos Movimentos Sociais" in: Novos Estudos CEBRAP, vol. 2 nº 4, abril de 1984, São Paulo, p.11-23.

FAGES, Jean-Baptiste

Para Compreender Lacan, Rio de Janeiro, Editora Rio, 3ª Edição, 1977, 145p.

FERNANDES, Armando

"O Maoísmo é uma Religião" in: Jornal de Debates nº 13, Rio de Janeiro, 26/4 - 2/5/76, p.20.

FOLHETIM nº 201

"Política do Corpo", Suplemento do Jornal Folha de São Paulo, 17/1/1982, p.1-12.

FOUCAULT, Michael

A Vontade de Saber (História da Sexualidade vol. 1), Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda, 1977, 152p.

Microfísica do Poder, Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda, 1979, 296p.

FRANCHETTO, B. et alii

"Antropologia e Feminismo" in: Perspectivas Antropológicas da Mulher vol. 1, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981a, p.13-43.

"A Mulher e a Ideologia" in: Folhetim nº 227 (Suplemento do Jornal Folha de S. Paulo, 24/5/1981b) p.10-11.

FRY, Peter & Gary Howe

"Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo" in: Debate & Crítica nº 6, São Paulo, HUCITEC, 1975, p.75-94.

Para Inglês Ver (Identidade e Política na Cultura Brasileira), Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982, 135p.

FRY, P. & E. MacRae

O Que é Homossexualidade, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1983, 120p. (Col. Primeiros Passos nº 81).

GABEIRA, Fernando

A Carta Sobre a Anistia (e outros), Rio de Janeiro, Ed. Codecri, 1979a, 79p.

O Que É Isso Companheiro? Rio de Janeiro, Ed. Codecri, 1979b, 190p.

GABEIRA, Fernando

O Crepúsculo do Macho, Rio de Janeiro, Ed. Codecri, 1980, 245p.

Entradas e Bandeiras, Rio de Janeiro, Ed. Codecri, 1981a, 208p.

Hóspede da Utopia, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981b, 216p.

Sinais de Vida no Planeta Minas, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982, 185p.

"Participação no Debate Os Intelectuais e a Política" in: Folhetim nº 353 (Suplemento do jornal Folha de S. Paulo, 23/10/83, p.6-7).

Diário da Crise, Rio de Janeiro, Rocco, 1984, 207p.

"Com a Palavra o Companheiro Gabeira" in: Presença nº 5, Ed. Cactês, 1985a, p.47-58.

"Alternativos de todo mundo, uni-vos" in: Folhetim nº 438 (Suplemento do jornal Folha de S. Paulo, 16/6/1985b, p.4-5).

Vida Alternativa (Uma Revolução do Dia a Dia), Porto Alegre, L&PM Editores, 1985c, 86p.

Nós que Amávamos Tanto a Revolução (diálogo Gabeira - Cohn-Bendict), Rio de Janeiro, Rocco, 1985d, 91p.

GARCIA, Marco A.

"Contribuição Para uma História da Esquerda Brasileira: 1960-1979" in: Em Tempo nº 77 (16-22/8/79) - 107 (3-18/6/80).

GRAMSCI, Antônio

Concepção Dialética da História, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978, 2ª Edição, 341 pgs.

GREGORI, Maria F.

Discurso e Prática da Entidade SOS-Mulher e a "Fala" das Visitadoras, São Paulo, 1984, Relatório de Pesquisa (cópia xerográfica) 96p.

GOLDMANN, Lucien

A Sociologia do Romance, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 2ª Edição, 1976, 223p.

GRUPPI, Luciano

O Conceito de Hegemonia em Gramsci, Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda., 1980, 2ª Edição.

HOLLANDA, Heloísa B. de e M.A. Gonçalves

"Política e Literatura: a ficção da realidade brasileira" in: Anos 70 vol. 2-Literatura, Rio de Janeiro, Europa Gráfica e Editora, 1979, p.7-79.

HOLLANDA, H.B. de

Impressões de Viagem (CPC, Vanguarda e Desbunde: 1960/1970), São Paulo, Ed. Brasiliense, 1980, 199p.

HOLLANDA, H.B. & M.A. Gonçalves

Cultura e Participação nos Anos 60, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982, 102p. (Col. Tudo é História, vol.41).

JAMESON, Fredric

Marxismo e Forma (teorias dialéticas da literatura no Século XX), São Paulo, Ed. Hucitec, 1985, 331p.

JUNG, Carl G.

O Eu e o Inconsciente, Petrópolis, Ed. Vozes, 1979, 184p. (Obras Completas vol.7 tomo 2).

KATZ, Chaim S.

"Reich, Sexo e Poder" in: Opinião nº 211, Rio de Janeiro, 19/11/76, p.19-20.

KONDER, Leandro

A Democracia e os Comunistas no Brasil, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1980, 156p.

KOSIK, Karel

Dialética do Concreto, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 2ª Edição, 1976, 230p.

KOTHE, Flávio R.

Para Ler Benjamin, Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1976, 128p.

KUCINSKI, Bernardo

Abertura, a História de uma Crise, São Paulo, Editora Brasil Debates, 1982, 168p.

LEACH, E.R.

Political Systems of Highland Burma, Boston, USA, Beacon Press, Fifth Printing, 1972, 322p.

LUKÁCS, Georg

Introdução a um Estética Marxista, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2ª Edição, 1970, 277p.

"Condicionamento e Significação Histórico-Filosófica do Romance" in: Sociologia da Arte vol. 1, Gilberto Velho (Org.), Rio de Janeiro, Zahar Editores, 2ª Edição, 1971, p.79-90).

MACRAE, Edward

Aspectos Recentes do Desenvolvimento da Identidade Homossexual no Brasil, São Paulo, 1984, Relatório de Pesquisa (cópia xerográfica).

MALINOWSKI, Bronislaw

Argonautas do Pacífico Ocidental, São Paulo, Abril Cultural, 1978, 2ª Edição, 424p. (Col. Os Pensadores).

MARIGHELLA, Carlos

Escritos de Carlos Marighella, São Paulo, Editorial Livramento, 1979, 144p.

MARTINS, C.E. & S.C. Velasco e Cruz

"De Castello a Figueiredo: Uma Incursão na Prê-História da Abertura" in: Sociedade e Política no Brasil Pós-64, B. Sorj. & M.H. T. de Almeida (Orgs.), São Paulo, Ed. Brasiliense, 1983, p.13-61.

MARTINS, Carlos E.

"A Encruzilhada dos Movimentos Sociais" in: Folha de S. Paulo 25/2/84, p.5

MARTINS, Luciano

"A Geração AI-5" in: Ensaio de Opinião vol.11, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979, p.72-102.

MATTA, R. da

O Ofício do Etnólogo ou Como Ter Anthropological Blues, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1974 (mimeo).

Carnavais, Malandros e Heróis, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, 272p.

MATOS, Olgária C.F.

"Feminismo: Reforma ou Revolução" in: Sexo e Poder, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1979, Cadernos do Presente nº 3, p.55-66.

Paris 1968: as barricadas do desejo, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1981, 103p. (Col. Tudo é História nº 9).

MEAD, Margaret

Sexo e Temperamento, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1969, 317p. (Col. Debates nº 5).

MEZAN, Renato

Freud: A Trama dos Conceitos, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1982, (Col. Estudos nº 81).

MONTENEGRO, Júlio C.

"O Refresco da Cultura" in: Opinião nº 219, Rio de Janeiro, 14/1/77, p.21.

MOREIRA ALVES, B.

"A Libertação da Mulher só será possível numa Sociedade Sem Divisões. Cabe a ela denunciar a Cultura Dominante" in: Jornal de Debates nº 4, Rio de Janeiro, 16-22/2/76, p.2.

MOREIRA LEITE, D.

O Caráter Nacional Brasileiro, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 4ª Edição, 1983, 378p.

MUNERATO, Elice

"Contra Heloneida: Feminismo é mais que Guerra entre Sexos e o Homem ainda é o Grande Adversário da Mulher" in: Jornal de Debates nº 3, Rio de Janeiro, 9-15/2/76, p.4.

NAVES, Rodrigo

"Contra a Existência Distraída" in: Opinião nº 219, Rio de Janeiro, 14/1/77, p.3-4.

NETTO, José P.

Capitalismo e Reificação, São Paulo, Livraria e Editora Ciências Humanas, 1981, 89p.

NÓS MULHERES

"Os Velhos Conceitos Estão Desgastados" in: Folha de S. Paulo 8/3/1981, p.43.

ONOFRE, José

"Viagens à Memória de Gabeira" in: Oitenta nº 6, Porto Alegre, L & PM Editores, 1982, p.75-82.

ORLANDI, E.P.

A Linguagem e seu Funcionamento: as formas do discurso, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1983a, 237p.

"A Incompletude do Sujeito (E quando o outro somos nós?)" in: Folhetim nº 358 (Suplemento do jornal Folha de S. Paulo, 27/11/1983b, p.4-5).

PARTIDO COMUNISTA BRASILEIRO

PCB: Vinte Anos de Política (1958-1979), M.A.Nogueira (Org.), São Paulo, Livraria e Editora Ciências Humanas, 1980, 353p.

PEREIRA, Carlos A.M.

Retrato de Época: poesia marginal, anos 70, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1981, 363p.

POLARI, Alex

Em Busca do Tesouro, Rio de Janeiro, Ed. Codecri, 1982, 266p.

PONTES, Heloísa

Do Palco aos Bastidores (Práticas Feministas no Brasil Contemporâneo - um estudo de caso: o SOS-MULHER), São Paulo, 1984, Relatório de Pesquisa (cópia xerográfica), 71p.

POULANTZAS, Nicos

O Estado, o Poder e o Socialismo, Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda, 1981, p.307.

REVISTA ESPECIAL

"A Provocação como Forma de Sucesso" (Entrevista com Fernando Gabeira) nº 2, São Paulo, janeiro de 1980, p.32-41.

ROUANET, S. P. & FREITAG, B.

"Introdução" in Habermas, São Paulo, Ed. Ática, 1980, Col. Grandes Cientistas Sociais nº 15, p.9-67.

ROUANET, Sérgio P.

Édipo e o Anjo - Itinerário Freudiano em Walter Benjamin, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1981, 174p. (Biblioteca Tempo Universitário 63).

Teoria Crítica e Psicanálise, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983, Biblioteca Tempo Universitário nº 66, 377p.

SARTRE, Jean Paul

"Questão de Método" in: Sartre/Heidegger, São Paulo, Abril Cultural, 1975, p.115-204 (Col. Os Pensadores vol. XLV).

SCHUTZ, Alfred

Fenomenologia e Relações Sociais, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, 319p.

SCHWARTZ, Roberto

Participação na Mesa-Redonda: "A Identidade Cultural" in: Folhetim nº 220 (Suplemento do jornal Folha de S. Paulo, 5/4/81, p.6-9).

SOLLERS, Philippe

"Marx de ceroulas" in: Opinião nº 216, Rio de Janeiro, 24/12/76, p.16.

SROUR, Robert H.

A Política dos Anos 70 no Brasil - A Lição de Florianópolis, São Paulo, 1982, Econômica Editorial, 136p.

STUDART, Heloneida

"O Nosso Adversário não é o Homem" in: Jornal de Debates nº 1, Rio de Janeiro, 26/1/76.

STEARNS DE OLIVEIRA, A.

"O Santo Guerreiro contra o Dragão da Maldade: só que não há nenhum Santo em vista, e os Guerrilheiros, esses mal sobrevivem" in: Avesso nº 3, inverno de 1977, São Paulo, p.5.

SYRKIS, Alfredo

Os Carbonários - Memórias da Guerrilha Perdida, São Paulo, Global Editora, 1980, 337p. (Col. Passado & Presente nº 19)

Roleta Chilena, Rio de Janeiro, Editora Record, 1981, 164p.

TURNER, Victor W.

O Processo Ritual - Estrutura e Anti-Estrutura, Petrópolis, Ed. Vozes, 1974, 248p. (Col. Antropologia vol.7).

VAN GENNEP, A.

Os Ritos de Passagem, Petrópolis, Ed. Vozes, 1978, 181p. (Col. Antropologia vol. 11).

VELHO, Gilberto,

Participação na Mesa-Redonda: "A Identidade Cultural" in Folhetim nº 220 (Suplemento do jornal Folha de S.Paulo, 5/4/1981a, p.6-9).

Individualismo e Cultura (Notas para uma Antropologia das Sociedades Contemporâneas), Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981b, 149p.

VELHO, Octávio G.

"Antropologia para Sucesso Ver" in: Dados vol. 23, nº 1, Rio de Janeiro, IUPERJ/Ed. Campus, 1980, p.79-82.

"Processo Sociais no Brasil Pós-64: As Ciências Sociais" in: B. Sorj & M.H.T. de Almeida (orgs.), Sociedade e Política no Brasil Pós-64, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1983, p.240-261.

VERÓN, Eliseo

"Discurso, Poder, Poder del Discurso" in: Anais do Primeiro Colóquio de Semiótica, Associação Brasileira de Semiótica, São Paulo, Ed. Loyola, Rio de Janeiro, PUC do Rio de Janeiro, 1980, p.85-98.

ZARETSKY, Eli

Capitalism, The Family and Personal Life, Great Britain, Pluto Press Limited, 1976, 157p.