

O MEDO E A ESPERANÇA COMO CATEGORIAS ANALÍTICAS PARA A ANÁLISE DO VIVER ENTRE PARÊNTESSES: EXPERIÊNCIA DE PERSEGUIDOS POLÍTICOS E SUAS FAMÍLIAS NOS ANOS 60/70 NO BRASIL *

*Luci Gati Pietrocolla***

RESUMO

Este artigo indica a possibilidade de se trabalhar a partir de sentimentos comuns como medo e esperança, força e fraqueza uma situação considerada heróica como aquela vivida pelos revolucionários políticos e suas famílias nos anos 60-70.

O cenário se constrói nos anos 60-70, quando uma violenta perseguição política recaiu sobre os militantes políticos engajados na luta revolucionária em oposição à política instaurada pelo governo militar em 1964. A caça aos “comunistas” atingiu diretamente suas famílias, quando muitos deles caíram na clandestinidade, outros foram para o exílio e outros tantos para as prisões, alterando de modo irreparável a vida e a trajetória de todos os componentes da família.

A perseguição atingiu a todos até mesmo as crianças que se reeducavam na precaução. Viver atento, não relaxar, esmerar-se em estratégias defensivas, manter cuidado, vigiar ... e examinar o que acontece ao redor foram as regras aprendidas através do *viver entre parênteses*! O medo subjaz em toda experiência. “*O medo consistiu no desdobramento mais sutil da perseguição no exercício do terror de Estado no Brasil, disseminando a tensão, a intranquilidade e a insegurança geral. As medidas expressas nos Atos Institucionais como a abolição dos partidos, as eleições indiretas, a concentração de poder cada vez maior nas mãos dos militares, a abrangência da Justiça Militar aos civis determinada pelo AI-2, eram expressões do cerco persecutório estabelecido. Embora toda a população brasileira fosse considerada ‘alvo’ do novo regime face a concepção de guerra revolucionária à qual estava submetido o país, os partidos e organizações de esquer-*

* Este trabalho é parte da tese de doutorado defendida no departamento de Sociologia na Universidade de São Paulo- SP em 1995 cujo título é: **Anos 60/70: O viver entre parênteses: A perseguição política aos revolucionários e suas famílias.**

** UNESP/Franca

da eram os mais visados” (Pietrocolla, 1993:99). O terror resultante do medo perpassou a sociedade, instalando-se especialmente nas consciências dos indivíduos que viveram a experiência da perseguição. O fato de pertencer à família de um militante político significava estar sujeito às violências que involuntariamente atingiam todos os membros do grupo¹. Este fato constituiu uma particularidade do Estado de Arbítrio, mesmo sob a regência da LSN. No Estado de Excepcionalidade não foram respeitadas nem mesmo as leis por ele criadas. As prisões e as torturas tornaram-se possibilidades reais e permanentes, não só para o “réu”, mas para a sua família. A insegurança, a tensão e o medo passaram a fazer parte, de modo particular, do cotidiano daqueles que tinham um parente envolvido com a luta revolucionária.

À ameaça permanente do *viver entre parênteses* subjaz uma violência que interfere na subjetividade do indivíduo e provoca o esgarçamento do tecido sócio-afetivo.

Considera-se que no interior de uma cultura dominada pelo medo foram construídas também experiências de resistência. Medo, mas também coragem mesclam-se no desenrolar da experiência (Pietrocolla, 1993). O medo e a esperança constituem os sentimentos responsáveis pela resistência e perpassam a clandestinidade, as prisões e o exílio.

A investigação e interpretação dos dados exigiu a adoção de diferentes categorias de análise. Tomou-se de Chauí (1985) o conceito de violência: “*Em primeiro lugar, como conversão de uma diferença e de uma assimetria numa relação hierárquica de desigualdade com fins de dominação, de exploração e de opressão. Isto é, a conversão dos diferentes em desiguais e a desigualdade em relação entre superior e inferior. Em segundo lugar, com a ação que trata um ser humano não como sujeito, mas como uma coisa. Esta se caracteriza pela inércia, pela passividade e pelo silêncio, de modo que, quando a atividade e a fala de outrem são impedidas ou anuladas, há violência*” (Chauí, 1985: 35). E indicando a diferença entre a relação de força e a violência afirma que a primeira visa “*aniquilar-se*

-
- 1 A família do perseguido político foi atingida ainda que a perseguição devesse atingir apenas o militante. Em entrevista concedida ao Jornal do Brasil (22.10.78), Dalmo Dallari, comentando a lei de Segurança Nacional (LSN) afirma que a de 1969 traduz “indefinição das figuras criminosas”, chamando a atenção para o caráter vazio dos conceitos por ela desenvolvidos. Todavia, a leitura do Decreto-Lei nº 898 de 29.9.1969 na Legislação Penal Complementar permite afirmar que mesmo havendo esta indefinição, o réu ou indiciado é **um** e não a **sua família**. Do título “Do Processo e Julgamento” da LSN, o Artigo 61 reza: “*Poderão ser instaurados, individual e coletivamente, os processos contra os infratores de qualquer dos dispositivos deste Decreto-lei*” Somente neste Artigo encontrou-se a palavra **coletivo**, assim mesmo referindo-se à instauração do processo contra infratores, portanto, contra indivíduos que cometeram delitos e não contra os que têm grau de parentesco com o infrator. O significado da palavra **indiciado** esclarece a questão e justifica a argumentação: “*Aquele sobre quem recaem indícios de haver perpetrado delito; indivíduo submetido a inquérito policial ou administrativo e que, com posterior propositura em juízo, da ação penal, passa a denominar-se réu*” (Novo Dicionário Aurélio, 1975).

como relação pela destruição de uma das partes. A violência, pelo contrário, visa a manter a relação mantendo as partes presentes uma para a outra, porém uma delas anulada em sua diferença e submetida à vontade e à ação da outra. A força deseja a morte ou supressão imediata do outro. A violência deseja a sujeição consentida ou a supressão mediatizada pela vontade do outro que consente em ser suprimido na sua diferença. Assim, a violência perfeita é aquela que obtém a interiorização da vontade e da ação alheias pela vontade e pela ação da parte dominada, de modo a fazer com que a perda da autonomia não seja percebida nem reconhecida, mas submersa numa heteronímia que não se percebe como tal. Em outros termos, a violência perfeita é aquela que resulta em alienação, identificação da vontade e da ação de alguém com a vontade e a ação contrária que a dominam” (Chauí, 1985:35). Sob este aspecto, podemos afirmar, como atestam os relatos, que, a despeito da força exercida pelo Estado Autoritário, uma violência configurada pelas formas não explícitas ou não ditas se impôs, perpassando a experiência de modo esmaecido diante da rotina do cotidiano.

Tomando-se a perspectiva da autora, concluiu-se que a violência que perpassou o *viver entre parênteses* foi pautada pela ambiguidade: em alguns momentos imperfeita, quando se tratava da ação revolucionária confrontando as forças do governo; noutros, perfeita, quando se tratava da violência incorporada na rotinização do cotidiano, ou seja, a incorporação da rotatividade, da insegurança, do medo, das rupturas afetivas, imprimindo a este viver um caráter de “normalidade”.

A violência sutil foi considerada uma violência perfeita reputando-se face a sua rotinização no cotidiano do *viver entre parênteses*. Os indivíduos mal se davam conta dela porque a incorporaram. Esta poderia também ser identificada como violência simbólica no sentido usado por Bourdieu e Passeron, conforme citação de Ziegler (1977). Para aqueles autores, na leitura de Ziegler, a violência simbólica é o conjunto de imagens e representações produzidas por uma classe social com a finalidade de exercer o seu poder sobre as classes dominadas. Aparecendo como uma cultura universal, ela é menos reconhecível, porém eficaz e insidiosa porque garante a permanência de privilégios e da dominação de classe. Embora os autores estejam apresentando o conceito de classe social (que foge dos objetivos desta pesquisa), possibilitam a utilização do conceito de *violência simbólica* na medida em que - sendo dissimulada e pouco reconhecível - aproxima-se do conceito de *violência imperfeita* na expressão de Chauí ou *sutil*, conforme empregado neste estudo. A violência que perpassou o cotidiano do *viver entre parênteses* traduzia-se pelo mergulho na clandestinidade ou no exílio, independentemente do desejo de seus participantes. Mesmo imperfeita, no sentido empregado por Chauí, não deixou de ser manifestação de violência. Por ser dissimulada e pouco reconhecível, foi tão devastadora quanto a violência explícita.²

2 “Todo poder de violência simbólica, isto é, todo poder que consegue impor significados e impô-los como legítimos, dissimulando as relações de força que se encontram nos fundamentos de seu poder, acrescenta sua própria força às relações de força” In Ziegler, Jean **Os vivos e a morte**, rodapé na página 13, citando Bourdieu e Passeron, **La reproduction**. Ed. Minuit, 1970:18.

É na ambiguidade própria da resistência que se construiu o cenário para a compreensão do *viver entre parênteses*.

Eis o que revela um dos entrevistados, preso com toda a família aos onze anos de idade, transferido aos quinze para uma prisão-hospício: Casa de Custódia de Taubaté, e só obtendo a liberdade aos dezoito anos:

“Eu não tava convivendo com presos políticos ... lá dentro eu era o único preso político ... eu convivia com alguns (criminosos) menores e muitos outros maiores ... todos de alta periculosidade, muitos tinham cometido crimes hediondos ... aí tinha aquela história, um lá tinha matado não sei quantas pessoas ... feito salsicha ... outro tinha matado ... era necrófilo... muitos tinham sido enlouquecidos na prisão ... O meu grande amigo era um matador profissional ... mas um cara que me deu muita força ... eu tive em Taubaté um aprendizado humano ... de convivência e respeito humano pelas pessoas ... de ver que as pessoas, mesmo numa puta degradação, continua inteira! E eu fui descobrindo o mundo que era uma coisa muito estranha pra mim, exatamente por causa da rigidez da minha família ... que tinha uma rigidez moral e ideológica ... se o cara é inimigo, não é inimigo ... é burguês, não é burguês ... e ... tinha também a moral conservadora da classe trabalhadora que é aquela coisa: a mulher é virgem, não é virgem ... o homem é veado, não é veado ... se o cara é homem, além de ser homem tem que ser macho ... e na cadeia eu vou conviver com caras da pequena burguesia, alta burguesia, presos políticos ... com homossexual, com assassino ... e eu fui descobrindo as coisas, descobrindo o mundo na cadeia ... de repente todo aquele arcabouço ideológico da minha família vai pras picas ... toda essa coisa vai me dar outra perspectiva porque eu tava indo pra vida, tava me tornando um cidadão! ...”

Seria a necessidade de superar o trágico da experiência, remetê-lo ao escuro da memória e cicatrizar a dor no esquecimento, o fator deflagrador desta revelação? A análise nesta direção requer a utilização do instrumental da Psicanálise. A intenção neste momento não é analisar as projeções inconscientes expressas nos discursos, mas tomar a fala enquanto representação de realidade, tendo em vista os sentimentos, porque é nesta esfera que a violência passa mais despercebida, é mais sutil. O relato acima revela uma sensibilidade própria de grupos fechados em si mesmos. É Ilmar quem afirma: *“eu fui descobrindo que o mundo era uma coisa estranha pra mim, exatamente por causa da rigidez da minha família... que tinha uma rigidez moral e ideológica ...”* com uma outra, mais universal, aberta e pronta para o convívio com o outro *“(...) e eu fui descobrindo as coisas, descobrindo o mundo na cadeia ... de repente todo aquele arcabouço ideológico da minha famí-*

lia vai pras picas ... toda essa coisa vai me dar outra perspectiva porque eu tava indo pra vida, me tornando cidadão!" Apreendemos neste fragmento de relato uma disposição revolucionária que orientou a militância e possibilitou também mudanças nos planos ético e pessoal. Novas descobertas ocorreram mesmo numa situação degradante como a que ele vivera. Nessa fala transparece também uma situação que expõe o **homem comum** numa situação considerada virtualmente heróica, como é a do revolucionário. Heroísmo construído na ilusão necessária mas eficaz. O herói que existe em cada mortal podia ser vivido em diferentes situações, mas a revolução era um acontecimento paradigmático. Ela despertava no espírito heróico a energia passional na direção do que era comum, do que era público, permitindo ao herói revelar-se a si e aos outros. Ilusão necessária e eficaz fortalecia a auto-imagem do indivíduo e o referenciava socialmente (Abensour, 1992). Assim, o herói revolucionário perseguido pelo Estado Autoritário foi definido como o protagonista que participou do movimento e das lutas de seu tempo, alimentado pela paixão revolucionária. Baseado numa identidade revolucionária, esse personagem concretiza a sua ação política participando das diversas formas de expressão dos movimentos de oposição ao regime, como as greves operárias, o movimento estudantil em 1968, ou de modo mais extremo, mergulhando na luta armada.

Considera-se que o medo, exacerbado com o acirramento da perseguição, disputou com a esperança - alimento da disposição revolucionária - um espaço afetivo, não impedindo, contudo, a construção da resistência. Medo irreconhecido, nem sempre visível ou enunciado, porque abafado pelo sonho revolucionário sustentado na esperança.

A manutenção da chama revolucionária exigiu que o militante se reconhecesse num passado onde teve origem o projeto político. A política constitui, desse modo, o recurso simbólico predominante, bem como tem o primado essencial na definição do "eu".

O afloramento do que existe de mais comum no homem, como os sentimentos depositados na preservação de elos afetivos primários de parentesco, emoções fundadas na alegria e na tristeza, mas também na esperança, conduzindo a novos conhecimentos e aprendizados mostravam um outro lado do herói revolucionário.

Nas histórias relatadas, a questão da identidade pessoal e do grupo apareceu como um fio conduzindo as experiências. Identidades revolucionária, militante, familiar, conjugal, filial, clandestina, exilada e outras que foram se incorporando, dependendo da trajetória pessoal dos indivíduos, sugerindo pensar na questão da identidade a partir da imagem que o indivíduo tem de si mesmo. Indicam também que alguns aspectos da identidade revolucionária serão melhor compreendidos se vistos da perspectiva não somente do indivíduo, mas de forças sociais favorecendo mudanças numa dimensão cultural mais ampla. Uma química, misturando e fundindo elementos culturais e históricos, assim como indivíduos particulares, favorece a emergência das paixões depositadas no político, possibilitando o aparecimento das identidades revolucionárias. Foi necessário fazer uma leitura do individual referendado pelo social. É neste sentido que se inscrevem e podem ser apreendidas as

dado pelo social. É neste sentido que se inscrevem e podem ser apreendidas as reconhecidas alterações de identidade próprias do *viver entre parênteses*.

Elegeu-se o campo de estudos da cultura política para descortinar algumas questões próprias desta investigação, uma vez que seu instrumental teórico e metodológico abriu espaço para se pensar nas sensibilidades, nas afetividades e nas emoções que construíram a experiência, e que estão por trás dos compromissos políticos que nortearam as trajetórias e vidas de famílias de militantes políticos.

A leitura de alguns trabalhos teóricos discutindo a noção de cultura política³ indicou que a inscrição deste campo de estudo se dá na convergência da Sociologia, da Ciência Política e da Psicologia Social (Ansard, 1989). O reconhecimento do múltiplo, do plural, do dinâmico obrigou o reconhecimento da variedade dos fenômenos políticos, mas também de seus campos comuns. A própria ciência política deslocou o seu campo de estudo do institucional, do oficial, do explícito. Abandonou o normativo e o determinismo para se interessar por fenômenos que não integravam seu universo de estudo⁴.

O estudo histórico da cultura política tem por interesse o fato de possibilitar estabelecer a correlação entre o individual e o coletivo. Se a cultura política refere-se ao coletivo, uma vez que volta-se para a análise de grupos inteiros, o ato político é individual (Berstein, 1992:76). Entretanto, o ato político só pode ser compreendido na história de seu tempo, ou seja, a partir do coletivo. O indivíduo compartilha das idéias e das experiências de seu tempo e, nesta direção, é possível entender as motivações que engendram a ação política.

3 Cf. Ansard, Pierre - (1983).; Badie, Bertrand (1986); Berstein, Sergei (1992); Cranston, Maurice e Lea Campos Boraveli que organizaram um livro de textos de diferentes autores sobre cultura política (1988); Chartier, Roger (1987); Hincker, François (1989); Martin, Denis-Constant (1989); Weisbrod, Brend (1992), Keith Baker (1987) e outros.

4 Este estudos abriram para os da lingüística, da semiologia e do simbólico. Analisar os processos simbólicos, interpretar os simbolismos, interrogar-se sobre as razões de sua eficácia levam à busca de instrumentos de análise na Psicanálise, na Literatura e na Sociologia. Assim, segundo os autores de tradição européia, o campo de estudos da cultura política permite realizar pesquisas sobre as sensibilidades, os sentimentos, as mentalidades, o simbólico de um grupo humano particular. Recentemente, a análise simbólica do político conduziu aos estudos de sensibilidades políticas entendidas como "*ensembles cohérents de sentiments, de passions et émotions appartenant à un groupe humain particulier. Ces 'sensibilités politiques', se construisent, dont elles se transmettent, elles s'inculquent sans cesse, modelées par les structures familiales, et favorisent l'insertion et le fonctionnement dans les groupes d'appartenance. (...) La recherche, la compréhension des sensibilités politiques demande alors que les vecteurs en soient étudiés, que les lieux de production et d'occurrence de discours et d'agissements émus et émouvants soient analysés en tant que tels*" (Dennis-Constant, 1989:236). Muitas pesquisas foram realizadas nesta direção, principalmente na França, e a sua definição conceptual está em permanente construção. Assim, estes estudos começaram a compor o "puzzle" da cultura política. Embora a cultura política não ofereça a chave única e universal para a compreensão do político, Bernstein (1992) a entende como um ponto nodal para a compreensão das motivações que o constituem.

“C’ est la adhésion aux principes qu’elle affirme qui forme la base la plus solide de l’ appartenance politique (beaucoup plus que l’ inscription officielle ou le paiement d’une cotisation). Même s’ il n’y a pas formellement entrée dans une formation politique, l’acceptation des thèmes fondamentaux de la culture qu’ elle diffuse conduit le citoyen à s’identifier à um groupe, à em partager les buts et les espoirs et, bien entendu, à se prononcer pour lui dans un éventuel scrutin. Cette dimension sentimentale, voire émotionnelle de la culture politique explique que, pour les membres du groupe concerné, elle soit le lieu d’ une véritable communion dans laquelle se retrouvent, avec um fort sentiment de solidarité, tous ceux qui participent des mêmes références, du même système de représentation et pour qui symboles et discours revêtent les mêmes significations”. (Bernstein, 1992: 77)

O estudo da perseguição política a famílias de revolucionários indicou as razões que desencadearam a clandestinidade ou o exílio, uma vez que na raiz dessas experiências estava o projeto revolucionário cujo significado se assentava no compromisso político. Para dar conta dessa questão, partiu-se da premissa de que as representações do revolucionário fundavam-se no político, responsável pelo agir revolucionário, comprometido com a causa pública ou, em outras palavras, um agir na defesa da “coisa de todos”. Esse agir trazia implícita a idéia de altruísmo, recurso simbólico predominante e primordial na definição do “eu” do militante político. O revolucionário tinha de si próprio uma imagem positiva porque fundada na nobreza da causa que abraçou. A perseguição, no entanto, levou-o a destinos muito diferentes reiterados no pós-Anistia.

No interior da família construída sob o signo da militância revolucionária, elementos de uma cultura política mais global - fundamentada na tradição revolucionária - constituíam o substrato de valores e sentimentos que orientaram as suas ações. Muitos destes podiam ter sido rejeitados e alterados pelo segmento revolucionário comprometido com uma perspectiva socialista para a sociedade brasileira, mas essa particularidade não anulava a participação do grupo num enredo mais amplo que ele protagoniza com os outros, conforme Martins⁵.

5 A relação entre o individual e o coletivo nas Ciências Humanas está presente também num texto de José de Souza Martins (1993), onde explica a importância metodológica do depoimento de crianças sobre as violências cometidas contra elas na Amazônia: *“há um protagonista coletivo que se expressa na fala e nos atos de cada um, de cada família ou de cada linhagem”(...* Em cada localidade, a fala de cada criança é claramente fragmento de um enredo mais amplo, que ela protagoniza com os outros. Isso não anula o querer de cada uma, ainda que dominado por um destino explicitamente comum, revelado até geograficamente no fato de que as estradas percorridas são as mesmas” (Martins, 1993:58).

Assim, a experiência do “*viver entre parênteses*” foi tomada na sua especificidade que abrange o contexto mais amplo em que ela se insere, que é o da perseguição e repressão do Estado às forças políticas oposicionistas. Este viver favoreceu, no âmbito mais particular que se possa pensar, alterações de identidades dos envolvidos. Sob a égide do medo e da esperança, a resistência marcada pelo inconformismo que impulsionava as ações revolucionárias promoveu, em muitos momentos, essas alterações. Dessa maneira, construídas como estratégias de sobrevivência ou como mudanças mais profundas, novas identidades foram também apontando novas soluções aos destinos de cada indivíduo.

À medida que a cultura política é uma noção que dá abertura para se pensar na questão das identidades políticas e individuais, referendadas por uma determinada circunstância histórica, permitiu também pensar na construção da trama social tecida por indivíduos particulares circunscritos, neste caso, a militantes e suas famílias. Considerando que o campo de estudo da cultura política inscreve-se na convergência da sociologia, da psicologia social e da ciência política, é o instrumental destas ciências que favoreceu o desvendamento das questões das paixões, da identidade, da resistência e da violência vivenciadas no interior da cultura do medo de grupos sociais alvejados pela repressão nos anos 60/70. Alguns aspectos dessa violência, ainda não revelados, foram emergindo ao longo da pesquisa, desencadeando outra necessidade: o desejo de compreender as motivações que orientaram o espírito revolucionário construído nesse período, razão de ser da prática da violência do Estado. Ela possibilitou apreender, além da violência objetivada nas prisões, tortura, exílio e desaparecimentos, uma outra mais sutil, quase imperceptível, ou pelo menos “não dita,” alterando subjetividades e marcando destinos. E também compreender, baseando-nos na sensibilidade política que marcou os anos 60/70, uma outra sensibilidade, transformada em natureza e intensidade nos subterrâneos do *viver clandestino* e do *exílio*, apreendida através da cultura do medo, esgarçadora do tecido sócio afetivo. É por isto que, da leitura e análise dos dados desta investigação, subjaz um conceito de cultura tomado da Antropologia de Geertz (1978): “Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (Geertz, 1978:15). Este conceito sugere de modo enriquecedor o procedimento para interpretação das ações dos homens. É num sentido metodológico e instrumental que nos aproximamos do referido conceito. Não se pretende entrar na discussão da cultura como o faz a Antropologia, pois implicaria uma reflexão mais ampla deste conceito fundada na própria historicidade, o que não faz parte das intenções deste trabalho.

A partir desta posição em relação à cultura foram lidas e interpretadas as histórias dos indivíduos e do grupo social perseguido, desvendando-se no significado das suas ações as teias por eles tecidas na construção de seus destinos. No fluxo de seu comportamento entrelaçaram-se o medo e a esperança articulando elementos culturais, identidades, subjetividades e particularidades, explicando a resistência.

É famosa a frase dos anos 60/70 que ilustra o “sacrifício” dos que deixaram o país em virtude da perseguição política para, no exterior, “comer o amargo caviar do exílio”. Por detrás dela há uma crítica mordaz àqueles que se exilaram. Não suportando a perseguição, abandonaram a luta e salvaram-se a si próprios. A leitura maniqueísta merece ser revisada. Ela sugere que aqueles que permaneceram em clandestinidade no próprio país são “bons”, são autênticos revolucionários porque conseguiram sacrificar-se pela causa. Em outras palavras, eles são “heróis”. Os outros, como pode denunciar a mesma frase, são “maus”, são “vilões”. Ações instituídas em sentimentos nobres se contrapõem àquelas construídas sob a pauta de sentimentos egóicos e individualistas. Utilizam-se categorias políticas para explicar a clandestinidade, ou seja, foi o compromisso político que exigiu a permanência no país para continuar a luta contra a ditadura. Em contrapartida, utilizam-se categorias psicológicas para explicar o exílio, ou seja, o medo - seguido da culpa - explica a difícil situação do exilado. E desta mesma perspectiva, como ficaria a situação daqueles que não retornaram ao Brasil após a lei da Anistia, permanecendo no país de acolhida? Seriam eles execrados como traidores da causa revolucionária e da nacionalidade brasileira? Se a ação revolucionária era fundada no compromisso político que garantia o sentido desta ação, que mecanismos políticos ou psíquicos agiram na construção de destinos tão diferentes após a dispersão dos grupos revolucionários?

As entrevistas junto aos ex-exilados que vivem ainda hoje em Paris, e especialmente a frase de um deles: “si je n’ai pas de chez moi, chez moi c’est partout”, abriram caminho para a reflexão sobre as diversas experiências, reforçando ainda mais a tendência já anunciada para buscar uma interpretação diferente das sugeridas até então. Nessa frase transparecia a quase infinita capacidade humana de mudar, de adaptar-se e, assim, de procurar caminhos que conduzissem a estados de paz, de adaptação e mesmo de felicidade. Ela significava a existência de uma disposição revolucionária que, se em um momento orientou-se para a luta pelas mudanças sociais exigidas pela causa revolucionária em andamento no Brasil nos anos 60, orientou-se depois para a incorporação das mudanças impostas pela situação de exílio e, neste sentido, para a reconstrução da vida num novo espaço social. Ela motivou ainda mais a procura do entendimento destas diferentes experiências de um ângulo que não fosse aquele marcado apenas pelas dores e culpas, mas também pela virtual busca humana da felicidade. Reforçava o pressuposto de que a recriação de caminhos e a reorientação de destinos podiam ser experiências positivas, apesar do trauma do exílio ou mesmo da clandestinidade. Fez-se mister olhar a experiência relatada sem perder a riqueza nela contida.

O necessário cuidado - para analisar sem isenção as três diferentes situações que os revolucionários brasileiros vivenciaram em virtude da perseguição política - exigiu uma reflexão na direção das motivações que orientaram as suas ações. Foi o campo dos afetos que sugeriu as pistas que permitiram interpretá-las sem julgá-las. Entende-se que o mesmo núcleo afetivo que conduziu à ação revolucionária pode explicar os diferentes percursos e destinos seguidos por aqueles que viveram as diferentes experiências. A referência a “bons” e “maus”, “heróis” e

ísmo e egoísmo, correspondendo respectivamente a sentimentos que podem ser considerados como orientadores da clandestinidade e do exílio, segundo uma moral tradicional. São sentimentos presentes nas experiências humanas, variando de intensidade segundo as situações em que são vividos.

Nos estudos de Chauí, interpretando o filósofo Espinosa e elementos da filosofia deste autor, foram encontrados os subsídios para analisar e interpretar a experiência do viver entre parênteses. O medo e a esperança - derivam do desejo essencial do ser humano de perseverar-se na sua existência. É elucidativa a seguinte afirmação de Espinosa: “por afetos entendo as afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções na mente (...) Ora uma afecção corporal e um afeto anímico que são paixões, deixam de sê-lo quando deles formamos uma idéia verdadeira (...) e não há nenhuma afecção do corpo de que não podemos formar uma idéia verdadeira” (Chauí, 1988:51).

O interessante do pensamento de Espinosa, no que se refere aos afetos, é que não existe separação entre “fraquezas e forças”. Estes dois elementos aparecem juntos e se realizam no mesmo movimento. Um não domina o outro. É a intensidade dos afetos regidos pelo princípio da “paixão contrária mais forte” que permite melhor compreender a natureza humana. Ora, o viver entre parênteses se construiu, segundo esta investigação, sob a pulsão de sentimentos múltiplos, mas que se assentaram no par medo-esperança, cuja intensidade é variável dependendo da situação concreta vivida pelos envolvidos. Se a esperança foi a motivação que orientou a ação revolucionária, o medo perpassou toda a experiência. Para Espinosa, o medo é fruto de paixão triste e se contrapõe à esperança, que é uma paixão alegre. Nesta estrutura se enfatiza a paixão como o sentimento fundante da existência humana, mas cuja gênese é imaginária porque, conforme mostra Chauí (1988), a causa do desejo é depositada no desejado e não no desejante. A causa, na estrutura passional dos afetos é, desse modo, sempre exterior. Tomou-se o par medo-esperança na estrutura desses afetos como os sentimentos que, na situação particular que nos propusemos estudar possibilitaram uma melhor compreensão das questões alvitadas. Da oscilação do medo e da esperança, emergem outros sentimentos, exprimindo muitas vezes intensa flutuação de ânimos que vai provocar novas decisões e construção de caminhos. E, neste contexto, a afirmação de si, ou “o desejo de perseverar no seu ser” (Espinosa. *Ética* III. pVIII) revela-se como o mecanismo afetivo responsável pela condução das experiências humanas.

A compreensão das motivações desencadeadoras da ação e trajetória revolucionárias, olhadas sob a ótica dos afetos, traz a ambivalência como marca e torna nebuloso o desejo. A vontade de perseverar no seu ser, conforme Espinosa, tem como eixo a tese de que toda atitude humana deriva da afirmação de si mesmo, o que significa que as ações humanas devem ser interpretadas a partir de mecanismos afetivos responsáveis pela construção da própria imagem. O que está em jogo, na verdade, segundo o filósofo, é a construção desta imagem que se realiza de acordo

com certas representações. (Espinosa, Ética III -p.7-9 Escólio). O “ser revolucionário” é, neste caso, a representação da qual se parte para analisar a construção do campo afetivo que se exprime no político. Foi a partir desta representação que se tentou interpretar uma experiência política e, sob o olhar das relações afetivas, compreender destinos tão diversos como os já enunciados.

Afirmando que o medo e a esperança são afetos irredutíveis e o seu desaparecimento significaria a supressão da própria essência humana, Chauí mostra que estes sentimentos não possuem sempre a mesma intensidade: inerentes à essência humana é impossível dominá-los apenas pela razão⁶. É no esforço de autopreservação e escolha do melhor para si que os caminhos vão se construindo. Assim, uma paixão mais forte destrói outra mais fraca e contrária, indicando, segundo Espinosa, a eterna batalha dos sentimentos. Perda de si e construção de si estão em jogo permanente no desencadeamento das ações humanas.

Ao estudar o medo como paixão, Chauí explica que, segundo a tradição, as paixões da alma são ações do corpo e as paixões do corpo são ações da alma havendo, desse modo, uma relação hierárquica entre o que é ativo e o que é passivo⁷. A autora mostra que na filosofia de Espinosa, diferentemente do pensamento filosófico tradicional, não existe reversibilidade nem hierarquia na relação corpo-alma, “porque o que se passa num deles se exprime no outro, não havendo relação causal entre eles” (Chauí, 1988:52). Chauí valoriza esta filosofia que consegue captar corpo e alma como iguais fraquezas e iguais forças, não cabendo a um dominar ou reprimir o outro. Passivos ou ativos por inteiro, Espinosa define, segundo a autora, “a atividade como liberdade e a passividade como servidão, afastando as imagens da vontade livre e do livre-arbítrio imaginados como capacidade para escolher entre o bem e o mal, capacidade que, no cristianismo, manifesta-se pelo pecado, pela culpa e pela dor” (Chauí, 1988:53). Criticando o maniqueísmo da tradição cristã, esta análise descarta a vontade e o livre-arbítrio como capacidades para escolher entre o bem e o mal. Conforme esta leitura, é o desejo, entendendo por este o desejo de preservar-se no seu ser, que impulsiona as ações dos homens. O pecado e a

6 “Diferentemente de outras paixões (...), medo e esperança são afetos irredutíveis do ponto de vista metafísico. Marcas de nossa finitude, medo e esperança não podem ser suprimidos sem que com sua supressão desapareça a própria essência humana. A multiplicidade e força das potências exteriores, a temporalidade imaginativa que fragmenta a duração, os embates passionais são constitutivos de nossa vida e deles não podemos escapar. Cataclismos sempre são possíveis na natureza. Tirania e opressão sempre são possíveis na sociedade. O inesperado sempre espreita os acontecimentos” (Chauí, 1988:72).

7 “Para a tradição, as paixões da alma são ações do corpo e as paixões do corpo são ações da alma. Entre os termos cimenta-se uma relação hierárquica, pois um deles, o ativo é imaginado como poder de mando sobre o outro, passivo ou subordinado. Não sem motivo, a tradição define a virtude como o império da vontade, guiada pelo intelecto ou santificada pela graça, sobre as paixões” (Chauí, 1988:52).

culpa corresponderiam ao não acesso do homem a si mesmo, ou ao desejo imanente que mobilizou sua ação. Ocorre, deste modo, uma confusão entre ação e paixão exprimindo liberdade e passividade. Enquanto a liberdade corresponde à capacidade de autodeterminação para pensar, agir, sentir, desejar e é autonomia, a passividade corresponde ao domínio da exterioridade. A questão é que ocorre uma confusão na condução da ação entre o que é exterioridade e interioridade, ou seja, quando o homem é habitado ou possuído por causas exteriores, imaginadas por ele como se fossem interiores. Em outras palavras, como se o homem fosse o que não é e não fosse o que é. Sendo assim, as causas exteriores, ao serem imaginadas como causas finais do desejo, encobrem o próprio desejo. É deste movimento que nascem as imagens da tentação, da transgressão, de poderes externos, etc. “(...) E porque nesse imaginário a vontade é posta como faculdade livre da alma, sua queda atesta sua fraqueza, de sorte que, no mesmo movimento, nascem as imagens da obediência e da submissão (...)” (Chauí, 1988:53). Assim, autonomia e heteronomia fazem parte do mesmo movimento, expressando apenas adequação ou inadequação de afetos. Esta exposição indica um questionamento das trajetórias virtualmente escolhidas pelos atores sociais. No caso da clandestinidade, do exílio e pós-exílio, aparecendo comumente como opções marcadas por altruísmo ou egoísmo, considerou-se a maneira como a realidade externa afetou os indivíduos, conduzindo a locação dos afetos.⁸

No Livro III da Ética, Espinosa afirma que são três os afetos originários: o desejo, a alegria e a tristeza, sendo que o desejo não envolve consciência e é a própria essência do homem. Por entender que esta essência diz respeito ao esforço do homem para se preservar no ser, ele escreve: “nenhuma coisa tem em si algo pelo que possa ser destruída, ou seja, que suprima a sua existência, mas, ao contrário, opõe-se a tudo quanto possa suprimir-lhe a existência e por isso esforça-se para preservar no ser tanto quanto puder e está em si podê-lo” (Chauí, 1988:49, citando Espinosa). Ora, as paixões inscrevem-se no âmbito destes afetos segundo graus de força e de intensidade “e uma paixão é mais forte do que a outra quando aumenta a capacidade de existir do nosso corpo e de nossa alma (...) Ontologicamente, portan-

8 Assim, a autora encaminha a questão da gênese dos afetos a partir da ética espinoseana: *“De onde vêm os afetos? Quais nos tornam ativos e nos fazem servos? Quais são ativos e exercício da liberdade? Não sendo vícios nem virtudes, são afecções de nosso corpo e sentimentos de nossa alma, forças de existir e de agir que tanto podem ser freadas ou impulsionadas por forças externas, como podem desenvolver-se por si mesmas, graças a uma causalidade interna imanente ou adequada. Porque são forças, demonstra Espinosa, os afetos jamais serão vencidos por idéias ou vontades, mas apenas por outros mais fortes e contrários, a razão enquanto tal, sendo impotente para domá-los e dirigí-los, a menos que a atividade racional seja, ela também, experimentada como afeto. Compreender os afetos é, pois alcançar sua origem, saber quais são primitivos e quais são derivados, quais são fortes e quais são fracos, o que os diferencia, aproxima e distancia, o que os conserva e o que os destrói”* (Chauí, 1988:54).

to as paixões mais fortes virão da alegria enquanto as mais fracas se originarão da tristeza (Chauí, 1988:55). Explicando que a liberdade nasce do e no movimento das paixões tristes para as paixões alegres, a autora mostra que a liberdade é a capacidade de ação suscitada pelo desejo e pela alegria.⁹

Embora Espinoza utilize estas categorias analíticas para que se compreenda a natureza humana, tendo portanto um caráter universal, a proposta de utilizá-las neste trabalho que diz respeito a uma situação particular deve-se à possibilidade de se pensar na ação revolucionária inscrita no plano afetivo exprimindo-se no político, não desconsiderando, no entanto, as malhas tecidas pelos afetos, elos pessoais e proximidades primárias. Estas “afecções” e outras, que vão aparecendo e afetando os indivíduos, explicam as mudanças de trajetórias, de identidade pessoal, de grupos pelas quais vão passando ao longo da experiência. Força e fraqueza medo e esperança matizados, explicam as suas ações.

Foi a partir da imagem que o indivíduo tem de si mesmo que se tentou fazer a leitura das experiências dos revolucionários brasileiros, apoiando-se nas proposições de Espinoza e outras interpretações sobre o mesmo tema. Nesta direção, pensou-se na construção da própria imagem na estrutura dos “afetos passivos” como caracterizadora das ações que forjaram seus destinos.

As categorias analíticas aqui expostas permitiram fazer uma leitura mais “humanizada” da experiência, à medida que “força e fraqueza” apareceram como sentimentos comuns, mesmo numa situação considerada heróica. As falas, apontando manifestações particulares de sensibilidade e modos singulares de encaminhamento de trajetórias decorrentes das situações de exílio e de clandestinidade, indicaram ser o campo dos afetos aquele que orientou o compromisso político e o viver entre parênteses. Em outras palavras, sentimentos contraditórios como medo e coragem, alegria e tristeza, dilaceramento mas também reconstrução e esperança foram aparecendo ao longo dos depoimentos, constituindo-se no material de reflexão e análise.

Foi a busca do homem no revolucionário marcado por uma esperança - às vezes desmedida e soberana - e traído por outros afetos nem sempre identificados, que levou à utilização das categorias de Espinoza na leitura de Chauí. As categorias universais: medo e esperança, como recursos na análise de uma situação particu-

9 Continua a autora: “As ações, por seu turno, sendo perfeição ou realidades maiores, serão mais fortes do que as paixões de alegria. A liberdade nasce desse e nesse movimento de passagem das paixões tristes às alegres e das paixões de alegria às ações suscitadas pelo desejo e pela alegria. Passagem da heteronomia à autonomia, a perfeição ou realidade é fortalecimento da força do corpo (imaginar sem tristeza) e da alma (pensar sem tristeza), à medida que nosso corpo torna-se capaz de múltiplas afecções simultâneas e nossa alma capaz de múltiplas idéias simultâneas, conhecendo a necessidade interna que as articula. Capacidade para o múltiplo simultâneo, a liberdade é força para coexistirmos e se precisarmos subjugá-los, para viver” (Chauí, 1988:55-6).

lar - o viver entre parênteses - justificam-se pelo fato de serem elas situações limite do ponto de vista existencial. As imagens e representações da vida e da morte estiveram permanentemente presentes no cotidiano. De fato, no viver entre parênteses, a condição humana emergiu em toda a sua plenitude. Por conseguinte, os atributos humanos como medo e esperança estiveram presentes e se reatualizaram no ciclo da existência social.

BIBLIOGRAFIA

- ABENSOUR, Miguel. "O heroísmo e o enigma do revolucionário". In: NOVAES, Adauto (org). *Tempo e História*. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura/Cia das Letras, 1992. p.205-37.
- ANSARD, Pierre. *Ideologies, conflits et pouvoir*. Paris: PUF, 1971.
- _____. "Pour l'analyse des sensibilités politiques". In: *Etudes dédiées à Madeleine Grawtz*. Paris: Dalloz, 1982.
- _____. *La gestion des passions politiques*. Lausanne: L'Âge d'Homme, 1983.
- BADIE, Bertrand. *Culture et politique*. Paris: Economica, 1986.
- BARROS, Myriam Moraes Lins de. *Memória e família*. In: *ESTUDOS Históricos*. Rio de Janeiro: Vértice 2(3): p. 29-42. 1989.
- BERSTEIN, Serge. *L'Historien et la Culture Politique*. VINGTIÈME Siècle: *Revue d'Histoire*. Paris: Centre National des Lettres, (35):67-77, juil-sept. 1992.
- CHAUÍ, Marilena. "Participando do debate sobre mulher e resistência". In: *Perspectivas antropológicas da mulher*. 4. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- _____. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. "Sobre o medo". In: *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Schwarcz, 1988. p.36-75.
- CHOUVIER, B. "Le paradoxe de l'identité militante". In: *Identités collectives et changements sociaux*. Toulouse: Privat, 1980.
- CRANSTON, Maurice & BORALEVI, Lea Campos. *Culture et politique*. New York: Walter de Gruyter, 1988.
- ESPINOSA, Baruch. *A ética: os pensadores*. São Paulo: Abril Cultura, 1973.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- HINCKER, François. *La culture politique de la génération révolutionnaire*. REVUE Française de Sociologie, Paris: CNRS. 30(3/4):455-69, juil-déc, 1989.
- IGONET-FASTINGER, P. & ORIOL, M. *Approche socio-anthropologique et sociologique de l'identité*. REVUE de Recherche Sociologiques, Paris, 15(2/3), 1983.
- _____. *Recherche sur l'identité: le return paradoxal du sujet dans les sciences sociales*. REVUE de Recherches Sociologiques, Paris, 15(2/3):155-66, 1984.
- KASTERSZTEIN, Joseph. "Les stratégies identitaires des acteurs sociaux : approche dynamique des finalités". In: *Stratégies identitaires*. Paris: Puf, 1990. p.27-41.
- MARTIN, Denis-Constant. *La recherche des cultures politiques*. CAHIERS Internationaux de Sociologie, Paris, 87:223-48, 1989.

- PIETROCOLLA, Luci Gati . *Anos 60/70: a cultura do medo orientando vidas e trajetórias no Brasil*. CADERNOS CERU, São Paulo: CERU. Série 2, (4): 92-111. 1993
- _____. *Anos 60/70: o viver entre parênteses, a perseguição política aos revolucionários e suas famílias*. Tese de doutorado. Departamento de Sociologia USP-SP, 1995.
- ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte: uma "sociologia da morte" no ocidente e na diáspora africana no Brasil e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- WEISBROD, Bernd. *Violence et culture politique en Allemagne entre les deux guerres*. VINGTIÈME Siècle: Revue d' Histoire, Paris, (34):113-25, avr/juin. 1992.

ABSTRACT

This article deals with the possibility of drawing up a program from ordinary feelings as fear and hope, strength and weakness, a kind of situation considered as heroic as that lived by the revolutionary politicians and their families in the sixties and seventies.