



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

FRANCISCO ALYSSON SILVA PINHEIRO

**A REVOLTA SEQUESTRADA:
1968, JUVENTUDE E CORPO NO BRASIL (1968-1970).**

**FORTALEZA
2023**

FRANCISCO ALYSSON SILVA PINHEIRO

A REVOLTA SEQUESTRADA:
1968, JUVENTUDE E CORPO NO BRASIL (1968-1970).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História. Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Jailson Pereira da Silva.

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P719r Pinheiro, Francisco Alysson Silva.
A revolta sequestrada : 1968, juventude e corpo no Brasil. / Francisco Alysson Silva Pinheiro. – 2023.
181 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em História, Fortaleza, 2023.
Orientação: Prof. Dr. Jailson Pereira da Silva.

1. 1968. 2. Poder Jovem. 3. Juventude. 4. Corpo. I. Título.

CDD 900

FRANCISCO ALYSSON SILVA PINHEIRO

A REVOLTA SEQUESTRADA:
1968, JUVENTUDE E CORPO NO BRASIL (1968-1970).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em História. Área de Concentração: História Social.

Aprovada em: 08/01/2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jailson Pereira da Silva (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Francisco Régis Lopes Ramos
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof(a). Dr(a). Lidia Noemia Silva dos Santos
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof(a). Dr(a). Ana Rita Fonteles Duarte (Suplente)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

AGRADECIMENTOS:

O primeiro agradecimento, não poderia ser diferente, vai para aquele sem o qual nenhuma graça é possível: refiro-me ao financiamento público. Agradeço, desde já, à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Funcap) pela garantia das condições necessárias à pesquisa. Vida longa à universidade pública, gratuita, de qualidade e para todos.

Em seguida, agradeço à minha mãe, Luiza da Silva, pela dedicação, pela coragem e pelo carinho que tem me ensina e me dedicado nessa trajetória. À tia Ziene, por seu grande amor e atenção. A minha irmã, Andressa Silva Barbosa, pela companhia e amizade. A vocês, todo meu amor.

Agradeço ao querido amigo e professor Jailson Pereira da Silva, orientador dessa dissertação. Obrigado pela paciência, pelo comprometimento, pela atenção e pela tranquilidade com que conduziu suas orientações pelos caminhos da autonomia.

Ao professor Régis Lopes, que, desde sua tutoria no Programa de Ensino Tutorial (PET-História), instiga-nos a pensar diferente. Obrigado, professor, por mostrar que é possível resistir ao sucateamento objetivo e subjetivo promovido pelo neoliberalismo na universidade pública; obrigado por mostrar que os alunos podem e devem *ser mais*.

Aos amigos e companheiros de pós-graduação. Ao Felipe Ricardo e ao Rennê Câmara, pela grande amizade, pelo carinho, pela atenção, pela paciência e pelo companheirismo que me dedicam desde a graduação. Que se estendam pela vida. Ao querido Leonardo Norberto por sua ajuda, atenção e amizade; ao Robson Freitas e ao Lucas Estevão, pelo humor e pela excelente companhia no RU.

Aos amigos do PET: à Carolina Linhares e ao Maurício Martins, o casal-loucura, à Karol Oliveira e à Daniella Ramos. A vocês, pelos temas da literatura e da teoria. À professora Kênia Rios, nossa musa orientadora.

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Ceará (PPGH-UFC), pelo compromisso e rapidez com que nos socorre a todos. Em nome dela, agradeço a todo o corpo de trabalhadores do PPGH.

Numa fração de fugitivo segundo quase inconsciente vislumbrou que todas as pessoas são anônimas. Porque ninguém é o outro e o outro não conhecia o outro. Então – então a pessoa é anônima. E agora estava emaranhada naquele poço fundo e mortal, na revolução do corpo. Corpo cujo fundo não se via e que era a escuridão das trevas malignas de seus instintos vivos como lagartos e ratos. E tudo fora de época, fruto fora de estação? Por que as outras velhas nunca lhe tinham avisado que até o fim isso podia acontecer? Nos homens velhos bem vira olhares lubrificos. Mas nas velhas não. Fora de estação. E ela viva como se ainda fosse alguém, ela não era ninguém.

Clarice Lispector (2016, p. 448).

Seria talvez necessário dizer também que fazer amor é sentir o corpo refluir sobre si, é existir, enfim, fora de toda utopia, com toda densidade, entre as mãos do outro. Sob os dedos do outro que nos percorrem, todas as partes invisíveis de nosso corpo põem-se a existir, contra os lábios do outro, os nossos se tornam sensíveis, diante de seus olhos semicerrados, nosso rosto adquire uma certeza, existe um olhar, enfim, para ver nossas pálpebras fechadas. O amor, também ele, como o espelho e como a morte, sereniza a utopia de nosso corpo, silencia-a, acalma-a, fecha-a como se numa caixa, tranca-a e a sela. É por isso que ele é parente tão próximo da ilusão do espelho e da ameaça da morte; e se, apesar dessas duas figuras perigosas que o cercam, amamos tanto fazer amor, é porque no amor o corpo está aqui.

Michel Foucault (2013, p. 16).

RESUMO:

A presente pesquisa investiga os modos pelos quais os imaginários e representações de 1968 no Brasil foram mobilizados pela grande imprensa, tendo como fonte as revistas de grande circulação *Veja*, *Manchete* e *Realidade*. Para tal, analisamos o modo como 1968, mais que um ano, é também um conceito portador de estética e imaginário próprios, constituído e amplamente mobilizado pelas revistas simultâneo aos acontecimentos. No escopo desse conceito, encontram-se temas pertinentes às mobilizações sociais do período, todos expostos a partir dos interesses da moda: o líder de massa, o protesto, as figuras revolucionárias, os intelectuais e o “Poder Jovem”. A partir dessa compreensão conceitual, discutimos a implicação da emergência da juventude tanto como sujeito determinante desse período quanto imbuído também de uma compreensão do tempo. Ou seja: buscamos entender o modo como os termos “juventude” e “velhice”, na esteira da ascensão do “Poder Jovem”, articularam-se a uma narrativa organizadora do tempo, pondo em conflito diferentes temporalidades e experiências. Essa reflexão acerca das experiências temporais será abordada a partir das “revoluções do corpo” que marcaram o final dos anos 1960 no mundo. Tomamos, nesse debate, três órgãos como significativos de cada uma dessas “revoluções”: o coração será ponto de partida para pensarmos a revolução científica, as transformações que possibilitaram ampliar a perspectiva de vida dos sujeitos; o cérebro será nosso pretexto para discutir o uso dos termos psicanalíticos naquela sociedade de bem-estar com pretensões humanizadoras; traremos o útero, por fim, para discutir a revolução sexual enquanto uma revolução articulada à cultura de massa. A partir desse caminho, acreditamos ser possível perceber o uso de termos críticos pelos interesses do consumo.

PALAVRAS-CHAVE: 1968; Poder Jovem; Juventude; Corpo.

RESUMÉ:

Cette recherche étudie les manières dont les imaginaires et les représentations de 1968 au Brésil ont été mobilisés par la presse grand public, en utilisant comme sources les magazines largement diffusés *Veja*, *Manchete* et *Realidade*. Pour cela, nous analysons comment 1968, plus d'une année, est aussi un concept porteur d'une esthétique et d'une imagerie propres, constituées et largement mobilisées par les magazines en même temps que les événements. Dans le cadre de ce concept, il y a des thèmes pertinents pour les mobilisations sociales de l'époque, tous exposés à partir des intérêts de la mode : le leader de masse, la contestation, les figures révolutionnaires, les intellectuels et le "Pouvoir Jeune". À partir de cette compréhension conceptuelle, nous discutons de l'implication de l'émergence de la jeunesse à la fois comme sujet déterminant de cette période et aussi imprégné d'une compréhension du temps. C'est-à-dire: nous cherchons à comprendre comment des termes tels que "jeunesse" et "vieillesse", dans le sillage de la montée du "Pouvoir Jeune", se sont articulés à un récit organisateur du temps, mettant en conflit différentes temporalités et expériences. Cette réflexion sur les expériences temporelles sera abordée du point de vue des « révolutions du corps » qui ont marqué la fin des années 1960 dans le monde. Dans ce débat, nous prenons trois organes comme significatifs pour chacune de ces "révolutions": le cœur sera le point de départ pour penser la révolution scientifique, les transformations qui ont permis d'élargir la perspective de vie des sujets; le cerveau sera notre prétexte pour discuter de l'usage des termes psychanalytiques dans cette société du bien-être aux prétentions humanisantes; enfin, nous amènerons l'utérus pour discuter de la révolution sexuelle comme révolution articulée à la culture de masse. A partir de ce cheminement, nous pensons qu'il est possible de percevoir l'utilisation de termes critiques par les intérêts des consommateurs.

MOTS CLÉS: 1968; Pouvoir Jeune; Jeunesse; Corps.

LISTA DE FIGURAS:

Figura 1: “O diário de Che Guevara”, revista Manchete, 27/07/1968	32
Figura 2: Publicidade Nova bateadeira Walita	38
Figura 3: Publicidade Detergente Odd, Manchete, 15/03/1969	60
Figura 4: Publicidade Le Mazelle, 25/02/1968	61
Figura 5: Publicidade Le Mazelle 24/02/1968	62
Figura 6: publicidade Le Mazelle 17/07/1968	64
Figura 7: A morte trágica de um estudante, revista Manchete, 13/05/1968	66
Figura 8: “Claudius e o Poder Jovem”, Manchete, 29/06/1968	73
Figura 9: Publicidade Tecidos Renaux, Manchete, 22/11/1969	79
Figura 10: Publicidade Banco Lar Brasileiro S/A. Manchete, 27/07/1968	87
Figura 11: Publicidade “Cacique Solúvel”, Manchete, 01/04/1970	104
Figura 12: Publicidade Tillers Club Whisky, Veja, 08/07/1970	106
Figura 13: Publicidade Banco Auxiliar S. A., Manchete, 28/09/1968	109
Figura 14: Publicidade Banco Auxiliar S. A., Manchete, 05/11/ 1968	109
Figura 15: Capa da revista Veja de 05/01/1969	117
Figura 16: Publicidade Secretaria da Fazenda de São Paulo	127
Figura 17: Publicidade Turismo São Paulo	132
Figura 18: Claudius – A revolução do pós-guerra: psicanálise	141
Figura 19: “Qual a posição do exército?”, capa da revista Manchete de 04/01/1969	147
Figura 20: Capa do disco de Gilberto Gil de 1969	167

SUMÁRIO:

1. INTRODUÇÃO	11
2. CAPÍTULO 1: CONCEITO 68.....	20
2.1 – <i>Momento 68</i> : um evento de moda e política.....	23
2.2 – O revolucionário em cartaz.....	32
2.3 – Líder de massa.....	36
2.4 – Jesus Cristo, Jesus Cristo.....	48
2.5 – Consumo e protesto.....	53
3. CAPÍTULO 2: TOMADOS PELO TEMPO: Juventude e Velhice em 1968.....	68
3.1 – “Genealogia” do <i>Poder Jovem</i>	69
3.2 – A fábula da Juventude e da Velhice	92
4. CAPÍTULO 3: REVOLUÇÕES DO CORPO EM 1968	111
4.1 – Um coração mortal	112
4.2 – Cérebro eletrônico	126
4.3 – Ut-Eros: a “mulher livre” dos anos 1960.....	146
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
6. REFERÊNCIAS.....	171

1. INTRODUÇÃO:

Havia escrito em agosto de 2022 uma introdução nos moldes ordinários da academia. A que escrevo agora não é menos ordinária, com a diferença que nesta coloco a primeira pessoa do singular – particularidade cujos riscos não são menores. É que a conclusão do trabalho nos libera (ao menos a princípio) a apresentá-lo com leveza, com sorriso aliviado de parto recente. Não que tome o que escrevo como filho ou enteado. Não! Tomo-o como uma primeira edição, na proposição de Brás Cubas a respeito da vida, cujo tempo há de fazer as revisões e críticas necessárias (no caso desse texto, não entrego sua edição final aos vermes, senão aos pares).

De todo modo, não foi só a conclusão do trabalho que me fez rever o introito. Ventos arejados sopraram ao final de outubro, mais especificamente no dia 30 de outubro de 2022, que é o momento em que escrevo. Não vou ficar aqui fazendo loas ao ouvido do leitor, com palavrórios a respeito de conjunturas difíceis. Basta saber que na semana que iniciei oficialmente os estudos de mestrado não havia ainda as 688 mil mortes causadas pela gestão criminosa da pandemia de Covid-19 no Brasil, cuja mortandade se deu simultânea ao período em que pesquisava – que isso baste como lápide.

O fato é que minha atenção ao problema investigado despertou alguns anos antes, em 2018, na ocasião do evento *Maio de 68: O ano que não acabou* realizado por diferentes Programas de Educação Tutorial (PET's) da Universidade Federal do Ceará. Foram palestras, aulas públicas e debates acerca do emblemático ano. Pareceu-me, salvo exceções e a despeito da importância dos fatos ocorridos em 1968, uma monumentalização desse ano como modelo de protesto e revolta contra o autoritarismo e a ditadura militar, sobretudo restrito aos aspectos objetivos da política – suas instituições, os partidos e a resistência armada –, tópicos em relevo naqueles idos de 2018.

Novamente me vejo tentado a palavrear sobre casos difíceis e eleições assombrosas, que é o que excede no Brasil. Não transformarei, porém, esse texto em confissão lamuriosa ou regozijo de resistência – ameaça que enfrento ao usar a pessoa do “eu”. Basta ao leitor saber que em 2016 existiram estranhas movimentações de Estado e que, dois anos depois, uma monstruosa face da sociedade brasileira chegou à presidência.

Retomemos. Pareceu-me necessário olhar 1968 com outras lentes – ou talvez sem lentes, com a deformidade dos olhos míopes – para ver aquém e além de seu corpo

monumental, de suas formas enrijecidas, e atentar-me às ordinárias bandeiras sombreadas para melhor compreender sua exceção. Naquele evento de 2018, a exceção foi o filme de Bertolucci, *Os Sonhadores* (2003), debatido pela historiadora Meize Lucas. Paradoxalmente, o filme transmite, ao final, uma visão ordinária, conservadora, sobre aquele ano: desenha-o como movimento pequeno-burguês de uma juventude entediada com a vida e encantada com o cinema, sem projeto social e revoltada com o mundo, presa à sua individualidade. O fato é que essa interpretação, assim como a minha, se dá em retrospecto, em um mundo onde muitas das pautas de 1968 foram apropriadas pelas ideias neoliberais – *empoderamento e liberdade feminina* tornaram-se empreendimento capitalista de si; *autonomia* foi convertida em flexibilidade neoliberal e a *diferença* tornou-se “lugar de fala”.

Completamente distinta da visão do cineasta é a de Castoriadis (2018), ator ativo nos idos dos anos 60, e a de Jacques Rancière (2012). Segundo o primeiro, querer falar do fracasso de 1968 é ignorar a potencialidade da experiência de comum desencadeada neste acontecimento. Acredito que ele fale com razão quando diz que toda revolta pode ser capturada, sequestrada, mas que: “Aquele que tem medo da captação já está capturado (*récupéré*). Capturado na sua atitude, pois bloqueado. Capturado na sua mentalidade mais profunda, pois procurando garantias contra a captação [...]”. E assegura: “não há nenhuma garantia contra a captação”, tudo pode ser sequestrado a não ser “nossa própria atividade refletida, crítica, autônoma” (p. 127-128). Para sobreviver à rapina, é preciso não aceitar monumentos, estar sempre em movimento, fora de lugar. É essa clareza que busco com esse texto.

Mas essa atividade crítica, destaca o segundo, não pode se comprazer em denunciar uma realidade em oposição a uma ilusão. Dito de outro modo: o autor destaca que muitas das críticas levantadas contra as pautas de 1968 – tomando-as como manifestações pequeno-burguesas e estéticas – estabelecem um corte entre o social e o estético e, sobretudo, colocam os sujeitos como passivos diante da sociedade do consumo, visando, com isso, preservar categorias essencialistas das ciências sociais, como é o caso, por exemplo, da “classe operária” – entendida como essencialmente revolucionária e separada, portanto, da “dissimulação” estética própria da dita “juventude” aburguesada dos anos 1960. Para Rancière (2012), ao contrário, a atividade crítica não deve se fiar em dissipar as ilusões da sociedade do consumo em prol de uma realidade social obliterada, mas sim produzir “cenas de dissenso” nessa mesma sociedade – deslocamentos do sensível nos quais a estética não é algo a ser combatido, mas disputado.

Ao discutir, no filme, o modo como as representações do cinema atuaram diretamente nas manifestações de 1968, o diretor italiano, juntamente com os filósofos franceses, fizeram-me perceber o imaginário não como “dissimulação” do social, mas como fundamental naquele acontecimento, algo que, ao mesmo tempo, pode mobilizar os sujeitos à percepção ativa como também criar formas vazias, ações ocas, sem conteúdo transformador real e, em muitos casos, (in)ve(r/s)tidas por astúcias que em nada se comprometem com a transformação social e das subjetividades. Tanto um quanto outro não prescindem do imaginário, mas o mobilizam tanto para convencionar quanto para discordar. De modo que não se trata aqui de denunciar a ilusão do imaginário em oposição a um real, mas de pensar as mobilizações do imaginário e da estética. A crítica, para ambos, não passa pela negação do sequestro, mas pela compreensão dos mecanismos sequestradores, por um lado; ela não visa, por outro, a afirmação da impotência diante de um mundo onde “tudo que é sólido se desmancha no ar”, mas a garantia de que estética e política são indissociáveis e não se restringem a uma classe determinada: podem e devem ser acionadas criticamente para o deslocamento sensível.

Este é um rincão que tento atravessar com essa pesquisa: as formas da revolta, as cenas da moda. Não como algo a ser negado, mas a ser pensado e aproximado. Espantei-me quando, em 2021, assisti à peça publicitária do whisky Johnnie Walker, na qual a filósofa e *influencer* Djamila Ribeiro, envolvida com as pautas antirracistas, desfila com um copo de whisky na mão citando frases como “As mulheres negras sempre tiveram voz. Mas a sociedade nos silenciou. Mesmo assim, nós construímos caminhos e seguimos marchando”¹. Que os charutos sejam uma especiaria comumente atribuída aos revolucionários cubanos é algo sabido; desconhecida parece ser essa relação entre whisky e negritude – é sem dúvida um assunto a ser investigado.

Nas imagens, legendadas por palavras de ordem, figuras públicas de mulheres negras engajadas, entre as quais Lélia Gonzales, são citadas e postas como autoridade de santas de altar do consumo – de conceitos, de autores, de objetos. A mensagem ladainha o credo do “empoderamento”, que, nos anos 80, tornava-se ponto de destaque na militância norte-americana. Paulo Freire (2021), em entrevista ao educador norte americano Ira Shor, criticava a confusão que o *empowerment* causava: “A educação para a mudança social foi uma ideia muito popular nos anos 1960. Mas, historicamente, a

¹ Para consultar a publicidade, ver vídeo na página da Johnnie Walker no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=YD69d6WlnKo> (consultado dia 10/11/2022, às 20:50).

noção de empowerment, na sociedade norte-americana, tem sido cooptada pelo individualismo, pelas noções individualistas de progresso” (p. 188). O pedagogo destaca que seu uso do termo se dá no sentido de empoderar uma classe social, não indivíduos.

Assim como o termo mencionado foi sequestrado pelo individualismo e pelo progresso liberal, nos anos 1960, a semântica das movimentações sociais já estava em disputa, incorporando as reivindicações do movimento negro às políticas identitárias convertendo-as em anseios individuais a partir de noções juristas e, como destaca Asad Haider (2016), dos ideais identitários de classe média, de tal modo que a política antirracista daqueles anos foi reduzida – semelhante ao que ainda hoje ocorre – ao “policiamento de nossa linguagem, à questionável satisfação de provocar culpa nos brancos, enquanto as estruturas institucionais de opressão racial e econômica permanecem” (p. 45-46). Isso não significa, por certo, que essas lutas perderam seu potencial; significa sim que há um considerável empenho em esvaziá-las, transformando-as em monumentos, ruínas do que poderiam vir a ser.

No caso do 1968 norte americano, a raça foi um elemento determinante nesse sequestro. No francês, não foi muito diferente, mas nos termos da classe média sobretudo. Cornelius Castoriadis (2018), apesar de não concordar com essa apropriação ilimitada, destaca que, após os embates que marcaram este momento na França, “A ordem foi definitivamente reestabelecida assim que o francês médio pode novamente, no *seu* automóvel, com *sua* família, dirigir-se à *sua* residência secundária ou ao *seu* local de piquenique. Isso lhe permitiu, quatro semanas mais tarde, conferir 60% dos votos ao governo” (p. 232). Em diferentes nacionalidades, há uma conversão do repertório de 1968 ao capitalismo e aos ideais da classe média – aquela consumidora urbana e de relativa intelectualização (?) –, sobretudo por meio de disputa semântica. Peter Pal Pelbart (2009) destaca que o “repertório” de Maio de 1968 foi apropriado pelo capitalismo, que passou a inserir em seus valores a imaginação, a criatividade e a inovação, ou seja, vampirizou aquilo que era a potência de 1968. Mas, no Brasil, é possível falar em sequestro de 1968 ou este está definitivamente marcado pela “resistência” à Ditadura de 1964? Seria essa marca o vestígio do sequestro? Como pensar o 1968 brasileiro em relação às demais experiências do mundo para além de sua dimensão autoritária? Parece-me que no Brasil é a cultura de protesto e as discussões sobre “mulher livre” que

prevalecem². Mas que não as tomemos como algo menos passível de apropriação em relação à raça. Não. Também os debates “contestadores” e sobre o protesto social podem ser esvaziados de sentido e convertidos em pautas identitárias e mesmo produtos de consumo – o que não significa que tais debates estéticos sejam por si só ameaçadores.

O problema que me proponho a desenvolver é compreender as maneiras pelas quais o repertório de 1968 foi mobilizado pela cultura capitalista do consumo no Brasil da Ditadura de 1964. Não é a ditadura aqui um tema central. Ao contrário, busquei deslocá-la de seu papel nuclear e solar – sem, contudo, jogá-la na escuridão, mas dosando sombra e luz – para vê-la melhor na relação com outros astros de 1968, como a cultura do consumo e os ideais liberais de técnica e positividade.

Nesse ponto, as fontes que mobilizo caracterizam-se por sua capacidade de provocar, de sensibilizar. Elas chamam nosso olhar nos arquivos. A escolha das revistas *Veja*, *Manchete* e *Realidade*, inicialmente, foi feita também por essa mobilização dos sentidos e sensações, pelas cores que delas pululam – sobretudo a *Manchete*, que, ao longo da pesquisa, ganhou destaque sobre as demais –, por sua linguagem, retratos e textos que possibilitam pensar as mobilizações dos sentidos e dos desejos das pessoas do passado, suas ansiedades e suas sensibilidades, os conceitos pelos quais davam sentido ao mundo. Elas revelam aspectos culturais do cotidiano daquela sociedade na medida em que expressam e são expressão das transformações sociais vividas tanto pelas revistas quanto pelos leitores naquele momento (Mira, 1997; Casadei, 2013). Articulam-se, cada uma à sua maneira³, com o capitalismo tardio que se consolidava no país do final dos

² Christopher Dunn (2019) destaca que é somente nos anos 1970 no Brasil que começa a haver um interesse por parte de uma “classe média negra” em torno das manifestações culturais negras e africanas. Até então, muitas dessas pessoas associavam tais manifestações à pobreza e buscavam adequar-se aos ideais da classe média branca. Esse fenômeno muda não só com o desgaste da ditadura e de sua “democracia racial”, como também com o desgaste da esquerda tradicional, que considerava tais pautas alienantes.

³ A *Manchete* é remanescente dos anos 1950, à época do governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961), e surge em um primeiro momento de *boom* do consumo no Brasil, período de bastante euforia, do qual foi fotógrafa, narradora, consequência e aliada. De material gráfico excelente, a revista tem um apelo visual inegável. Folhas e folhas de imagens do carnaval, dos artistas, dos políticos, dos acontecimentos, de guerras, etc. Ela narra e constitui, sobretudo por meio das imagens, um conhecimento do Brasil e do mundo para o grande público. Apesar de, a partir de meados dos anos 1960, a revista procurar modernizar-se, ela ainda mantém padrões narrativos anteriores, o que faz com que seja considerada uma revista de “transição” (Casadei, 2013). Comparada à *Veja*, a revista é maior, mais bonita, além de dar mais espaço aos conteúdos que giram em torno não só da política, mas da moda, do cotidiano, da música, algumas crônicas e matérias sobre grandes figuras, matérias estas que revelam aspectos não só políticos, mas sobretudo subjetivos, de temas sensíveis, que despertavam angústias, apreensões, risos, temores. Temas que mobilizam sentimentos. *Manchete* e *Veja* nos ajuda a perceber um itinerário subjetivo dos anos 1960/70, que não se restringem à censura, ao autoritarismo político (revela também o autoritarismo social), à repressão ou à face mais institucional do poder. Se por um lado a *Veja* mantém a pretensão à informação séria e objetiva da política, da econômica e da cultura, a sensação que se tem ao folhear a revista *Manchete* é a de pegar um álbum de fotografias, um almanaque semanal. Não só pelas imagens que contém, mas pela seleção destas. Nesta

anos 1960 – tendo a televisão, a urbanização crescente do Brasil e o fortalecimento de um mercado consumidor de cultura de massa como seus marcos socioculturais.

O material que é possível consultar nessas fontes ativa os principais conceitos de uma época, constrói cenas e conceitos que não se apresentam de modo puro, mas que aparecem em disputa nas narrativas informacionais, sobre atualidades, discussões comportamentais, curiosidades, interpretações políticas, pesquisas de estatísticas e peças publicitárias (estas enquanto principal fonte de renda desses periódicos). Em toda essa tipologia, é possível identificar, em diferentes âmbitos, informações e interpretações sobre música, cinema, arte e cultura. Sobre as movimentações que marcaram 1968.

Tomei, por um lado, dada a importância do “repertório” de palavras para a apropriação que estudo, a ideia metodológica da história dos conceitos desenvolvida pelo historiador alemão Reinhardt Koselleck (2006) como “um método especializado da crítica de fontes que atenta para o emprego de termos relevantes do ponto de vista social e político e que analisa com particular empenho expressões fundamentais de conteúdo social e político” (p. 103-104). Tendo como fontes principais as revistas de grande circulação *Veja*, *Manchete* e *Realidade*⁴, identifiquei nestas a recorrência de conceitos cujos significados estavam em disputa. Esses conceitos vão desde “juventude”, “Poder Jovem”, “velhice”, “coração”, passando por “Che Guevara”, “líder de massa”, “cartaz”, “Jesus Cristo”, “protesto” até um dos conceitos fundamentais nessas revistas: “1968”.

Por outro lado, acompanhando a sensibilidade aos conceitos, vali-me também de uma atenção à ficcionalidade do texto jornalístico – ao engendramento desses sujeitos e termos em uma estrutura narrativa de tom fabular e retórico. Quer dizer: os documentos

revista, os anos 1970, marcados pela memória cinzenta produzida pelos documentários sombrios, aparece em cores, alegrias, com produtos e publicidades para o consumo, dissonante dos tons cortantes e metálicos que emanam do regime autoritário do período (Setemy, 2019). A *Realidade* adota um tom mais geral a fim de abranger um maior público. Sua narrativa gira em torno de temas como “ciência e progresso”, “grandes problemas brasileiros” e “sexo e educação sexual” (este último, a pedra no sapato em relação à ditadura) (Mira, 1997). O declínio de *Realidade* a partir de 1968 não se explica unicamente pela Ditadura, mas também pela mudança de investimento que a Editora Abril operou, transferindo o maior investimento de *Realidade* para *Veja*. Interessante perceber como essas revistas, apesar de abordar os temas ditos polêmicos, não rompiam com os valores tradicionais, mas os atualizavam visando ao público específico da juventude (Setemy, 2019).

⁴ *Veja* e *Manchete* estão disponíveis no acervo hemerográfico da Biblioteca Estadual do Ceará (BECE). Além desse espaço, também o Núcleo de Pesquisa e Documentação (NUDOC) da Universidade Federal do Ceará conta com acervo da revista *Veja*, embora menos completo que na BECE. *Veja* também possui acervo digitalizado em seu site, pago a um preço acessível de 10 reais mensais (atualmente, o acervo digital se encontra em reforma). *Realidade* e *Manchete*, por sua vez, também possuem acervo completo na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, acessível pelo site da Biblioteca. Durante a pandemia de 2019, foi graças a esses sites que a pesquisa pôde continuar, entretanto, conforme a restrições às instituições vão cedendo, retomamos ao contato direto com as fontes, uma vez que sua materialidade foi fundamental ao modo como iniciamos nosso projeto de pesquisa e é crucial para o pleno desenvolvimento dele.

aqui tratados (as revistas) não são entendidos somente como indícios de problemas sociopolíticos daquele momento, mas também como atuantes no “contexto” que representam, narrando e atribuindo sentidos aos acontecimentos (LaCapra, 2013) e, em alguns casos, sentidos morais da história. Sua escrita é agente ativa dos processos históricos, formulando fábulas que agem sobre o modo como se pensa os fatos. É com ela que dialogo em minha própria escrita, é no tecido dela que teço esse texto – é nessa percepção sensível que aciono a minha cena.

As categorias de “1968”, de “juventude”, de “protesto”, entre outras que debato nesta pesquisa, perpassam a problemática em torno da estética, na qual essas revistas são atrizes e palco, atuando nas disputas e ressignificações pelas diferentes bandeiras sociais, especialmente por aquelas que ganharam força após os movimentos de juventude de 1968: a liberdade do corpo, o ato de protestar e o ser jovem. Concatenando um mosaico difícil de ordenar, fragmentado, mas estimulante, busquei estabelecer núcleos em comum, inscrevendo-os em uma superfície disforme, mas com alguns pontos firmes. A narrativa desenvolvida nessa dissertação optou por três capítulos:

No primeiro – *Conceito 68* –, discuto como 1968 é um conceito simultaneamente produzido aos acontecimentos que o marcaram. Distanciamo-nos ao máximo das visões diacrônicas dando destaque ao modo como, no ano mesmo de 1968, produziu-se um conjunto de enunciados – discursivos e visuais – que lhe atribuíram uma estética própria e um conjunto de astros que compuseram sua constelação conceitual. Tal processo não estava restrito aos grupos militantes envolvidos, mas contou com participação ativa das revistas de grande circulação e o papel central que o mercado e a cultura de massa exerceram nesses acontecimentos. Nesse sentido, utilizo-me de matérias críticas as mais variadas – sobre cinema, literatura, teatro, música –, que abordem ou façam referência aos temas do “Poder Jovem”, da “juventude”, dos “protestos”, entre outros tópicos comuns, bem como de peças publicitárias, que, por sua capacidade extraordinária de sucintez, dão destaque preciso a conceitos pertinentes em um momento⁵, posto mobilizarem os vocabulários e imaginários da cena histórica.

⁵ Enquanto um componente de destaque nas revistas analisadas, a publicidade nos é uma fonte quantitativa e qualitativamente expressiva. Por sua linguagem rápida, eventualmente humorada, que pretende persuadir o consumidor, ela precisa ter um bom poder de síntese e uma fraseologia que dê conta das ideias e dos interesses de uma época, mobilizados para um produto. Ela é fundamental na análise dos conceitos pertinentes, que estão, como se diz, “na boca do povo”. Entretanto, a publicidade não se resume a convencer o consumidor ou a vender um produto; o que ela propõe, aponta Baudrillard (2000), é um “cuidado” e um “serviço”, ela faz confundir o objeto com o desejo – sendo que o vendido é este último. Assim, é possível perceber nelas os desejos e as estratégias de conversão destes em consumo, em identidade, em identificação, em um modo ser, estar e pensar o/no mundo. Busco atentar-me à sua mensagem textual, seus signos

O “Poder Jovem” e a “juventude”, por sua vez, são as questões do segundo capítulo – *Tomados pelo tempo: juventude e velhice em 1968* –, no qual problematizo a emergência disso que podemos considerar nosso sujeito, a “juventude”, mas que é também um conceito imbuído de uma compreensão de tempo que produz um entendimento particular sobre o corpo. Divido, assim, esse capítulo em dois momentos: um para a “juventude” e o outro para sua face (nem tão) oculta, a “velhice”. A partir de publicidades, de críticas de cinema, de estranhamentos e problematizações constantes nas revistas, observo como essas mutações do tempo suscitam uma ressignificação da ideia de vida e de morte a partir de fábulas que dão formas aos modos de estar e de encarar o mundo, ambas integrantes dos ideais do bem-estar social – defendidos pela modernização conservadora daquele momento.

Por fim, no último capítulo – *Revoluções do corpo em 1968* –, tomo como objeto de discussão esse espaço em disputa, reivindicado em quase todas as movimentações sociais – o corpo – a partir de três órgãos que remetem às discussões do período: o coração, o cérebro e o útero. Com o primeiro, trabalho os temas da vida e da morte, da saúde e da crença no progresso e na busca pela juventude; com o segundo, discuto a urbanização do Brasil e os problemas psíquicos apontados como próprios dos sujeitos urbanos, bem como a vulgarização dos termos psicanalíticos; por fim, com o útero, problematizo o que se chamou de “mulher livre” no Brasil daquele período. Ambos os temas serão abordados a partir das revistas que compõem o *corpo* de fontes – ainda que não limitados a elas –, a fim de perceber modos mais comuns, ordinários, de circulação desses temas e de seus conceitos.

1968, juventude e corpo. Três elementos que se articulam nas publicidades, nas pesquisas de opinião, no consumo de livros, nas imagens e nas canções. Conceitos que encadeiam perspectivas de tempo e espaço. Por meio deles, identifico transformações subjetivas, micropolíticas, dos anos 1960 no Brasil, anos marcados por políticas autoritárias, mas que não podem se limitar a esse fato: também princípios liberais e autoritários de consumo e modernização povoavam os mais recônditos campos da subjetividade e da objetividade daquele momento.

icônicos, cores e objetos, bem como às suas características denotativas e conotativas, ou seja, o apelo que estabelecem a conhecimentos prévios do leitor, aos seus aspectos culturais (Joly, 2012), que revelam práticas e modos de pensar.

Por fim, um adendo: em tom crítico, escrevi o que me pareceu uma “monumentalização” de 1968. Tolice! Também o texto dessa dissertação compõe esse monumento comemorativo. Mas não o toma como algo parado. Busca, ao contrário, destacar do rosto sério traços plásticos, cosméticos, do material sobre o qual se fez a estrutura monumental, na expectativa de, com isso, suscitar um aprimoramento crítico e uma reflexão que, partindo de 1968, nos ajude a pensar o Brasil no século XXI, esse presente enxerido – e assim é desejado – que insiste em imiscuir-se no texto.

2. CAPÍTULO 1: CONCEITO 1968

*Em caras de presidentes
Em grandes beijos de amor
Em dentes, pernas, bandeiras
Bomba e Brigitte Bardot*

Caetano Veloso, *Alegria, Alegria*, 1968.

Em prefácio à mais recente edição do livro *1968: o ano que não acabou*, Zuenir Ventura (2019)⁶ caracterizou aquele ano como um personagem: “ao se comportar como se fosse um ser animado, suspeita-se que 1968 não tenha sido um ano, mas um personagem – inesquecível e que teima em não sair de cena” (p. 17). Portador de um aparente núcleo substantivo, força magnética que ordena e atrai para si conjuntos morais e modos de protestar, 1968 forma uma constelação tropológica da rebeldia e do protesto. É que esse personagem dá a ver um rosto particular, uma estética própria, uma moral comum e uma memória que, em grande medida, foi ora sacralizada ora rechaçada nos eventos posteriores⁷. Moral e estética atravessadas pelas dinâmicas econômicas e subjetivas do final dos anos 1960. Agente da história, esse ano talvez não seja tempo da oração senão seu sujeito. Jogo de máscaras no qual tempo e sujeito se desfazem e refazem constantemente. Corpo plasmático que se dispersa para se concentrar logo em seguida, fugindo de sua aparente concretude para verter-se em materialidade imaterial. Esse corpo, entretanto, antes de ser um personagem é um conceito informado lá mesmo nos acontecimentos que o marcaram; conceito que não se separa de sua circulação. Discutiremos, neste capítulo, alguns de seus astros e movimentos.

Vocábulo específico de um momento, um conceito busca, por si só, a designação de uma realidade plural enquanto resumo da diversidade que permeia determinada sociedade. É um modo de pensá-la e, também, de representá-la. Os conceitos constituem “tipos ideais” respaldados por teorias; baseiam-se “mais na similitude que na diferença”; privilegiam os traços comuns às disjunções; estabelecem vínculos acima de tudo (Prost,

⁶ Publicado originalmente em 1988, o livro é resultado de anos de estudo jornalístico sobre o assunto, bem como das memórias do autor. No total, teve 48 edições e vendeu mais de 400 mil exemplares. Em 2015, Zuenir Ventura passou a integrar a cadeira de número 32, da Academia Brasileira de Letras. Para mais, consultar: <https://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm%3Fsid%3D1046/biografia> (consultado em 10/09/2022, às 18:19h).

⁷ Em coletânea que comemora os 50 anos de 1968, Daniel Aarão Reis (2018) salienta que, a despeito das críticas ao excesso comemorativo em torno desse acontecimento, a disputa pela memória torna-se em alguns casos mais importantes que os acontecimentos em si. Trata-se de promover, em oposição à “celebração” passiva, um comemorar crítico que pense o acontecimento como problema para o presente, isto é: mais que uma data somente.

2008). Entretanto, eles sempre deixam escapar algo de sua busca totalizante, aquilo que lhes atribui um caráter *polissêmico*, inconveniente à pretensão asséptica da semântica científica. São sujidades que lhe revestem as rugas, pequenas disjunções em seu tecido, rasuras, vincos em sua uniformidade.

Existem dois tipos de conceito: aqueles heurísticos à fonte, comuns a uma época, que podem ser instrumentalizados para sua reconstituição histórica; há também os que não estão presentes nas fontes, mas que são utilizados enquanto ferramentas de análise *ex post* supostamente mais bem acabadas ou que representam a visão de uma época em relação a outra. No geral, a segunda é a forma mais comum, ainda que, em grandes abalos sociais ou guerras, seja possível que os contemporâneos desenvolvam “o sentimento de constituir um período particular, exigindo um nome”. Os processos históricos, porém, “são raramente percebidos no próprio momento e, ainda mais raramente, conceitualizados” (Prost, 2008, p. 118).

Não sendo somente ferramenta de análise disposta para os cientistas no geral, um conceito não se restringe aos textos acadêmicos dos quais nos valem na tentativa de análise tanto do passado quanto de suas estruturas sociais. Como nos lembra Durval Muniz de Albuquerque Jr. (2019), o conceito “não é apenas aquela palavra fora do comum, abstrata, distante da vida cotidiana, que encontramos nos livros, teses e dissertações”; antes, eles “são vividos cotidianamente pelos homens e mulheres, eles nomeiam, significam e dirigem práticas e ações”, eles “instituem realidade, matéria prima, afinal, do trabalho do historiador” (p.72). Eles estabelecem realidades e, também, modos de pensar o tempo histórico, ordenando-o, estabelecendo datas, marcos divisores, hierarquias, linhas, imagens e modelos.

Trataremos, aqui, de um conceito específico, paradoxal: designa um vínculo a partir da disjunção que o caracteriza; transforma a própria disjunção em totalização; inverte aparentemente aquilo que constitui o próprio conceito – sua capacidade de unificar – convertendo a pluralidade e a confusão em característica de sua própria conceituação. O conceito de 1968 quer conceituar aquilo que lhe escapa. Inquietante prisão que traz em si suas linhas de fuga. Acontecimento que designa para si a *imaginação* como ferramenta *política*, isto é, a própria capacidade de imaginar outros mundos, de projetar imagens. *1968* busca incorporar a ilusão e a realidade, a imaginação e o poder, a arte e a vida. Não há nele separação entre estética e política.

Tal conceito é constituído de acordo com o primeiro tipo, ou seja: ainda que tenha sido trabalhado *ex post*, sua conceituação já ocorre no momento mesmo de seu

acontecimento. Ele designa, em si, o passado, o presente e o futuro, simultaneamente, embaralhando as temporalidades. Estranho conceito que abarca o próprio estranhamento.

Além do que, não só 1968 é pensado como um ano portador de forte imaginário como a própria imaginação enquanto conceito é mobilizada nesse momento. Segundo Baczko (1985), a *imaginação* deixa de ser uma característica factual para tornar-se também um símbolo mobilizado na produção da identidade *Maio de 68*. “Pouco importa saber se Maio de 68 foi realmente muito ‘imaginativo’: nas mentalidades, a mitologia que nasce a partir de determinado acontecimento sobrepõe em importância o próprio acontecimento” (Baczko, 1985, p. 296). Não é de se estranhar, portanto, que *Maio de 68* seja lembrado como esse momento de erupção da imaginação, posto que foi aí que a *imaginação* tornou-se valor político e simbólico destacado. A imaginação tornou-se parte do imaginário. Não à toa também, aponta Baczko, tal tema tenha se tornado uma *moda* nas Ciências Humanas do período.

O *imaginário social*⁸, a partir desse momento, torna-se lugar estratégico de disputas políticas, rompendo com a tradição do século XIX, segundo a qual era necessário se desnudar das representações e dos imaginários para chegar ao social, ao real e à verdade dos homens. Entende-se que as ideias e as representações, elas próprias, não dissimulam a história, mas participam dela; mobilizam homens e mulheres em sua ação na sociedade. Assim, a caracterização típica de 1968 mais do que um fato da realidade é uma mobilização simbólica do trabalho de conceitualização e de representação (Chartier, 1991).

Esse trabalho, ademais, não é compreensível somente na relação entre política e imaginação – tendo esta última enquanto símbolo em disputa. Falta aí um terceiro elemento fundamental em seu entendimento, sua fábrica e seu mercado, apenas sinalizado por Baczko em relação à “moda” acadêmica: a cultura do consumo⁹. Essa “moda” acadêmica reflete a maneira pela qual uma “clientela” passa a interferir na produção de

⁸ Por “imaginário social” compreendemos um conjunto de imagens ou “perfis ideais” que certa sociedade, a despeito de sua pluralidade em um tempo e um espaço, tece tanto no seu interior quanto em relação aos seus inimigos. Segundo Baczko (1985), o imaginário social é uma das “forças reguladoras da vida”, lugar de conflitos e disputas.

⁹ Utilizamos “cultura do consumo” enquanto modo particular de vida guiado pelo consumo, ordenador e produtor de valores sociais e modos de pensar, nos quais o desejo em torno da mercadoria torna-se mais explorado que a utilidade do objeto, processo simbólico este que, diferente de outras sociedades, torna-se controlado pelo marketing (Fontelle, 2017). Esse termo abarca também um “sujeito de consumo”, caracterizado pelo “imperativo do *self*”, no qual o “eu” se torna critério de suas próprias ações – critério estético, de moda, de leitura etc (Barbosa, 2004). Trata-se, pois, de uma estrutura social, cultural e subjetiva que, no Brasil, consolida-se a partir dos anos 1970, sob a forte influência das classes médias urbanas, que buscavam se distinguir culturalmente, e sua ideologia do “direito do consumidor” (Sorj, 2006).

um saber e na conceituação de um acontecimento; o modo como se insere entre *o símbolo imaginativo*, enquanto bandeira social, e os *movimentos de juventude* a figura cada vez mais destacada e ativa que é o *consumidor* (Certeau, 1982; Canclini, 1997). É *ao e pelo* consumidor que esse conceito se estrutura, de modo que, antes de seu consumo, são necessárias técnicas de exposição, cujo objetivo é a sedução do consumidor.

No 1968 brasileiro, o repertório contestador é amplamente mobilizado tanto por jornais, quanto por revistas noticiosas, possuidoras de caráter informativo e interpretativo, notícias variadas de curiosidades, do cotidiano, de celebridades etc., que ajudam a compreender as formas de problematizar, de interpretar e de conceituar que determinada sociedade empregou sobre si mesma, ou seja, seus códigos e modelos. Se os jornais se configuram como principal suporte das análises políticas dos acontecimentos, as revistas dão-lhes visibilidade, uma imagética e uma estética próprias ao acontecimento 68 e seu repertório.

Analisar as bandeiras sociais lastreadas em 1968, no Brasil e no mundo, demanda pensar sua conceituação não só em matérias jornalísticas ou reportagens que versem sobre seus aspectos políticos e factuais imediatos. Em textos sintéticos, ligeiros, *full gases*, característicos de peças publicitárias ou de seções cotidianas, é possível perceber aspectos dos imaginários e das percepções de um momento, haja vista mobilizarem todo um universo simbólico, sentimental e de modos de aproximação inesperados que colocam em debate a relação entre representação e fato histórico – articulação esta que ocorre por meio de modos de dar a ver (e, portanto, de fazer crer) constitutivos do conceito, a partir da lógica do consumo.

2.1 – Momento 68: um evento de moda e política.

Em 29 de junho de 1968, a revista *Manchete* anunciava “o show mais caro até hoje no Brasil, um espetáculo inconcebível financeiramente e que por si só já é uma loucura: Momento 68” (*MANCHETE*, 29/06/1968, p. 156). O evento, realizado no dia 21 de junho daquele ano, na sede da revista *Manchete*, “dentro da fase de inauguração do Edifício Bloch, projetado por Oscar Niemeyer” (p. 160), contou com a presença de artistas importantes daquele período, das mais variadas expressões – Caetano veloso, Eliane Pitman, Gilberto Gil, Walmor Chagas, Raul Cortez, Lennie Dale, o Ballet Pataphisque e o Conjunto Brazilian Octopus –, unindo-os em um “espetáculo rico de cores e imagens” e interpretando “os fenômenos que definem e refletem o mundo de hoje:

os hippies, os tropicalistas, a mini e a maxi-saia, o psicodelismo assimilado através de uma quase histeria visual, a cultura pop, a sociedade de consumo” (p. 156).

O espetáculo utilizou-se de várias expressões artísticas, como a música, a pintura e a performance, tendo como ponto nevrálgico a influência da moda: “A linha mestra do show é provar que a moda se acha estreitamente ligada a qualquer movimento artístico ou social” (*MANCHETE*, nº 845, 29/06/1968, p. 169). Partindo dessa centralidade, Millôr Fernandes¹⁰, de modo humorado e irônico, elabora vinte quadros baseados nas tendências evidenciadas naquele momento, introduzindo-os com o seguinte enunciado: “O mundo e seus movimentos”, e continua:

A Volta do Gangster: das sombras dos ‘twenties’, Bonnie and Clyde, dois *gangsters* de terceira classe, ressuscitam, promovidos a criminosos de luxo.

Brazilian Sun: Se não fosse o trabalhar, o suor e a aflição, que estação formidável o verão.

Pop-Art: Você naturalmente é dessas pessoas que gostam de pinturas de paisagens, animais e mulheres nuas. Pois é: você não gosta de pintura. Você gosta é de paisagens, animais e mulheres nuas.

Navy and White: Marinheiros sem camisa encontram nas paredes das ruas vazias o convite brutal: Go Home.

Brazilian Coffe: De como um pastor da Abissínia descobriu o café e o achou intragável, até que um dia se lembrou de adicionar açúcar.

Moda Psicodélica: A sensação do Ácido Lisérgico através do balé.

Tropicália: O herói da Tropicália será Macunaíma, que terá uma estátua na atitude clássica de jogador de palitinhos. Ficará mais famoso que a esfinge, pois nunca ninguém saberá quantos palitinhos tem na mão.

Influência Oriental: Dois dias são particularmente indiferentes para a sabedoria oriental – o de ontem e o de amanhã.

Barbárie: Uma hecatombe destruirá a Terra, mas alguns seres sobreviverão, guardando conhecimentos longínquos da civilização.

A Vamp dos Anos Trinta: Época em que Marion Davis abandonava seu casaco de Mink na calçada para cobrir uma plantinha que tinha frio.

Juventude pra Frente: A juventude brasileira não é só uma nova geração; é também uma nova espécie de geração.

Comics: A desmistificação dos super-heróis, analisando sua formação dúbia e pondo em dúvida sua integridade.

Napoleônica: O militar influenciando a moda, a guerra vestindo o homem.

Hippies: Os *hippies* precisam dos ‘quadrados’ para sustentá-los. Se todos virarem *hippies*, o mundo para.

Inferno Verde: Uma viagem pela misteriosa Amazônia, com suas lendas e cobiças.

‘Sex – Strip’: A moda perde o seu temor na proporção em que o sexo perde a sua má consciência.

Romantismo: No meio do caos 68, o romantismo, contudo, sobrevive subterrâneo.

Bahia- Iá- Iá: Bahia de muito humor, onde paia de baiano e caminhão de areia e onde o cabeça-chata só é chamado de bonito quando chega tarde no emprego.

¹⁰ Millôr Fernandes foi humorista, escritor, dramaturgo, jornalista e desenhista, além de um dos expoentes jornalistas da imprensa alternativa, com expressividade na revista *O Pasquim*, fundada em 1972. Millôr atuou na revista *Veja*, com página própria, além de publicar esporadicamente textos em revistas como a *Manchete*. Para saber mais, ver Millôr Fernandes In: <https://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-resistencia/millor-fernandes/> (consultado em 10/09/2022, às 18:54 horas).

Final: O Momento é 68, e o momento não se aguenta a não ser que renove.
(*MANCHETE*, 29/06/1968, p. 169-170).

Os tópicos da citação não são só elementos comuns ao período. Na matéria, destaca-se a interface que a *moda* faz a partir de sua *exposição* e de seus *quadros*. Os termos produzem, cada qual a seu modo, uma visibilidade que atualiza, evidencia e conceitualiza, estabelecendo linhas de força e formas constituintes que elaboram o conceito de 1968. Portador de uma temporalidade e uma estética própria, esse conceito se distancia da escrita e se aproxima da dimensão pictórica. Ele articula imagens que saem das instâncias da moda e da publicidade, das revistas de variedades no geral e da televisão, que desenham e escrevem 68, para produzir uma apresentação singular e multifacetada, como podemos perceber na leitura que Millôr faz do evento.

Nessa relação entre texto e imagem, observamos que o escrito de Millôr toma o lugar da imagem ausente dos quadros ao mesmo tempo que os anuncia por meio de um título e de uma descrição. Seu texto constrói molduras que tornam o momento *legível* e *visível* a quem lê a revista, mas o faz de um modo específico – pela ironia. Essa maneira de tratar é diferente da explicação; ela joga com marcadores de concordância social, transmite a informação e a atitude avaliadora de modo intencional, tornando perceptível uma agência humana na sociedade. Nesse jogo de (des)dizer algo, estão implicadas uma intencionalidade e uma interpretação, tanto um alvo quanto um receptor que podem ou não ser atingidos por ela. Seu sucesso ou fracasso irá depender de uma convenção social, do lugar onde ela é enunciada (Hutcheon, 2000). Ao tomarmos tal entendimento da ironia, podemos analisar as descrições de Millôr como indícios de convenções e concordâncias sociais, nas quais subentende-se que as imagens retratadas fazem parte de práticas, vocabulários, imaginários e discursos conhecidos se não pela população, ao menos pelos leitores de *Manchete*. Percebe-se também vestígios de incômodos, de lugares sociais e de ideias que parecem estar “fora de lugar”, completamente em choque com a realidade, mas, ainda assim, nela atuantes. Mais que ideias, são temporalidades e espacialidades expostas de modo a evidenciar percepções comuns, tirando-as de lugar.

Os quadros elencados, descritos e titulados por Millôr insinuam essa busca por concatenar passado, presente e futuro em uma ordem não sequencial, mas sim tal qual o instante de um retrato, ordem da simultaneidade. Louis Marin (2001) destaca certa hierarquia existente entre texto e imagem, na qual a primeira parece dominar a segunda. Todavia, aponta o autor a partir de Le Brun, a obra histórica é diferente da obra pictórica. Enquanto a primeira faz “compreender” por meio de um arranjo de palavras *em*

sequência, a segundo tem apenas um *instante* para narrar, isto é, ela precisa concatenar toda a sequência narrativa em um espaço que é a tela. Tanto a pintura quanto a escrita, possuem, ainda que distintas, estratégias de apresentação, não só de um fato, como também de narrativas encadeadas ou não de modo sequencial, o que implica temporalização e ordenação linear dos fatos e do tempo. Núcleo duro da sequência histórica, 1968 apresenta-se como um nó nessa linearidade – ele é mais instante que contexto, ainda que deste não se separe; é mais pintura que escrita.

É preciso saber o modo como o conceito de 1968 ganha visibilidade própria não só pela agitação social do período, mas também através das revistas de grande circulação, pelos imaginários e representações por elas mobilizadas, articuladas com a perspectiva consumista do período, sobretudo pela moda e suas formas de expor, as armadilhas e potencialidades que a ação expositora suscita.

O texto de Millôr Fernandes fala de vinte *quadros* que, embora não tenhamos suas imagens, nos são apresentados e interpretados. Podemos distingui-los em três categorias: 1) os que versam sobre as identidades emitidas a partir de diferentes espacialidades (*Brasilian Coffe*, *Brasilian Sun*, *Bahia-ia-ia*, *Inferno Verde* e *Influência Oriental*); 2) aqueles que abordam os deslocamentos operados nos próprios sujeitos, no modo como se vê e como se sente a si mesmos e o espaço (*Moda Psicodélica*, *Tropicália*, *Comics*, *Hippies* e *Juventude pra Frente*); 3) aqueles que se direcionam à mobilização do passado e das formas de usá-lo (*Barbárie*, *Napoleônica*, *Sex-Strip*, *Navy and White*, *A Volta do Gangster*, *a Vamp dos Anos Trinta* e *Romantismo*).

1) A princípio, destacamos os quadros *Brasilian Coffe* e *Brasilian Sun*, nos quais está em análise a comercialização do Brasil enquanto produto de exportação. Neles, o país aparece em sua imagem exterior associado à visão comercial: no *Brasilian Sun*, ironiza-se a imagem do verão ao associá-la ao trabalho, ao suor e à aflição. Igualmente se dá com *Brasilian Coffe*, no qual o café brasileiro, supostamente símbolo do sabor, da energia e da tropicalidade, comporta em sua essência um gosto amargo que necessita de um outro que o domestique, tornando-o digerível: o açúcar. Mas o adocicado não esconde o amargor que tanto o café quanto o açúcar são ao paladar da história. O elemento nacional se confunde com o olhar do outro, subvertendo-o ou assimilando-o. Para ser consumido o café precisa ser doce do mesmo modo que para o consumo, o produtor, o produto e o consumidor precisam ser dóceis. Amarga docilidade essa do consumo,

passividade ativa, o café e o açúcar insinuam elementos amargos da identidade nacional e da formação histórica do país.

Para autores como Gilberto Freyre, o açúcar comporta-se como elemento da docilidade brasileira. Já outro Gilberto, o Gil, figurava-o de modo distinto. Em seu disco de 1968, especificamente na música “Luta contra a lata ou A falência do café”, ao som de latas a buzinas, Gil convida o público a enlatar a decadente “elite do café”, mas não somente ela: “Enlate o seu café queimado/ Enlate o seu café solúvel/ Enlate o seu café *Society*/ Enlate os restos do barão/ A lata luta com mais forças/ Adeus elite do café”. O café, por um lado, é um símbolo nacional das elites da distinção; As latas, por sua vez, remetem tanto ao elemento estrangeiro e industrial dos importados, como também ao inquietante interno, aquele da “lata d’água na cabeça”, das populações pobres do país, que fazem usos próprios desse elemento estrangeiro. O cantor sugere, assim, outros usos da cultura de massa.

Semelhantes são as menções à Bahia (*Bahia-Iá-Iá*), à Amazônia (*Inferno Verde*) e ao Oriente (*Influência Oriental*). Elas remetem tanto ao olhar do Brasil sobre si mesmo – seus espaços exóticos e obscuros – como seu olhar para fora. Em relação à Bahia e à Amazônia, o que prevalece no texto de Millôr é a visão crítica e irônica, destacando o modo como esses espaços são usados de reservatórios de mão de obra e de matéria prima para o capital ao mesmo tempo que são vendidos como infernos exóticos ou paraísos idílicos. Mas esse outro pode ser também um outro espacialmente distante, como é o caso do Oriente, geografia imaginária que se constitui enquanto o outro da modernidade ao mesmo tempo que é por ela inventado: “Dois dias são particularmente indiferentes na sabedoria oriental – o de ontem e o de amanhã” (p. 169). O enunciado traz a ideia de lugar e de tempo específicos, indissociáveis; põe em questão o progresso e a linearidade a partir de um espaço longínquo – um outro. Tempo liberto do ontem e do amanhã, da sequencialidade à qual está submetida a ordem do tempo moderno. Geografia em movimento, espaço no qual se constrói modos de expor a partir de constelações temporais, não sequenciais e não lineares de espaços sensíveis, romances astrais: o Oriente parece erigir-se como ferramenta crítica ao Ocidente, à sua linearidade divisora.

2) Esses usos *do* e *no* espaço pretendem evidenciar sensibilidades, formas de se relacionar entre os sujeitos e destes consigo mesmos. Nos quadros *Moda Psicodélica*, *Tropicália*, *Comics*, *Hippies* e *Juventude pra Frente*, o que se sobressai é o modo como os sujeitos estabelecem deslocamentos internos: o ácido lisérgico, o psicodelismo e o balé

como coreografia íntima de si para si; o tropicalismo e Macunaíma, duas esfinges devoradoras e desbravadoras dos mistérios da identidade nacional; a desmistificação dos super-heróis sugere uma “formação dúbia” que põe em questão a integridade própria do herói na sociedade do período, eles se humanizam ao mesmo tempo em que a sociedade se torna tecnicista; o mito, que se pressupõe inumano em sua essência, torna-se homem no mesmo compasso em que o mundo se torna inumano; por fim, a relação entre os “quadrados” e os *hippies*, entre a “juventude” e os “reacionários”. Estranha convivência de formas, “quadrados” e não “quadrados”, inquietante diálogo de dependência mútua (que exploraremos melhor no segundo capítulo). O quadro *Juventude pra Frente* chama a atenção para uma “nova espécie de geração” que se refere à dita “geração” ou “juventude” de 1968: a noção de geração já não se restringiria mais a uma sucessão do tempo natural ou a um movimento ideológico ou artístico – vanguardas –, mas aos comportamentos, aos fatores econômicos, sociais e políticos, às experiências culturais e sociais bem como ao sentimento de comum e de estética (Hooper, 2017). O tempo, compreendido desse modo, apresenta-se enquanto experimentação e experiência de comum que se vê por meio de instrumentos sensíveis e partilhados. Máscaras trocadas, rostos invertidos, esses enunciados traçam uma disjunção dos sujeitos, de sua relação consigo e com o que se experimenta.

3) *Tempo*, nosso terceiro ponto, *do e no* momento, mobilizando fragmentos de passado. Podemos pensá-lo a partir dos quadros *Barbárie*, *Napoleônica*, *Sex-Strip* (o qual inclui *Navy and White*, *A Volta do Gangster* e a *Vamp dos Anos Trinta*), *Romantismo* e *Pop-art*. No primeiro, o que garante a sobrevivência do homem à destruição da Terra são os “conhecimentos longínquos da civilização” – à barbárie destruidora opõe-se a civilização ancestral –, ideia esta que se aproxima do último quadro, segundo o qual no núcleo do caos de 1968, sobrevive uma corrente romântica subterrânea. Esse “caos organizado”, cacos expostos e reordenados, é, na verdade, uma destruição construtora que põe em questão o próprio tempo. Nos três quadros entre parênteses, destaca-se a capacidade da moda de tornar presente o passado e o futuro (sobretudo a partir da ideia do “ano 2000”), de expô-lo e de ditá-lo.

Na medida em que realoca as figuras do passado, da identidade nacional e da sociedade do presente, o evento delimita outras maneiras de ver o mundo social e a própria arte, estabelecendo uma temporalidade não sequencial ao mesmo tempo em que o atribui à ação expositora. Segundo Rancière (2010), tais realojamentos tornam política

a arte e exigem modos de tornar visível e sensível formas de viver em comum por meio da “configuração de um espaço específico, a partilha de uma esfera particular de experiência, de objetos colocados como comuns e originários de uma decisão comum, de sujeitos conhecidos como capazes de designar esses objetos e argumentar a respeito deles” (Rancière, 2010, p. 20). Ou seja: a arte é política na medida em que realiza deslocamentos das sensibilidades dominantes. Até que ponto a moda é, de fato, capaz de fazer tais deslocamentos, é uma questão.

Também na cultura antiquária e colecionista do século XVIII, os objetos do passado (tanto naturais, quanto oficiais ou culturais) articulavam a dimensão do *aqui* com a do *além*, isto é, sua exposição configurava-se como um texto a partir do qual era dada a escrita da história, relacionando passado e presente. Diferente dos historiadores realistas – que se *distanciavam* do passado para torná-lo objeto da história por meio da escrita, ordenando-o diacronicamente –, os antiquários, ainda que não possuíssem um método claro, materializavam o passado em objetos para *aproximá-lo* do presente, tornando-o visível e sensível novamente através das imagens (Guimarães, 2007). Trata-se de um “valor do passado” – marcas da consumação do tempo – e não necessariamente um “valor histórico”, que atualiza no presente acontecimentos do passado (Traverso, 2021). Nisso, não só o passado se tornava visível como também o presente; e o representar torna-se um apresentar que afeta. Adiantamos: a moda atualiza o passado (Benjamin, 1987), mas será que o torna crítico?

* * *

O *Momento 68* não elide da materialidade de sua produção a representação. Aliás, esta é o grande centro da disputa. Como dito, o imaginário em si mesmo torna-se uma pauta fundamental e até mesmo uma moda. No quadro *Pop-art*, é discutida essa distinção entre a pintura e o que se é pintado, entre a forma e o conteúdo: “Você naturalmente é dessas pessoas que gostam de pinturas de paisagens, animais e mulheres nuas. Pois é: você não gosta de pintura. Você gosta é de paisagens, animais e mulheres nuas” (MANCHETE, 29/07/1968, p. 169-170). Uma pintura não seria somente uma representação precisa das coisas, mas uma estrutura em si própria apreciável e passível de problematizações, um suporte em si só reivindicável e redefinível.

Os agitamentos artísticos daquele ano operaram um distanciamento da escrita, preterida em relação a outras expressões como a canção, a poesia e a performance, especialmente entre os tropicalistas (Holanda, 2004), de modo que foi por meio das

imagens e da visibilidade que o conceito de 1968 foi constituído. Em verdade, o que se operou na concatenação de 1968 enquanto conceito foi uma outra estratégia de tempo marcada no espaço e na exposição. Se as produções artísticas desse grupo se afastavam da escrita em direção à canção, à poesia e à performance (voz, verso e visual), o passado deixava de ser algo distanciado para tornar-se objeto de uso do presente. O tempo não linear: expresso no próprio corpo, no próprio espaço, no próprio modo de ver. As “reliquias do Brasil”, imagens do passado e da identidade nacional, acionadas de modo a produzir deslocamentos do sensível.

Esse uso do passado, sua exposição e realocação no presente, é, na verdade, uma estratégia própria da moda – o que torna compreensível a linha mestra do *Momento*: a “moda se acha estreitamente ligada a qualquer movimento artístico ou social”. Isto porque a moda mobiliza o desejo através de exposições e atualizações do passado, por meio de uma visibilidade, sem nunca, contudo, quebrar com a linearidade do presente. Trata-se de uma atualização conservadora. A moda captura a tendência como também a cria. Ela é uma ferramenta indispensável à modernidade e à sociedade do consumo por ela alimentada. Esse instrumento, porém, tem muito a nos ensinar e não se restringe a uma “ilusão” estética do consumo. A crítica que assim compreende a moda circunscreve-se ao regozijo culpado da denúncia à “ilusão” da moda como um mal e afirma a impotência diante dos problemas sociais.

Em março de 1969, a reportagem de Raja Gabágliá sobre moda intitula-se “A ciência da moda” e questiona-se: “Que ciência tem a moda? Será ela a própria futilidade? Nada disso: em verdade, o sobe-e-desce das cinturas, decotes e barras de vestido, reflete o ritmo dos tempos e, em contrapartida, determina evoluções e retrocessos” (*MANCHETE*, 22/03/1969, p. 81). O tema é de tal importância que um “famoso sociólogo marxista, Henri Lefevre, não se jugou ferido em sua vaidade quando a revista *L’Express* o convidou a fazer uma análise das coleções para a primavera de 1969”, o sociólogo não só aceito o convite como também “soube extrair valiosos ensinamentos de fatos relevantes, como a ressurreição do couro, a extrema vitalidade das pantalonas e a radiante transparência de algumas blusas. O ciclo da moda é o mais característico da sociedade de consumo”, ciclo industrial, “roda-vida de primavera-verão-outono-inverno: em sua permanente busca de novidades, os criadores, depois de inovar nas formas, partem para os tecidos e cores [...]” (p. 82).

A moda não é tão fútil ou abstrata como se faz parecer. Ao contrário, ela segue ritmos muito concretos da natureza e dos materiais, ela mobiliza em seu ciclo um conjunto

de tempos históricos e naturais. Walter Benjamin (1987) já o havia notado. Segundo ele, a “luta de classes” é uma luta pelas coisas “brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais” (p. 224). Mas essas coisas brutas não são dadas inteiras, e sim em cacos, fragmentadas. Cabe, pois, ao historiador materialista recuperá-los, “fixar uma imagem do passado, como ele se apresenta, no momento de perigo” (p. 225), isto é, tirar a tradição do conservadorismo. Segundo o autor:

A moda tem um faro para o atual, onde quer que ele esteja na roupa do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto da dialética da Revolução, como o concebe Marx (Benjamin, 1987, p. 230).

A moda opera um salto poderoso, uma apropriação do que há de atual no passado, sem, contudo, comprometer a linearidade temporal e a sociedade estabelecida. Jeanne Marie Gangnebin (2013) destaca que para Benjamin o termo “origem” (*ursprung*) designa um “salto (*sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora”, de modo que a “origem quebra a linearidade do tempo” (p. 10). Essa materialidade do passado deve ser usada, afinal, para estabelecer uma “fuga das imagens já prontas” (p. 13), para desfazer visibilidades estabelecidas. Seria necessária talvez uma *aproximação* em detrimento da *apropriação* operada pela moda. Nesse sentido, o aspecto estético não é um perigo para o social, mas uma de suas condições.

Nosso interesse pela moda aqui se dá nessa relação que ela estabelece com 1968, com a apropriação que ela faz desse ano, como ela o mobiliza. O último quadro descrito por Millôr lança dúvidas quanto à capacidade de renovação daquele acontecimento e de sua relação com a moda – “O Momento é 68, e o momento não se aguenta a não ser que renove”. O momento precisa renovar as formas do visível, modos de expor e de atualizar, tanto para conservar quanto para destruir. Há, porém, um estranho paradoxo: ao mesmo tempo que a moda é um instrumento necessário à transformação radical, ela também transforma essa própria transformação em instrumento, uma vez que necessita do novo e da transformação.

A moda mobiliza um conjunto de signos revolucionários, expondo-os em harmoniosas vitrines, cuja finalidade última é a apropriação, falsa proximidade que esses “cofres de vidro” suscitam. Travestida de vida, as vitrines assemelham-se a cativeiros dos signos revoltosos, aprisionam aquilo que expõem, como é o caso do signo revolucionário “Che” Guevara. Vejamos o modo como funciona esse modo expositor.

2.2 – O revolucionário em cartaz.

Completavam-se apenas alguns meses da morte de Ernesto “Che” Guevara em 1967 quando uma série de matérias se debruçava sobre aquele que era o rosto da Revolução Cubana e o símbolo revolucionário da juventude de 1968. Em reportagem da revista *Manchete* sobre o diário de Guevara, escrito durante sua campanha na Bolívia, aborda-se o modo como seus registros chegaram às mãos de Fidel, constando, ainda, ao final da matéria, trechos completos dos escritos e uma sedutora imagem do guerrilheiro que ocupa duas páginas. Nela há explicitamente uma articulação da imagem à sua intimidade – e mesmo à sua sensualidade –, como é possível notar:



Figura 1: “O diário de Che Guevara”, revista Manchete, 27/07/1968

Na chamada, Guevara aparece deitado em uma cama com o dorso desnudo, olhar lateralizado, pernas levemente abertas, segurando uma pequena cuia cujo canudo está posto na boca. Na imagem acima, associa-se o “diário” – algo íntimo e secreto – ao quarto, à cama na qual Guevara repousa. O significado atribuído à imagem da matéria é sobretudo a de seus aspectos intimistas e mesmo eróticos – o canudinho, a posição, o torso desnudo e o olhar. Guevara canaliza e carnaliza o desejo e a curiosidade em torno da intimidade em detrimento de seus ideais e ações revolucionárias, deslocada de seu papel político para a vida privada, e mesmo sexual, que cada vez mais se torna o lugar

onde se depositava a verdade do eu (Foucault, 2018; Sennett, 2021), especialmente no que diz respeito ao corpo, conforme discutiremos nos capítulos que se seguem.

Em outra matéria – na revista *Veja* de dezembro de 1968 –, a proliferação de filmes centrados na biografia de Che Guevara é o tema discutido. Não mais o diário, agora é a biografia e o mito em torno desse personagem que são disputados: “Darryl F. Zanuck, da Twentieth Century Fox, e Fidel Castro, da Twentieth Century Cuba, fazem no momento a mesma coisa: trabalham a favor do mito de Ernesto ‘Che’ Guevara”. Enquanto “Fidel faz tudo para manter o nome de Che no altar dos mártires guerreiros”, a “Fox produz um filme chamado ‘Che!’, que, quando exibido, poderá substituir os milhares de ‘posters’ de Guevara espalhados pelo mundo por fotografias de Omar Sharif”. A empreitada da Fox, porém, não deixa de ser criticada por ambos os lados ideológicos da Guerra Fria: de um lado, denuncia-se a “glorificação do inimigo número um dos Estados Unidos”; do outro, acusa-se a produtora de estar fazendo “uma sórdida mistificação comercial” (*VEJA*, 11/12/1968, p. 56-57).

Sem negar a segunda acusação – a Fox responde à primeira assegurando sua objetividade: “O departamento de publicidade da Fox está insistindo na ‘objetividade’ do filme. O roteiro, diz um funcionário do estúdio, contorna a discussão política da atividade de Guevara para se concentrar no homem, seu idealismo, sua dedicação, sua coragem como lutador, sua inteligência” (*VEJA*, 11/12/1968, p. 56-57). O homem: seus sentimentos e personalidade compõem um roteiro sentimental que esvazia a figura histórica de seu papel revolucionário. O diário e a biografia dão centro ao intimismo de sua imagem.

A matéria vai além, lançando luz a pontos estimulantes na nossa avaliação. Vejamos:

Grande derrotado: O diretor Richard Fleischer está tentando fazer um filme duplo: a história de Che misturada com entrevista de pessoas que o conheceram, usando câmeras portáteis (para as entrevistas) e câmeras pesadas (para as cenas de batalha). “o que eu quero”, diz Fleischer, “é mostrar objetivamente um homem muito complexo”. E como é que Fleischer, um especialista em policiais e filmes de aventura, entende Guevara? “Estamos jogando com um dos grandes fenômenos de nossa época. Ele foi e continua sendo um grande símbolo para a juventude de oss o mundo. Mas não estou certo de que permanecerá daqui a, digamos, cinco anos, porque então todos os resíduos do homem terão desaparecido. Quando se examina o caso com atenção, Guevara parece um grande derrotado”. Ele não esconde suas intenções piedosas: “Ficarei muito feliz se a platéia, no fim do filme, sentir pena de Che. Ele era um idealista que morreu pelas suas idéias e isso para mim chama-se heroísmo. Veja o caso do estrangulador de Boston. Fez coisas monstruosas, mas não era um monstro. No fim, o espectador sente pena dele. E a compaixão é uma das maiores qualidades humanas” (*VEJA*, 11/12/1968, p. 56-57).

O diretor parece querer humanizar o mito; mostra-o enquanto um “homem muito complexo”, dotado de “heroísmo”, valendo-se para tal de sentimento intimismo. Ora, o filme de Fleischer se inscreve na série de filmes, de diferentes nacionalidades, que abordam esse mesmo tema. Mas é a primeira vez que Hollywood se debruça sobre a questão: “o fato de Hollywood ter entrado logo na corrida demonstra, ao mesmo tempo, tanto as contradições internas do capitalismo quanto a sua invencível capacidade de se adaptar a tudo” (VEJA, 11/12/1968, p. 56). “Contradições” se olhadas superficialmente. A matéria é uma fonte valiosa na medida em que elucida pontos pertinentes para compreender a sociedade massificada do capitalismo e o modo como ela elabora cenas estéticas. Debrucemo-nos com calma em algumas dessas peças.

Ela argumenta não se tratar de uma versão “objetiva” da vida de Guevara, nem tão pouco sua condenação ou elogio. Sua perspectiva é mais dissimulada. No que se refere à fala do diretor Richard Fleischer, busca-se, sutilmente, minar o mito Guevara valendo-se de instrumentos por vezes despercebidos. Para derrotar o fantasma de Guevara e do que ele representa, não é necessário se opor a ele, mas convertê-lo em homem sentimental, humanizado. Talvez o cinema tenha aprendido com a psicanálise que não se combate um fantasma criticando-o ou o ignorando, mas reduzindo sua força, incorporando-o, pela fala, a um lugar e elidindo sua capacidade de produzir remorso, ausência.

O provável mesmo é que o cinema hollywoodiano tenha compreendido também que as representações não são separadas da vida e da experiência vivida, antes, são partes constituintes dela, por ela mobilizadas e a ela creditada na medida em que supre uma ausência que lhe é característica (Guimarães, 2002). Ao transformar Guevara em humano, portanto, em presença, tenta eliminar o caráter ameaçador de sua ausência revolucionária – não mais a presença da ausência, mas a presença fetichista que suprime a ausência –; ele o incorpora ao mundo individualista ao qual Guevara se contrapõe. Não se aproxima, mas sim se apropria. Longe de questionar o real, o herói passa a legitimá-lo, a ser mais um signo do estancamento e dos valores individualistas e liberais de consumo e propriedade. Porém, não só: ele se transmuta também em armadilha, na medida em que é convertido em um ponto de identificação para a juventude.

Tanto o diretor do filme de Fox quanto o ator que interpreta Guevara, Oscar Sharif, sabiam o peso que o corpo morto do guerrilheiro tinha em 1968; sabiam que o morto, no mundo burguês, pode se tornar mais nocivo que o vivo: “Assim, Sharif acredita que, antes de perseguir uma ideia, Guevara tentava afirmar-se pessoalmente. ‘Isto é o que acontece frequentemente’, observa. ‘Ele tinha necessidade de perigo, está na sua

personalidade. Sem dúvida nenhuma, tinha no fundo o desejo de morrer pelo ideal. Esta é também, para um homem, uma maneira de se realizar’[...]”. A morte de Guevara passa a ser um desejo pessoal e não um assassinato, uma violência. E concluiu: “Na verdade, ele está fazendo mais depois de morto do que vivo. Sentimos isso na maneira como sua morte fez falar dele” (*MANCHETE*, 30/11/1968, p. 242). O morto torna-se a lei dos vivos, criticá-lo é, paradoxalmente, fortalecê-lo na medida em que alimenta sua ausência tornando-a percebida. O trabalho de Richard Fleischer não busca criticar Che Guevara, reprimi-lo, mas antes o tornar presente, suprime sua ausência (substituir a figura de Guevara pela de Sharif) para, então, convertê-lo aos ideais de consumo e ao individualismo do mundo capitalista. Por meio dessa estratégia, Fleischer converte Guevara (Sharif) em cartaz.

A conversão do herói Guevara em personagem derrotista, conformista, demasiado humana e melancólica dialoga com o declínio dos heróis viris no cinema hollywoodiano de finais dos anos 1960, resultando em heróis cujo inimigo não é mais externo a ele, mas intrínseco à sua personalidade: os heróis passam a ser homens fracassados, derrotados, depressivos, doentes, melancólicos, fechados sobre si mesmos, cuja luta circunscreve-se a tais pontos. Essa representação deve ser compreendida como reveladora de imaginários sociais, comportamentos e medos vigentes no período (Baecque, 2013, p. 520), não dissociada de mudanças políticas, econômicas e subjetivas. Esses heróis “humanos” deslocam novamente as preocupações e os problemas sociais para o campo da *personalidade* dos sujeitos. Enfatiza-se sua complexidade em detrimento de sua ação. Os heróis não buscam mais a vitória, mas enveredam pela labiríntica pergunta do “quem sou eu?” em um desvendar infinito e infrutífero. O “quem sou eu?” se sobrepõe neste caso ao “O que fazer?”, a complexidade subjetiva opõe-se à concretude da ação. A identidade do eu se torna um fim e não um meio.

Diante de tais questões, novamente é em Walter Benjamin que encontramos possibilidades de discussão quanto ao apego sentimental e intimista às emoções no mundo burguês, que, já nos anos 1930, caracterizava uma camada social particular nos estratos médios europeus: “É a camada dos agentes sem filtro, que prosperam a partir de um começo insignificante” e que “trabalham apenas para si mesmos, e mesmo assim numa perspectiva a curto prazo” (Benjamin, 1987, p. 73). Um dos principais traços dessa “nova camada” – e daqueles que a cercam, mesmo literatos de “esquerda” – é a capacidade de converter a “luta política de vontade de decisão em objeto de prazer, de meio de produção em bem de consumo”. Essa camada social possui a capacidade ímpar de converter a luta

política em fruição pequeno-burguesa de “intimidade excessiva”; ela torna as pessoas melancólicas – mas não no sentido revolucionário do termo, antes em uma “melancolia que deriva da rotina”. E a rotina é, para Benjamin, “sacrificar suas idiossincrasias e abrir mão da capacidade de sentir nojo”. Em oposição ao nojo que desperta a vontade de transformação, a melancolia do sentimentalismo piedoso e fatalista toma o lugar, conserva a rotina; converte o asco em “humanismo”:

Não admira que sua função seja a de reconciliar esse tipo consigo mesmo, produzindo a identidade entre vida profissional e vida privada que essas pessoas chamam de *humanidade*, mas que é de fato bestial, porque, nas condições atuais, a verdadeira humanidade só pode constituir na tensão entre os dois polos (Benjamin, 1987, p. 73-77).

Se nos voltarmos para a matéria sobre a filmografia biográfica de Che Guevara, por exemplo, a fala de Fleischer elucida justamente essa construção de um homem cujas emoções ganham mais importância que sua ação política. Na abordagem de Hollywood, Che torna-se um revolucionário e herói melancólico no sentido burguês. Outros sentidos possíveis para a melancolia é a que destaca Enzo Traverso (2021), ao considerar a “melancolia de esquerda” como um “luto impossível”, que toma as experiências comunistas “tanto uma experiência acabada quanto uma perda insubstituível”, mas que pode servir tanto a um modo de paralização passiva quanto a uma “obstinada recusa de qualquer compromisso com o sistema dominante” (p. 94).

O que nos parece, ademais, é uma mercantilização dos signos de protesto, um *consumo da revolta*, empacotada, embalada e exposta. A revolta convertida em fruição individualista é tema importante do ponto de vista benjaminiano, posto ser uma de suas questões frequentes esse homem fragmentado socialmente, elidido de uma experiência comum, centrado sobre si mesmo (Benjamin, 1987). Para Berman (2007), nenhuma ideia na modernidade está imune ao mercado de ideias; todavia, sua assimilação só ocorre na eliminação das contradições e das tensões, isto é, convertendo inimidade em intimidade. Nos anos 1960 esses signos de “intimidade” passam a ser escrutinados pela grande imprensa, tornam-se objetos de interesse não só de órgãos repressores como também de veículos de comunicação que não reprimem apenas, mas que também fazem falar sobre.

2.3 – Líder de massa

Na matéria sobre o porquê da “rebelião” estudantil, organizada pela revista *Manchete* com o Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE), é notável a centralidade que a figura do *líder* recebe. Debruçada sobre as camadas médias

universitárias do Rio de Janeiro, é representativa menos pela quantidade e pelo perfil dos entrevistados do que pelo modo como problematiza a juventude – como a interroga. “É um fato notório entre os estudantes brasileiros a pouca aceitação que têm em seu meio os líderes políticos do país. Os jovens sempre tiveram intensa participação na vida política, mas recusam qualquer liderança que não a dos próprios dirigentes estudantis”. O líder precisa integrar a juventude por meio de sua personalidade. De acordo com o resultado da pesquisa, as características “necessárias para o reconhecimento de um líder” são a inteligência (27%), a honestidade (28%), o humanismo (27%), a coragem (21%), o magnetismo pessoal (17%), o realismo (15%), o prestígio (9%), a força (6%), a tradição (3%) (MANCHETE, 24/04/1968, p. 38).

As características elencadas pela pesquisa podem ser divididas em duas: (a) aquelas com maior expressividade: inteligência, honestidade, humanismo, coragem e magnetismo pessoal; (b) aquelas que, ainda presentes, não são determinantes: realismo, prestígio, força, tradição. O que essa distinção nos revela é que as características diretamente ligadas à personalidade pessoal se sobressaem em relação a outros componentes que talvez demonstrem características do líder relevantes em outros momentos políticos.

A presença da juventude na política não é nova¹¹, mas a matéria elucidava um fator singular e, até mesmo, paradoxal: o líder necessita expressar em seu rosto particular o rosto coletivo da juventude, seus anseios políticos, seus sentimentos, seus valores, sua *estética*... Enfim, sua visibilidade. A personalidade do líder torna-se um fator indissociável de sua posição pública e política. Ainda que a centralidade do líder seja um tema problematizado por aquela juventude, é improvável um líder cujo *ver-se* não se torne premente numa identificação pessoal. Ao mesmo tempo que a juventude de 1968 criticava a centralidade da figura do líder – tomando-a como arriscada ao coletivo –, sua figura “humana” – entenda-se “íntima” – entra em tensão com o “nós” coletivo. O líder torna-se ao mesmo tempo um *Eu* que comporta em si um *Nós*, duas pessoas tencionadas, o singular e o plural da figura do líder. Busca-se transgredir o corte que os separa, isto é, o indivíduo do social.

¹¹ Afonsina Maria Augusto Moreira (2006) destaca que, durante os anos 1930 e 1940, no caso do Ceará é o Centro Estudantil Cearense, são criadas agremiações “estudantais” institucionais, que buscavam catalisar e agrupar os estudantes e suas reivindicações. Entretanto, seu caráter era fortemente marcado pela tentativa de disciplinar a juventude a partir dos valores da pátria e do trabalho. Perfil oposto ao da juventude crítica dos anos 1960, que buscava se contrapor à disciplina institucional.

Tal figura do “líder” não escapa sequer aos instrumentos de cozinha, a eles também sua personalidade se impõe e, assim como aquela, também as máquinas domésticas terão que lidar com as massas, também seus produtos participam do protesto. É o que nos aponta a publicidade da batedeira portátil Walita:

A nova líder das massas. Nova batedeira portátil Walita

Descanse. Deixe que a batedeira portátil Walita domine as massas por você. Ela é valente. Quando enfrenta massas mais pesadas, seu motor tem uma sobra de potência. Ela é inteligente. Sabe que é preciso tratar cada massa com uma velocidade diferente: por isso a batedeira portátil Walita tem três, à escolha. E ainda uma porção de acessórios que simplificam as coisas. Batedeiras normais só para massas pesadas. Repassador, espátula, e um suporte de segurar a tigela. E três outros acessórios que você desliza quando não necessita deles: não é preciso guardar a batedeira portátil Walita, ela é tão bonita que até enfeita sua cozinha.

Walita
contribui para a emancipação da mulher.

Walita S.A. - Estrada Industrial - Caixa Postal 50.000 - São Paulo - Polícia de Defesa do Consumidor - Polícia de Defesa Industrial - São Paulo

Figura 2: Publicidade Nova batedeira Walita.

Na descrição, uma dica: “Descanse. Deixe que a batedeira portátil Walita domine as massas por você”. Na imagem, a batedeira é segurada por uma mão feminina, referenciada pelas unhas longas e esmaltadas. Líder de massa, nesse caso, é feminino: “Ela é valente. Quando enfrenta massas mais pesadas, seu motor tem uma sobra de potência. Ela é inteligente. Sabe que é preciso tratar cada massa com uma velocidade diferente: por isso a batedeira portátil Walita tem três, à escolha”. Além de tudo isso, “outra vantagem” é que, mesmo quando não está sendo útil, a batedeira Walita “é tão bonita que até enfeita sua cozinha” (*MANCHETE*, 08/11/1969, p. 77). Valência para

dominar as massas, inteligência para saber sua velocidade e beleza para enfeitar os espaços. Tais características são elencadas como pertinentes no perfil de um(a) líder, seja em que esfera for. A publicidade mobiliza as características do que seria um líder naquele determinado momento. Ela é reveladora da busca e da fabricação que essas matérias empreendiam por tipos ideais, por identidades com características bem delimitadas.

No Brasil, o rosto que figurou nas manifestações da “juventude”, sobretudo a partir das revistas, foi o de Vladimir Palmeira. Sua personalidade informal, sua vestimenta desleixada, seu sotaque nordestino, enfim: seu desprezo pelas convenções e seu apelo às características corporais transformaram-no em algo mais que um líder; converteram-no em uma personalidade, um símbolo de juventude – à semelhança de Daniel Cohn-Bendit, na França –, bem como em um lucrativo produto vendido pelos jornais e revistas do período, plataformas fundamentais na divulgação das ideias e manifestações do movimento estudantil¹².

A inquietação em torno da figura do líder é o tom dado à entrevista de Vladimir Palmeira para o repórter da revista *Realidade* Marcos de Castro, “Eis o que pensa um novo líder de esquerda” é seu título. Trata-se de “um documento de nosso tempo, mostrando quem é este jovem capaz de organizar grandes manifestações, mas que confessa não poder derrubar governos” (*REALIDADE*, 1968, p. 63). Entretanto, é pertinente observar o modo como, por um lado, a revista coloca as questões pessoais e, por outro, como Vladimir se esquivava delas: “Nas entrevistas coletivas, Vladimir não tem grandes problemas [...]. Mas, se conversa com algum repórter isoladamente, toma sempre uma série de cuidados. Perguntas de caráter pessoal vai avisando logo que não responde”:

– Meu negócio é política, rapaz. Se você veio aqui me procurar é porque eu tenho um certo tipo de atuação política. Não interessa então o homem Vladimir, a família do Vladimir, a mulher do Vladimir, a roupa que ele veste ou a comida que ele come, nem se ele é um moço triste ou um moço alegre. Interessa é a sua atuação política, como líder estudantil, e sobre isso eu falo (*REALIDADE*, nº 29, 1968, p. 63).

Vladimir vai logo avisando. Sua precaução sugere um comportamento comum da grande mídia; uma busca por particularizar, por identificar; uma procura pelo *eu*. Por seu caráter eminentemente liberal, a grande mídia (aqui presente pelas revistas *Veja*, *Manchete* e *Realidade*) expressava esse valor pelo indivíduo, de modo que, à medida em

¹² A grande imprensa mobilizou os principais símbolos, ideias e imagens que constituíram o imaginário do movimento estudantil, de modo que “A grande imprensa, chamada de imprensa burguesa pelos líderes estudantis, também foi agente não só da divulgação como também da construção de imagens vinculadas ao movimento estudantil” (Hagemeyer, 2016; 34-5).

que a figura do jornalista sumia do texto¹³, um apelo ao *eu*¹⁴, às emoções e à intimidade dos sujeitos emergia. Em contraposição, Vladimir não fala de *nós*, formal e plural, mas d’*A gente*, coloquial e singular – ao mesmo tempo em que expressa uma coletividade:

Na verdade, Vladimir praticamente não faz discurso, nunca, no sentido clássico. Seu tom é quase coloquial, sem que deixe com isso o contundente [...]. As frases são sempre ligadas por uma seqüência lógica em que uma coisa sempre explica a outra [...]. Depois do “pessoal” [demandado geralmente no início de sua fala em assembléias], o discurso passa a ser na base do “a gente” [...].

Mas é através do “a gente precisa fazer isso, a gente precisa fazer aquilo”, que Vladimir se livra da primeira pessoa do plural, que em muitos casos fica insuportavelmente empolada [...] (*REALIDADE*, 1968, p. 68).

Na coletânea *Rebeldes e Contestadores* (2008), que comemora os quarenta anos de 1968, Vladimir Palmeira retoma alguns pontos importantes sobre este ano. Ele aponta, a partir de uma observação de Franklin Martins, “que para se avaliar o impacto daquela época, o peso da imprensa etc., bastava ver que as crianças pararam de brincar de caubói e bandido, brincavam de estudante e polícia [...] Isso nos dá uma dimensão do impacto geral que teve o movimento estudantil” (Palmeira *In*: Garcia, 2008, p. 117). Nota-se a participação da mídia na fabricação do acontecimento, na constituição de seu imaginário. Em seu texto, Vladimir retoma a questão dos discursos e seus diferenciais em 1968, essa transformação da linguagem do movimento estudantil:

Os antigos líderes pré-64 tinham um estilo muito tradicional. O sujeito ia e fazia uma aventura literária, começava em Camões até acabar em Vinícius de Moraes, era uma desgraça. Fomos vendo que era preciso mudar a linguagem. Eles usavam uma linguagem empolada e nós começamos a modernizar a linguagem, falar como se fala no botequim e isso implicava falar simples, falar pouco mas traduzir uma nova forma de comportamento. Foi toda uma forma de comportamento que os estudantes foram renovando, inclusive nessa questão de como falar, como se vestir, se comunicar, que foi extremamente importante e diferente no que diz respeito ao ME (Palmeira *In*: Garcia, 2008, p. 126).

Nem sempre se conversa pouco em um botequim. Mas o botequim aqui remete à dimensão da cotidianidade e, assim, à maior aproximação com a dimensão pessoal.

¹³ A revista *Realidade* mantém forte a presença do jornalista, de sua fala e de sua narrativa (seu declínio será compreendido por muitos como o fim de uma era, a dos grandes jornalistas); quanto à *Manchete*, eventualmente é possível perceber a figura do jornalista, uma vez que a revista possui um caráter “transicional”, porém, essa presença cada vez mais se torna difusa. Entretanto, é com a revista *Veja* que o padrão jornalístico moderno encontra seu modelo a partir da revista *Time*, marcado pela presença jornalística implícita, pela divisão social do discurso, pela linguagem direta, clara e concisa, para um leitor que não mais pode dedicar muito tempo à leitura (Mira, 1997; Casadei, 2013).

¹⁴ Embora tenham colaborado com a ditadura, essas revistas expressam concepções liberais que nem sempre dialogam com a postura conservadora dos defensores do regime militar. É comum entre essas revistas a abordagem aos temas polêmicos (pílula, sexo, nus, esquerda etc.). Contudo, o tratamento dado a esses temas não rompe com o tradicional, mas o adapta aos valores capitalistas modernos (Setemy, 2019), dentre os quais está a valorização do indivíduo.

Entretanto, o que nos chama a atenção é o que o autor denomina de “modernização da linguagem”, ou seja, o “falar simples, falar pouco”. Esse processo “modernizador” remete tanto aos discursos midiáticos quanto às falas do líder estudantil, nos quais as palavras não se bastam, elas precisam do corpo, da imagem, da performance, dos sentimentos que uma revolta carece, como também da própria mídia, principal difusora dos acontecimentos de 1968. O tempo da mídia imiscui-se no tempo da política. Ambos, agora, baseados no instante (sobretudo de perigo).

Assim, ao mesmo tempo em que a mídia apela para um tipo de personalidade, o movimento de juventude também se vale dessa linguagem personalista. Essa disputa de pessoas, entre o eu e o nós, é um combate por diferentes modos de compreender os sujeitos e a sociedade. O fato é que a “balança *eu/nós*” no mundo contemporâneo sofre mutações na medida em que a “modificação de estrutura de personalidade” é alterada na sociedade. Segundo Norbert Elias (1994), essas transformações passam muitas vezes despercebidas em razão de problemas de ordem político-econômicos, reveladores da relação dos sujeitos com o Estado. É o caso da identidade *nós*, que, historicamente, em sociedades menos “desenvolvidas”, atrela-se sobretudo à família e é a que prevalece em relação ao Estado. No caso do Brasil, o final dos anos 1960 marcou uma transição na instituição burguesa da família.

Essa instituição em trânsito possuía até então três pilares: a valorização da religião, da família e da propriedade e trabalho. Entretanto, com o processo modernizador e a urbanização, esses pilares precisaram conviver com novas estruturas, no caso, a religião foi tencionada com a “ideologia do bem-estar”; a família e seus laços emotivos chocou-se com o discurso técnico; e, por fim, a propriedade e o trabalho encontraram-se com a compulsão do consumo. Estes tópicos, segundo Jurandir Freire Costa (1986) formularam valores urbanos e hábitos psíquicos novos, marcados pelo individualismo centrado no corpo e não só no núcleo familiar, pontos determinantes da “Geração AI-5”.

Esses trânsitos podem ser notados na grande imprensa, integrante desse processo, que mostra a inexistência da política sem corporificação, sem encarnação, isto é, sem um dispositivo de expressão dos afetos. O que se dá no discurso midiático é a canalização desse dispositivo para um reconhecimento em relação a uma identidade pessoal, uma persona pré-política que espolia esses sujeitos de sua condição eminentemente incômoda e inquietante (Safatle, 2019). A fala de Palmeira é uma tentativa de fuga das armadilhas impostas pela própria imprensa:

– Por exemplo: um dia veio um bobalhão aqui e entre uma série de outras tolices me perguntou se eu era marxista. Ora, em primeiro lugar, ninguém tem nada com isso, se eu sou ou não. Em segundo lugar nós somos ainda muito moços e nenhum de nós pode dizer ainda se é marxista ou não, se é isto ou aquilo, ou não. Agora é que nós estamos começando a estudar as coisas, agora por exemplo é que eu estou começando a ler uma porção de coisas que é preciso ler, inclusive Marx. Não posso ainda, portanto, honestamente, dizer se sou marxista ou não. Mas para lutar não é preciso também ter lido Marcuse. Agora só se fala em Marcuse. Ainda não li nada de Marcuse e seria desonesto se dissesse que o conheço e que sua filosofia deve guiar nossas lutas. Mas garanto que 90% das pessoas que andam falando em Marcuse por aí não o leram, tanto quanto eu. Eu apenas não falo, então, em Marcuse (*REALIDADE*, 08/1968, p. 64).

Buscava-se fugir, inclusive, das terminações clássicas da esquerda – “marxista”, para essa juventude, poderia representar uma cilada. Às tentativas de definição da grande mídia liberal, é preciso manter-se indefinido, não identificado, manter-se “moço”, jovem demais para se enquadrar, à esquerda e à direita. A juventude buscava não se enquadrar nas referências políticas tradicionais, posto que as viam como vazias, como estruturas gerais sem base concreta e específica. Os acontecimentos daquele período jogam tanto com as classificações abstratas quanto com a aparente materialidade dos nomes próprios.

Por outro lado, instituições pedagógicas como a escola e a imprensa inserem essa linguagem em um conjunto de cartazes e signos de identificação afim de pedagogizar – e fabular – a juventude contestadora. Em maio de 1968, *Manchete* apresenta reportagem sobre uma escola pública do Guanabara, o Colégio Estadual André Maurois, chamada, já no título do texto, de “A Escola da Liberdade”. A diferença da escola ocorre em vista do modo como lida com os protestos dos alunos: longe de reprimir, a escola estabelece uma reflexão acerca da legitimidade ou não dos atos dos alunos. É o que nos revela a fala de um “cabeludo de 17 anos, de ar sério”:

— Quando houve a morte do Édson, lá no Calabouço, eu e minha turma enchemos o muro do colégio de cartazes. Você sabe, na base do “Abaixo a ditadura”, etc. A minha turma é pequena, mas ativa. Nós somos de esquerda. Não da festiva, mas da esquerda mesmo, democrática, veja bem. Quando a diretora chegou e viu aquilo, nós pensamos: “É hoje que ela vai perder a esportiva”. Ela olhou os cartazes e depois nos chamou. Fomos de pé atrás, prontos para o debate e a resistência. Ela então nos disse que nós tínhamos liberdade de pensar o que quiséssemos, mas não tínhamos o direito de falar em nome de todos os colegas, pois éramos minoria. Infelizmente, cá entre nós, isso é verdade. E ela, sem se alterar, disse que ia almoçar e que nesse tempo nós pensássemos se realmente tínhamos o direito de comprometer o colégio inteiro, e ela também, com aqueles cartazes. Não pedia, nem exigia, que nós os retirássemos. A responsabilidade era nossa. E saiu do colégio. Nós então debatemos o caso. Quando ela voltou, não havia nenhum cartaz. Nós mesmos tínhamos tirado. Não era justo que elas e os colegas entrassem numa fria. Se todo mundo agisse assim conosco não haveria broncas (*MANCHETE*, 11/05/1968, p. 44).

Nitidamente fabulada, a precária complexificação do personagem cabeludo convida a uma moral: não se combate a insubordinação reprimindo, mas dialogando. “Pela primeira vez na história, os filhos estão mais adiantados que os pais. Sabem coisas e se interessam por assuntos que os pais simplesmente ignoram. E isso é a raiz de um dos maiores e mais graves problemas da nossa época – a dificuldade do diálogo entre os adultos e os jovens” (p. 44), é o que destaca a diretora da escola: D. Henriette Amado. Ainda segundo ela, no Colégio, “os adolescentes aprendem que ser livres é assumir responsabilidades. E também a fazer opções conscientes”. Em seu gabinete de diretora, não há portas. “Dentro dele, há painéis com James Dean, os Beatles, os Monkees, Carlitos, quadros de Pancetti e de Gauguin. Faz questão de ser vista pelos alunos, antes de mais nada, como uma amiga em quem pode confiar. Cumprimenta-os com ‘oi’ bem informal, ouve seus problemas, aconselha-os e orienta-os” (*MANCHETE*, 11/05/1968, p. 44). A diretora entra no campo do outro para dialogar com ele – e desarmá-lo. A estratégia é primorosa e não muito distante da educação dialógica que hoje defendemos. Mas atentemo-nos ao tom moralista da fábula contada inicialmente. O tom caricato do jovem de 17 anos infantiliza qualquer que seja suas reivindicações – o minoriza. Não se trata, pois, de um aprendizado mútuo entre a diretora e o aluno, mas de uma amizade dissimulada e pacificadora, de uma autonomia burguesa.

Além do que, para tal, a diretora mobiliza, em sua postura de “amiga” da juventude, um conjunto de símbolos jovens como James Dean e os Beatles. Na entrevista de Palmeira anteriormente citada, destaca-se outra figura importante para a juventude: Herbert Marcuse. “Agora só se fala em Marcuse” denuncia precisamente um incômodo do líder estudantil em relação à presença exacerbada de Marcuse na boca dos estudantes e, talvez mais interessante, da grande mídia que, tal qual a diretora, o exhibe exacerbadamente. É o que aponta a reportagem da revista *Manchete* do período, na qual se entrevista Marcuse, aborda sua transformação em celebridade: “Herbert Marcuse é um dos raros homens aos quais os estudantes revoltosos de todos os países reconhecem o direito de falar, sem que ele tenha feito um gesto para ir ao seu encontro”. Marcuse figurava como um dos ideólogos da juventude contestadora, mas “se diverte e zomba da súbita celebridade que o atinge aos 70 anos. Ao mesmo tempo, começa talvez a ser prisioneiro dela”; de professor, Marcuse transformou-se em personalidade. Questionado, ele mostra desconforto em relação a essa transformação:

– A resposta é muito simples. Eu me sinto solidário com o movimento dos estudantes encolerizados, mas de modo algum sou o seu porta-voz. É a imprensa e a publicidade que me deram os títulos e que fizeram de mim uma

mercadoria de grande aceitação. Oponho-me, em particular, a alinharem meu nome e minha fotografia ao de Che Guevara, Debray, Dutschke, etc. Essas pessoas arriscaram de fato, e arriscam sempre suas vidas no combate por uma sociedade mais humana. Quanto a mim, não participo desse combate senão por minhas palavras e minhas ideias. É uma diferença fundamental (*MANCHETE*, 02/11/1968, p. 32).

Observa-se o incômodo de Marcuse em relação a sua conversão em “mercadoria”. A todo custo, a imprensa mobiliza sua imagem, tenta convertê-la em produto de consumo. Assim como os heróis, também os autores sofrem o processo de individualização, no qual o indivíduo vem antes da escrita. É uma projeção que busca coerência interna do autor e que pode convertê-lo em produto de massa. Marcuse parece ser um autor dos movimentos sociais, um tópico comum dessa discursividade, o que faz da grande imprensa e do consumo fatores indissociáveis da produção e da circulação de uma autoria.

Em janeiro de 1969, a revista *Manchete* lança matéria acerca do livro no Brasil – *O Supermercado do Livro* – na qual fica latente essa relação entre autor e mercadoria:

No supermercado a dona de casa põe no carrinho, ao lado da lata de sardinhas, de saco de tomates, do uísque Ibrahin e de outros gêneros perecíveis, a imperecível *A Tempestade*, de Shakespeare, em livro-de-bólso. O cidadão das grandes cidades percorre, antes de dormir, as livrarias que fica abertas à noite. E nos seus sonhos aparecem migalhas de Marx, Marcuse, Freud, Che Guevara, Mao Tsé-Tung, De Gaulle, Kennedy, as bochechas vitoriosas de Richard Nixon, as convulsões do Poder Jovem, sequências kubrickianas da conquista do espaço, guerrilha, sexo, explosão demográfica, Picasso, pop-art [...]. (*MANCHETE*, 04/01/1969, p. 108).

Migalhas autorais, rostos que povoam sonhos, os autores não só são sujeitos de reflexão, mas imagens, personalidades presentes nas subjetividades, textos que constituem 1968. Porém, dirige-se também a um novo tipo de leitor: o “homem do nosso tempo”, que “é um autodidata que, no trabalho, no ônibus, na praia e na cama, devora infatigavelmente letras e livros. Especialista em todos os assuntos, procura estar por dentro de tudo” (p. 108). Tudo é muito novo naquele ano: os homens, as mulheres, os modos de ler, de ver, de protestar, de liderar. Mas, sobretudo, é nova a relação daquela juventude leitora com a escrita: ao mesmo tempo que dela se distanciava, nunca se leu tanto. Não é tanto a relação direta com a escrita que se transmuta, mas a relação do leitor com o suporte da escrita: a folha em branco perde aos poucos sua primazia, os textos diminuem, aumentam, mudam de suporte e, portanto, de circulação¹⁵.

¹⁵ O processo de modernização da imprensa no Brasil, consolidado no final dos anos 60 e início dos anos 1970, não significava somente o surgimento de novas revistas e novas formas de narração jornalística, mas também um perfil de leitor singular, marcado por novas experiências cotidianas, com leituras mais especificadas em temáticas e amplo uso das imagens em razão da progressiva popularização da televisão (Mira, 1997).

Segundo Zuenir Ventura (2018), o “boom editorial” daquele período “indica um tipo de demanda que passava por algumas inevitáveis futilidades, mas se detinha de maneira especial em livros de densas ideias e em refinadas obras de ficção”, como é o caso de “Marx, Mao, Guevara, Debray, Luckács, James Joyce, Hermann Hess, Norman Mailer e, claro, Marcuse” (p. 64). Segundo o texto da *Manchete* de início de 1969, “o Brasil produziu, este ano, só no eixo Rio-São Paulo, 60 milhões de livros, dos quais 30 milhões são obras didáticas para os três níveis” (*MANCHETE*, 04/01/1969, p. 108). O “homem de nosso tempo” é sobretudo um homem didático, dos dicionários e das definições, não permite ambiguidade. Não só a quantidade e o formato do livro se modificam – o livro de bolso pressupõe uma apropriação ainda mais individualista, quase protética – modifica-se também o leitor e o modo como se lê. Podemos pensar em uma nova função leitor: consumidor ávido de formação e informação, sem mediador, com o saber à mão.

Os “novos” líderes (ideológicos ou estudantis) dos movimentos de juventude, portanto, não escapam à grande imprensa, eles a mobilizam na constituição de sua imagem, na divulgação do movimento, de suas ideias e de sua bibliografia. Há, na realidade, nas manifestações de juventude que marcaram 1968, uma dupla pedagogia: a do estado autoritário e a da imprensa, componente da sociedade de massa. Quanto ao assunto, Arthur Poerner (2004) fala que “A violência policial forçou os estudantes a aprenderem – e depressa – que é muito mais difícil reprimir uma manifestação de rua, se esta for conduzida em sentido contrário ao dos veículos e se for anunciado, previamente, um falso local de concentração” (p. 47); de modo semelhante, na entrevista de Vladimir Palmeira à revista *Realidade*, é observado que:

Vladimir representa [...] um novo tipo de líder estudantil, surgido a partir de 1964: o líder que diz em três minutos tudo o que tem a dizer, o líder preparado para comícios-relâmpagos sobre um caixote improvisado numa esquina, treinado para participar de uma assembléia o tanto quanto possível rápido, por ser sempre clandestina [...] (*REALIDADE*, 1968, p. 68-70).

De fato, a pedagogia da polícia é expressiva para o comportamento da juventude. Por outro lado, os movimentos de juventude não se definem unicamente a partir do autoritarismo da ditadura de 1964. Eles são mobilizadores de afetos; sabem que para transformar a política – assim como para conservar – é preciso transformar os afetos políticos que constituem a coesão social¹⁶. No dia 26 de junho de 1968, na passeata dos

¹⁶ Segundo Safatle (2019), “Para começar outro tempo político, será necessário inicialmente mudar de corpo. Pois nunca haverá nova política com os velhos sentimentos de sempre” (p. 29).

Cem Mil, Vladimir Palmeira figurava um momento marcante quando convidou os manifestantes a se sentarem na rua. Neste ato, está implicada a tomada do espaço público como um espaço ao qual se pertence; estar na rua torna-se uma característica da juventude, um estar na rua como se em casa, público e privado simultaneamente, em um gesto “da gente”.

O “novo líder”, identificado pela matéria, tem como característica uma fala mais informal, evita a linguagem “empolada”, fala rápido e de modo expressivo. Essa maneira não é clássica, nem tampouco se resume a uma resposta reativa à ditadura. Essa postura corporal menos rígida, a aceleração do discurso, a informalidade do movimento, a rapidez e a concisão da fala remetem à linguagem da própria mídia, à linguagem das revistas, da publicidade sobretudo, de modo que é possível inferir uma troca não declarada, uma imbricação entre a mídia e os movimentos de juventude. Ao mesmo tempo que se mobiliza os aspectos pessoais do corpo e se transforma as sensibilidades, o movimento estudantil busca uma transformação que se pretende coletiva e não centrada no indivíduo, embora o corpo não possa ser ignorado. O que distingue mídia e movimento estudantil é a direção às quais esses afetos são manejados.

A mídia canaliza a figura do líder e os afetos em torno dele para aquilo que compõe o corpo político das ideias liberais: o indivíduo, proprietário de si mesmo e de seu corpo, com sua mulher e sua família. Por meio dessa estratégia, ela busca institucionalizar e normatizar aquilo que lhe é estranho. Tal relação entre imprensa e juventude não é um fator secundário. Cada passo da juventude, cada um de seus comportamentos, seus líderes, suas roupas, seus gostos musicais, foram amplamente divulgados pela imprensa, transformados em tendências de moda, em objeto de curiosidade e de desejo. E se Vladimir Palmeira e Herbert Marcuse, conscientes do risco de se tornarem objetos de consumo, insistiam em se manter presentes na mídia é porque compreenderam que as relações entre *protesto* e *imprensa* são mais que simbiótica: são *rizomáticas*, são menos a relação de dois componentes distintos do que uma imbricação entre estes, transformando-os mutuamente, de tal modo que não se consegue distinguir um do outro (Deleuze, 2011). Disputa constante, cuja capacidade crítica e consciente é critério definidor de vitalidade do movimento ou de sua redenção aos valores do consumo.

Esse deslocamento de espaços e de modos de ver, que não poupa sequer aquilo que aparentemente compromete sua própria capacidade de deslocar, é elemento característico da moda. Ela se apropria dos elementos que lhe são críticos, subverte-os em seu corpo, e disso não escapa o próprio material em que o protesto é dado a ver, o

suporte mesmo em que as imagens circulam, qual seja, o próprio cartaz, como podemos discutir a partir da matéria de Muniz Sodré na revista *Manchete* (a partir das reflexões de Marshall McLuhan), a qual se destaca essa mutação do cartaz, cujos usos anteriores eram bastante variados:

A linguagem do cartaz é velha conhecida de gerações de americanos. Filhos, pais e avós foram ensinados a reagir diante de seus apelos, insinuações e ordens. O hábito se achava de tal maneira impregnado na sociedade de consumo que, ao decidir protestar contra a tirania do cartaz, a novíssima geração escolheu por arma justamente esse meio de propaganda (*MANCHETE*, 03/02/1968, p. 97).

O cartaz serviu durante muito tempo como mobilizador da identidade nacional em casos de guerra; foi também usado enquanto protesto a essa mesma identidade; enfim, na cultura de massa, o cartaz revestiu-se também de uma dimensão “não-utilitária”. Se antes ele era uma forma usada com objetivos políticos, agora parece ser uma forma vazia que se sustenta por si mesma, em sua própria estética:

[...] o cartaz como bossa, objeto estético ou mesmo como *anticartaz*, veio criar uma nova necessidade de consumo entre os hippies, no próprio ato de negação do instinto aquisitivo. A economia de mercado também mostrou-se admiravelmente capacitada a abrigar em seus fartos seios até os piores marginais (*MANCHETE*, 03/02/1968, p. 97).

Ele se torna também elemento de fruição, inserido dentro da lógica capitalista enquanto produto de consumo, de tal modo que as próprias temáticas mobilizadas são reveladoras da articulação entre os verbos *protestar* e *consumir*:

Não se pode negar a importância decorativa da nova indústria de cartazes. Como se dirigem a um público mais sofisticado, são necessariamente mais inteligentes nos temas e nas legendas, mais atraentes e ousados como imagem. As mensagens – que pretendem refletir o atual espírito do jovem americano – promovem, lado a lado, o pacifismo e a guerrilha, a violência e a não-violência, subversão e sexo (aqui também uma forma de subversão), engajamento e alienação, e assim por diante, numa saudável sucessão de contradições (*MANCHETE*, 03/02/1968, p. 97).

A matéria elenca alguns temas constantes nos cartazes. Esses elementos são importantes para que se compreenda os desejos e imaginários que constituíram os acontecimentos de 1968 bem como o *conceito 68*. Dentre estes componentes, está a figura do *líder político*, “que vai desde o barbudo Marx até o careca Kruschhev, passando por Stálin e Mao. Um cartazista mandou para a impressão a radiofoto de Guevara morto, no mesmo dia que as agências a divulgaram” (*MANCHETE*, 03/02/1968, p. 97). O cartaz, enquanto expositor de imagem, é também um produtor de crenças e visibilidades, de dar

a ver para crer, de tal modo que não só os líderes políticos são temas, como também os religiosos marcam presença: “Celebridades, líderes religiosos, de preferência orientais (Cristo, de cotação baixa, não aparece ainda num só cartaz)” (p. 97).

2.4 – Jesus Cristo, Jesus Cristo.

Se na matéria sobre o protesto em cartaz Cristo parece ser preterido em relação a outras figuras, a questão sobre como aquela juventude percebe a figura do Cristo é um aspecto da problematização levantada pelos enunciados jornalísticos, intelectuais e artistas daquele momento.

Nos primeiros dias de 1968, a revista *Manchete* apresentou matéria em parceria com o IBOPE, a fim de saber a quantas anda a figura de Cristo segundo a juventude: “Um século depois de ter Nietzsche proclamado a morte de Deus e da religião, a figura de Cristo conserva ainda uma atualidade surpreendente”. A matéria comenta sobre as produções filmicas do período que mobilizaram tal figura: Pasolini o encara “como ‘uma força de resistência no mundo moderno’”, já o americano George Stevens “apresentou recentemente em cores e tela panorâmica (*A Mais Bela História*) um Cristo ativo e batalhador, com todas as características de líder de massa”, enquanto isso “os artistas continuam recorrendo ao tema de Cristo, historiadores e teólogos aprofundam suas pesquisas em busca de um Jesus *humano*” (*MANCHETE*, 03/02/1968, p. 97). Novamente o líder de massa associado à ideia de humanidade se mostram presentes.

A preocupação da matéria diz respeito à “crise religiosa” entre as “novas gerações”. Inicialmente, problematiza a redução da “religiosidade” nessas novas gerações em comparação às anteriores, mas apontando a permanência da relevância de Cristo para a juventude. Em seguida, questiona como a figura de Jesus é vista entre os universitários. Um primeiro grupo (de 47%), composto principalmente por mulheres (59%), compreende Jesus de modo tradicional, isto é, “o filho de Deus, que veio ao mundo para salvar o homem e pregar o verdadeiro sentimento da mensagem divina”. O segundo grupo (33%), caracterizado principalmente por homens universitário, “considera Cristo como ‘uma pessoa de profundos sentimentos humanos’, adotando assim uma atitude pragmática, mas em consonância com a nossa época” (*MANCHETE*, 06/01/1968, p. 41). A pesquisa sobre a imagem do Cristo “humano” entre os jovens universitários e o movimento estudantil revela a presença expressiva dos homens em detrimento das mulheres nessas instituições

sociais¹⁷, possibilitando uma melhor precisão desses sujeitos que compõem o movimento de juventude. Essas pesquisas buscam *definir* a juventude para pôr um fim nela, para incorporá-la à sociedade.

Essa postura “humana” de Cristo, além de ser “consonante” com a “época”, o coloca em posição próxima à de líder, que é masculino: “Dos universitários ouvidos pelo IBOPE, 43% acreditam que, se o Cristo viesse hoje seria um ‘autêntico líder de massas’”. Segundo Pasolini, “Cristo em momento algum renuncia à terrível escolha de pôr à prova sua concepção própria de liberdade, sua noção de verdade, sem se preocupar com a reação e o escândalo” (*MANCHETE*, 06/01/1968, p. 42). Assim, Cristo tornou-se um elemento ativo de participação e protesto. Em meados dos anos 1968, essa imagem passa a ser mobilizada por diferentes grupos, mas, marcadamente, pelos “padres progressistas” e pelas esquerdas, que associavam o corpo de Cristo e sua personalidade “humanitária” ao corpo dos famélicos, miseráveis e migrantes. Nesse período, ainda que não restrito a ele, tenta-se articular figuras míticas e religiosas a bandeiras sociais, revelando aspectos disputados pelas diferentes posturas ideológicas.

Em 1967, Augusto Boal lança a peça de teatro “Arena conta Tiradentes”, encenando o evento da “inconfidência mineira” a partir de uma perspectiva que se pretende didática e engajada, valendo-se de diferentes ideias na composição dos personagens. Dentre as quais está a presença de um “herói-crítico”. Rosenfeld (1982) destaca o uso receoso que tal aproximação entre herói e crítica suscitava. Segundo ele, o teatro de Boal lidou com a figura do herói como a um “tigre que deve ser mantido dentro da jaula” (p. 25). Isso porque o herói é mítico enquanto a dimensão crítica requer racionalidade. Boal pretende dar ao herói-crítico o máximo de realidade sem, contudo, perder sua dimensão mítica fundamental às bandeiras sociais. Entraram em choque, com isso, o fato de que o mito, diferente da crítica, precisa de distanciamento da realidade para ter efeito; enquanto o mito é eterno, a crítica e a realidade são históricas. Rosenfeld destaca que “Boal tem razão ao lhe dar [ao herói] considerável importância”, uma vez que “O mito é um modo de organizar as emoções mais veementes, é projeção de temores, de angústias [...], de esperanças fundamentais arraigadas. O herói mítico é a personificação de desejos coletivos” (Rosenfeld, 1982, p. 35-6). Entretanto, a visão mítica

¹⁷ Segundo Angélica Müller (2011), “Como no campo da política em geral, cujos valores e regras são masculinos por excelência, a presença de jovens universitários nas fileiras da UNE era calcada massivamente por rapazes. Até mesmo porque o sistema universitário até então era composto em sua grande maioria por homens” (p. 324-325).

sendo necessária é também arriscada, na medida em que é supostamente anticientífica, mas pode ser bastante artística. Boal, ainda que de modo imperfeito, percebe a necessidade do mito e do herói como esse canalizador de desejos coletivos. O herói de seu teatro corporifica uma unidade fragmentada pela modernidade, seja esta a nação, a contestação, o proletariado etc.

O que vem à superfície nos diferentes perfis que o herói ou líder assume nas páginas das revistas é a questão do que fazer com o elemento perturbador do corpo, das emoções que insistem em retornar, violentas e revoltosas, na modernidade pretensamente racional e de bem-estar social. Os diferentes aspectos ideológicos lidam com esse corpo sentimental de modo distinto. Enquanto Hollywood o sentimentaliza a ponto de paralisá-lo, desvinculando-o de seus aspectos exteriores de revolta; o teatro engajado o atíça, mas quer lhe impor uma coleira, racionalizá-lo para o projeto revolucionário ou para a constituição de uma unidade perdida, como a nação. Acontece que o felino é mais forte que a coleira, ele não deixa de dar seu “salto de tigre” rumo ao passado. O Cristo se insere, desse modo, nessas disputas em torno de figuras que atingem dimensões irracionais, afetos políticos constituintes da própria coesão de uma sociedade, que podem tanto paralisá-la quanto atíçá-la (Safatle, 2019).

Em 1972, por exemplo, durante o período em que esteve preso pela ditadura civil-militar de 1964, Frei Fernando de Brito, em *Carta a um amigo*, demonstra incômodo em relação a certos usos da figura de Cristo:

A luta maior é claro que é contra a burguesia que fabrica esta situação[...]. Mas a luta é também contra nossos preconceitos pequeno-burgueses que nos impedem de nos conformarmos à mensagem que nos foi confiada. Aí está... É essa a nossa grande preocupação. Diante disso, o que vemos? A Igreja ocupada com divórcio, celibato, aposentadoria, “profissionalização” etc. A maior vergonha que eu sentia era quando via na TV um pretense Cristo *hippie*. Um pobre pode ser *hippie*? Ele pode ser um camponês, um operário, pode ser um marginal. Mas um *hippie*? (Brito, 2010, p. 71).

A imagem do Cristo *hippie* parece ofender a figura tradicional daqueles que O associavam à figura do famélico, marginal, operário e camponês às pautas da esquerda do período, pondo em questão tal tradição e fazendo novos usos de tal figura, cujos cabelos longos e a suposta bandeira pacífica o aproximava dos movimentos de contraculturais, presentes no país durante os anos 1970. Se a luta é contra os preconceitos burgueses, talvez seja pertinente se questionar se um de seus maiores preconceitos não seria precisamente dizer o que um pobre pode ser.

Alguns anos antes, em 1968, outro importante religioso daquele período, Dom Hélder Câmara, já refletia sobre a relação entre as lutas sociais e o então acontecimento da “juventude”. Para o autor, a juventude não era uma questão a ignorar; tampouco a considerá-la como alienante unicamente, mas interessava estabelecer diálogo com esse novo perfil:

Não falta quem pense que a juventude brasileira é incapaz de fibra e de dedicação. Bem se vê que falta diálogo com a jovem guarda. Os mesmos, os mesmíssimos jovens cabeludos, anseiam pela efetiva integração da universidade à realidade brasileira. Claro que não admitem o pior dos peleguismos, que seria a nomeação de jovens para liderar a juventude. Líder não se impõe de fora: surge de dentro [...].

Os jovens, os mesmíssimos jovens que desnorteiam os grandes com suas baterias, com seus discos de alta-fidelidade, enchendo de ruídos o edifício inteiro, querem, exigem universidade que não seja colégio com nome pomposo; exigem professores que não se instalem, não parem, não se deixem ultrapassar; exigem, acima de tudo, universidade que seja, por excelência, a grande força de integração nacional (Câmara, 1968, p. 91-2).

O diálogo que Dom Helder estabelece é com os então acontecimentos de intervenção militar nas assembleias estudantis da Universidade do Rio de Janeiro. Mas o autor lança luz precisamente às características desse elemento estranho, e de enorme relevância no período que é a juventude “jovem guarda”, marcadamente das camadas médias, que passa a ocupar as universidades e a intervir nas grandes questões do país e do mundo.

Em long-play (LP) de 1970, Roberto Carlos lança a música “Jesus Cristo”, causando alvoroço entre os mais conservadores de diferentes espectros políticos. O ritmo agitado da música, marcado pelo gospel norte-americano, juntamente com a fácil assimilação da letra e a temática religiosa, representaram uma inovação dentro do modo como tal assunto era tratado até então: o Jesus de Roberto Carlos, longe de ser careta ou miserável, é dançante. A letra da música aborda essa duplicidade entre um *eu* que se vê perdido em uma *multidão*. Ao mesmo tempo que o narrador exorta sobre si o olhar de Cristo, sua atenção individual – “Jesus Cristo, Jesus Cristo, Jesus Cristo... Eu estou aqui”. O eu lírico se vê perdido em uma “multidão” que “não sabe aonde vai”, ele compõe um mundo fragmentado, no qual os indivíduos, centrados cada vez mais em si mesmos, buscam na atenção de Cristo uma forma de se destacar do anonimato, de ganhar visibilidade, tal como a adaptação da sociedade ao indivíduo: “Em cada esquina eu vejo/ O olhar perdido de um irmão [...]/ É meu desejo ver/ Aumentando sempre essa procissão/ Para que todos cantem/ Na mesma voz essa oração” (Carlos, 1970). Se o Cristo de Pasolini se assemelha ao líder de massas e o Cristo *hippie* da TV envergonha Frei

Fernando de Brito, o Cristo de Roberto Carlos é emblemático dessa sociedade individualista: esse Cristo não é senhor de um povo ou de uma nação, mas de indivíduos, uma multidão de eu's que a ele se dirigem sem intermédios ou burocracias. É um Cristo próximo do desbunde – Cristo do capitalismo.

O fenômeno não passa despercebido por Carlos Drummond de Andrade, que, em seu livro intitulado *O Poder Ultrajovem* (1972), demonstra estranhamento em relação a essa nova forma de se dirigir a Cristo: “Pode parecer muita petulância de minha parte chamar Sua atenção para este fato aparentemente insignificante: o estar eu aqui neste escritório, e não no Bar-Restaurante Tabu da Barra ou em qualquer outro ponto do território nacional[...]” (Andrade, 1972, p. 21). Apesar disso, Drummond supõe uma razão de tal “exibicionismo” diante de Cristo:

Estou aqui, mas é como se não estivesse em parte alguma, de tal modo fui despersonalizado por uma série de fenômenos que tornaram irrelevantes, já não digo o estar em alguma parte, mas o ser alguém um ente definido e não outro qualquer, deste sarcomastigóforo, que o livro garante ser espécie mínima do protozoário, até o proboscídeo, hoje representado pelo simpático elefante. Ou mesmo pessoa. Sou pessoa ou tamborete, gente ou panela de apito, sou folha de papel, relógio, cadarço, roda de carro, que é que sou afinal? Inda se fosse só isto ou aquilo [...]. Dizem que sou massa. Mas existe massa, Jesus Cristo, ou criaturas diferentes umas das outras? Dizem que a comunicação é a chave da vida, mas por que cada dia nos comunicamos mais dificilmente uns com os outros, e conosco mesmo, à medida que os meios de comunicação se tornam mais refinados e mais poderosos? (Andrade, 1972, p. 22).

A reflexão de Drummond afirma essa perda de si na sociedade massificada, a coisificação dos sujeitos em uma sociedade cujo autoritarismo vai além de fator político: é percebido na cultura, especialmente na cultura do consumo (cultura capitalista), cuja característica é o esvaziamento do sentido das coisas para sobre elas desenhar um sentido capitalista (Fontelle, 2017). Vazio que é, ao mesmo tempo, compensado pela humanização dos objetos e dos mitos. Os indivíduos que se veem duplicados, como os objetos fabricados em grande escala, veem na fuga do anonimato um modo de escapar da massa, ao mesmo tempo que são integrados na comercialização do “si mesmo”, que é parte constitutiva da sociedade massificada.

O corpo, o sexo e a intimidade tornam-se lugares privilegiados nessa procura: é preciso descobri-los, libertá-los, conhecê-los (Sant’Anna, 2000). O corpo passa a ser explorado pelos próprios sujeitos, que se debruçam sobre si mesmo, sobre seus prazeres, suas dores, suas angústias, na procura de sua verdade. O que fazer com tudo isso é a questão, como pensar essa dimensão mais direta do corpo com formas de protesto mais abrangentes. Em 1968, não há hierarquia entre o específico e o geral, entre o indivíduo e

o social, entre a biografia e a história. Mas na música de Roberto, a história se curva à biografia como Deus ao indivíduo.

De todo modo, o que salientamos é que o cristianismo não deixa de ser fator importante em razão das transformações ocorridas no mundo e do surgimento do “Poder Jovem”. Como aponta Dom Helder: “Enganam-se os que pensam que o cristianismo está superado, e já não tem sedução para jovens inteligentes nesta antevéspera do século XXI”, principalmente em sua associação com o marxismo compreendido como “humanismo”, que “quer elevar o homem ao mais alto grau de auto-realização” (Câmara, 1968, p. 94). É preciso se questionar de que modo o humanismo da esquerda católica se diferencia do humanismo liberal, humanitário. De que se trata essa “humanização”?

O fato é que os líderes políticos não são só *representantes* de bandeiras sociais; são *representações* que mobilizam desejos, que seguem determinados códigos compartilhados, posturas e formas comuns, que, anos 1960, tornam-se *personalidades*, cujo corpo, imagem, gestos e sentimentos, evoca identificação.

2.5– Consumo e protesto

A figura do líder acompanha outro tema frequente nos cartazes da juventude: “O protesto político, que debate problemas como democracia, poder negro, Vietnã, o uso e abuso do napalm, o Pentágono & CIA, etc” (*MANCHETE*, 03/02/1968, p. 97). O protesto mesmo, enquanto forma, torna-se pauta durante os anos 1960 entre grupos de juventude universitária das camadas médias urbanas. Após o Golpe de 1964, à medida em que as manifestações públicas de contestação à ditadura foram proibidas, o protesto se deslocou principalmente para as artes, teatro, cinema, festivais de canções, etc.

Privados das manifestações de rua bem como do contato direto com o “povo” – termo este idealizado a partir da estética romântica bossanovista associada às preocupações com o nacional-popular¹⁸ –, esses jovens canalizaram seus anseios para a dimensão simbólica, em combate no e pelo imaginário por meio do teatro, da música e do cinema (a literatura e a palavra escrita, neste momento, não são artes privilegiadas para o protesto). Roberto Schwarcz (2014), em seu clássico ensaio sobre cultura e política nos anos 1964 a 1968 (escrito entre 1969 e 1970), destaca que essa canalização dos protestos para o teatro e para a mídia de massa (os festivais de música, a televisão, o cinema, etc.),

¹⁸ Segundo Contier (1998), a canção de protesto buscava, nos anos 1960, reconstituir uma “memória genuinamente brasileira ou nacional”, por meio das formas, instrumentos e ritmos ditos populares. “Na realidade, essas canções de protesto apresentavam um forte apelo emotivo-romântico”, unido, de modo ambíguo, o marxismo, o positivismo e o romantismo.

ao mesmo tempo que se circunscrevia a um público não ideal, a “classe média”, convertia as práticas revolucionárias em “símbolo vendável da revolução”, de modo que instituiu-se “um comércio ambíguo, que de um lado vendia indulgências afetivo-políticas à classe média, mas do outro consolidava a atmosfera ideológica [de esquerda] de que falávamos no início” (p. 30-31). A leitura de Schwarcz parece manter o corte entre a realidade social, compreendida enquanto modo das classes populares, e a estética, circunscrita às camadas médias e alienadas¹⁹.

De modo distinto, ainda que próximo, Heloísa Buarque de Hollanda (2004) destaca que havia, por parte dessas novas formas de protesto pós-64, a necessidade de “novos meios, mais eficientes no sentido de aglutinação de público” (p. 34-5), apropriando-se, para isso, da linguagem dos meios de massa. Tais meios, porém, e em uma dupla ação, integravam essas manifestações e convertiam-nas em renovados entretenimentos para o público. Assim, ao mesmo tempo que a “atmosfera” de protesto era mantida, este também se tornava produto de consumo, dando aos veículos de massa o papel de palco e agentes do “protesto”. O protestar, desse modo, tornava-se elemento identitário, um modo de integração, elemento moral e subjetivo da juventude, ainda que nem toda juventude protestasse. Esses novos meios não são só vilões, mas condições próprias dessa ação.

A novidade do protesto era o fato de aparentemente sua força vir de seu ponto fraco, a saber: que o protesto da juventude não possuía um projeto revolucionária, mas abria a sociedade à multiplicidade das proposições de outros modos de vida, rompendo com o mito de que a sociedade instaurada, da tecnologia e da burocracia, fosse a única possível – e, por conseguinte, rompia também com seus modelos alternativos de contestação. É nesse sentido que o sociólogo Luciano Martins (2004), em revisão dos acontecimentos do 1968 francês escrita em 1969, coloca que 1968 parece ter uma dimensão de tempo própria, um novo modo de “processo histórico” que foge do estabelecido: “A dificuldade está, sobretudo, no fato de que esses movimentos ainda são muito efêmeros e, ao mesmo tempo, transcendem em muito os contextos sociais e históricos em que surgiram, como se encerrassem tempos diferentes” (p. 125). Diferença temporal que está imbuída no próprio movimento de protesto, que, embora englobe práticas muito concretas – e, portanto, não são proposições utópicas –, não possui um programa revolucionário claro, mas sim uma noção própria de poder que se transforma –

¹⁹ A partir do que destaca Rancière (2013), não podemos restringir a dimensão estética a uma “ilusão” ou “alienação” que esconde o real, mas como algo que permeia todo debate político.

bem como a de contestação –, cuja semântica perde seu caráter unilateral, ganhando multilateralidade na qual não só a política e a economia são discutidas, mas também a cultura, os comportamentos e a vida privada (Martins, 2004).

No Brasil, os discursos tidos como “de protesto”, especialmente em relação às canções, não se encerravam aos grupos de cantores ditos “intelectualizados” ou pertencentes ao que se denominou “Música Popular Brasileira”. Sendo mais que uma ação, enquanto tópico comum e componente formador de identidade, o protesto não se restringia àqueles engajados diretamente na luta política. Ele perpassava toda a sociedade, marcando presença na publicidade e nos artistas ditos “não engajados”²⁰; instituindo um comércio e uma moral próprios. Torna-se um item a ser consumido e, também, um imperativo.

Tal conexão entre juventude e protesto é percebida em programas musicais que não pertencem ao eixo “engajado” da juventude. É o caso dos programas televisivos apresentados por Roberto Carlos, que, em 1968, inicia o ano (janeiro) despedindo-se da *Jovem Guarda*, programa que o alçou ao estrelato da música brasileira no período, e que, em agosto, teve o programa *RC à Noite* cancelado por falta de telespectadores – ainda que com plateia acalorada. No mês seguinte, “Roberto Carlos volta a ser o cantor da juventude, com o programa ‘Todos os Jovens do Mundo’”; mas o cantor não se contenta em repetir as mesmas frases, percebe os anseios da juventude do período:

Logo, porém, diz coisas que nunca disse. Pede a paz, condena a guerra. Assobia uma música e explica que lhe falta a letra. ‘Mas só escrevo quando houver mais amor entre os homens’ [...]. Surgem depois Erasmo Carlos e Wanderléia, sobreviventes da fase ‘Calhambeque’ – eles também estão de roupa nova. (VEJA, nº 2, 18/09/1968, p. 85-86).

Em 1970, a revista *Veja* faz uma matéria intitulada “A crise do som jovem”. Trata-se de matéria que aborda a “queda” da *Jovem Guarda*. A pergunta que guia é “O que aconteceu à música jovem brasileira?”:

Há dois anos ela ainda ocupava várias horas na programação das TVs (com o programa de Roberto Carlos “Jovem Guarda”, da TV Record, e seus desdobramentos, com Os Incríveis, Rosemary, Vips, Eduardo Araújo, Ronnie Von). Da imensa e risonha galeria de antigos ídolos, alguns rostos estão hoje

²⁰ A dita música de protesto consolidou-se entre os grupos engajados tornando sua abordagem um imperativo àqueles não diretamente envolvido nas ações de contestação, no que diz respeito às preocupações com o nacional-popular e com as questões sociais que envolviam o “povo brasileiro” (Contier, 1998). Antes disso, porém, já entre grupos contraculturais de uma juventude dita “transviada” nos anos 1950 havia contestações baseadas no comportamento e nas atitudes (Santos, 2013) que, no decorrer dos anos 1960, serão ora rechaçadas ora apropriadas – como entre o grupo dos ditos “tropicalistas” e o da Música Popular Brasileira.

definitivamente apagados e alguns lutam arduamente para recuperar o brilho rapidamente perdido” (*VEJA*, n 95º, 01/07/1970, p. 76).

Segundo a matéria, “os desencontros da Jovem Guarda parecem ter a inevitabilidade de uma necessidade histórica”, e continua:

Lançada numa fase em que empalideciam os sons intimistas da bossa nova, substituídos por vibrantes acordes de protesto de Elis Regina a Nara Leão, a Jovem Guarda trazia a partir de 1965 a vantagem de ser apolítica. Os tempos começavam a se tornar pouco recomendáveis aos comícios sonoros dos compositores e os lemas da “juventude alegre e sadia”, lançados pelo iê-iê-iê eram pelo menos oportunos [...]. A simplicidade de tudo deu ao movimento uma atração simplória mas irresistível [...]” (*MANCHETE*, 01/07/1970, p. 77).

Não tarda que tais exigência em torno do protestar tornem-se perceptíveis: “Mas cinco anos dessas emoções triviais num mundo onde os jovens começavam a falar muito mais alto e despreocupadamente acabaram sendo suficientes para tirar o encanto da simplicidade [...]” (*VEJA*, 01/07/1970, p. 78). A Jovem Guarda já não daria conta do imperativo de protesto que tomou a juventude dos anos 1960 e meados dos 70 (Brito, 2013). É que a própria ascensão do jovem enquanto sujeito político o torna perecível, como veremos no capítulo seguinte; o que compromete o poder jovem é o poder “ultrajovem” que o ameaça, sua ocasionalidade de moda.

Em outros casos, tal demanda torna-se mesmo incômoda. É o caso de Wilson Simonal, que colocou a seguinte questão: “Ninguém salva o mundo só com música. Música também serve para distrair, trazer alegria[...]. De vez em quando, a gente pode dar uma de bacana, mas convém não exagerar muito porque se não a gente perde o povo, e ele sempre está com a razão” (*MANCHETE*, 27/07/1968, p. 129-130). Notamos que perturba o cantor esse imperativo engajado na música, no qual esta deixa de exercer também seu papel de divertimento. O próprio Wilson Simonal, juntamente com Roberto Carlos, foi muitas vezes enquadrado como um desses cantores que não se propõem a discutir as injustiças sociais – ainda que em 1967, tenha cantado o famoso “Tributo a Martin Luther King”.

Tanto as falas de Roberto Carlos, presente na matéria citada, quanto às observações de Wilson Simonal remetem aos assuntos em comum que envolvem a juventude do período, cujo privilégio temático é dado à denúncia em relação às demandas sociais: a paz, o amor entre os homens, compõem repertórios em voga. Os cantores e apresentadores percebem – a partir da diferença de suas falas – que não se trata mais da juventude *Jovem Guarda* (fortemente marcada pelos signos do rock e da busca por

liberdades, mas não muito politizada); notam que, mais que um grupo específico, a juventude se tornou um “Poder Jovem”, e, como tal, exige protesto e interferência nas pautas sociais: de poder *consumidor* converte-se em poder *político* também (Brito, 2013). É possível que esse seja um dos primeiros momentos em que consumidores interferem de modo ativo na política – ou que ao menos esboçam tal participação. Teria sido o protesto o primeiro item de consumo desses novos sujeitos, ou seria mais correto pensar que o consumo foi sua forma de protesto?²¹ O que podemos dizer, por hora, é que a relação entre esses dois elementos os transforma mutuamente.

Durante os anos 1960, os musicais televisivos destacaram-se como uma das principais formas de se conhecer um cantor, de alçá-lo ao público e promover não só sua voz como também seu corpo e sua imagem²². O IV Festival da Record, de novembro de 1968, é representativo dessas demandas que vão além das letras musicais. Forma e performance ganham destaque inegáveis, a própria eletricidade transborda a dimensão instrumental, passando também às vestimentas (VEJA, 20/11/1968, p. 55). O modo como se protesta é uma pauta em si: diante da cultura de massa, enquanto mais um item de mercado, o protesto precisa de boas vitrines.

“Inimiga da miséria e da injustiça, a música de protesto tem, também, os seus inimigos: o primeiro é a realidade, que resiste aos seus ataques, e o segundo é a publicidade que dissolve o protesto em modelos de roupas e transforma os artistas zangados em personalidades muito bem pagas” (VEJA, 27/11/1968, p. 64). A dita “música de protesto”, então, vive um dilema no qual seria vítima de sua própria comercialização: “A propaganda, os programas de televisão, a imprensa e os empresários trabalham para nivelar tudo ao gosto do público”, de modo que os artistas, “se faz[em] boa música ou

²¹ Segundo Maurizio Lazzarato (2006), o consumidor não é aquele que somente corrói o que é produzido, mas alguém que, por meio do consumo, pertence a um mundo, e que passa a exercer um papel ativo nesse mundo. Para ele, o consumidor é um elemento central na luta pelos “bens comuns”, citando como exemplo as campanhas que quebraram a patente do tratamento de HIV em relação à indústria farmacêutica; ou seja, a resistência não pode ser mais uma ação somente dos “produtores”, visando melhorias salariais ou na empresa, mas deve ser cooperativa, entre os “consumidores/usuários” e os “produtores”, reivindicando os “bens comuns”, especialmente aqueles ligados à cultura e ao saber.

²² Em 1968, a televisão se consolidava como veículo de massa em detrimento do rádio (Napolitano, 2020). Antes, em 1965, os festivais televisivos de música surgem com o I Festival Nacional de Música Popular Brasileira, pela TV Excelsior. Devido ao sucesso, os festivais ocuparam parte importante da programação televisiva e canalizariam as principais polêmicas envolvendo correntes musicais e artísticas do período. Era por onde os artistas do período se tomavam conhecimentos, bem como suas principais músicas. Tratava-se de um importante espaço de protesto e contestação. O IV Festival de Música Popular Brasileira – o último –, realizado pela TV Record, representou o “colapso dessa forma de espetáculo televisivo”, que se explica, segundo Daniel Lopes Saraiva (2020), tanto pela censura quanto pelo esgotamento da polêmica entre movimentos e tendências musicais na medida em que a Música Popular Brasileira passava a atuar como uma instituição maior que abarcava todas essas movimentações.

música de agrado popular, geralmente sobe na escala social e passa a produzir um produto que cheira a falta de autenticidade” (p. 67). Os modos de discordar não são homogêneos e elucidam as contradições e a pluralidade do que se chamou “juventude” no período aqui abordado: “Apreciado de um ponto de vista global, o IV Festival de Música Brasileira oferece um quadro bastante vivo das atuais contradições das classes médias e populares, sujeitas às camisas de força das estruturas urbanas de um país subdesenvolvido” (p. 55).

Por um lado, tem-se (I) “A geração de compositores saídos das camadas mais baixas da população, semi-analfabeta e preza a esquemas rítmicos-melódicos nascidos da conciliação da música europeia com a percussão africana, está definitivamente afastada dos mecanismos de comunicação do disco e da TV”, na qual “os exemplos de Paulinho da Viola e do compositor Martinho, da Escola de Samba Vila Isabel, não servem, porque o primeiro ascendeu socialmente à classe média e o segundo é apresentado como mera ‘curiosidade’, para dar um toque democrático de crioulisto ao Festival”. Segundo a matéria:

Essa sufocação da expressão cultural das maiorias, em nome de um requintamento musical que não corresponde à realidade brasileira, abre o caminho exclusivo dos meios de divulgação para a juventude urbana de nível universitária, que aparece dividida na hora dos festivais: os adeptos da cultura de elite cultivam a bossa-nova [...]. Os protestantes da cultura de elite, embora nascidos nela, adotam a linha ideológica de Sérgio Ricardo (“Dia da Graça”), Adilson Godoy (“O General e o Muro”), Luís Vieira e Lúcia Helena (“Cantoria”). E finalmente, o chamado grupo dos baianos, que representam a camada capaz de superar quaisquer padrões para chegar ao sucesso, une-se às mais novas gerações ainda no limbo cultural (e portanto abertas à influência da cultura de massa com matriz nos países mais desenvolvidos) e tentam impor as suas experiências, onde toda loucura é válida e comercialmente vendável [...] (VEJA, 20/11/1968, p. 55).

O texto, elidindo a participação das “camadas mais baixas da população”, aponta, entre as classes médias urbanas, formas distintas de música. A “bossa-nova” seria um estilo mais elitista da canção, caracterizada pela matéria como ausente de pretensões de protesto; as demais, por sua vez, dividem-se em dois rumos: (II) aquelas que, embora da elite, usam as músicas para protestar contra as injustiças sociais, principalmente pelo uso das letras das canções; e o (III) “grupo dos baianos”, cujo diálogo se daria com a juventude que viveria em um “limbo cultural”, disposta a diálogo com tudo o que tornasse possível sua experiência, especificamente no que diz respeito à cultura de massa. O que percebemos aqui, especialmente nessas duas últimas expressões que compõem nossa análise, é a relação que cada uma delas estabelece com aquele perfil de sociedade, na qual a cultura de massa é um dos fenômenos mais expressivos. O modo como cada uma delas compreende “protesto” e a relação deste com tal cultura.

Diferente do segundo grupo, cuja compreensão da arte como mobilizadora e “conscientizadora” das injustiças sociais põe-na como forma de elucidação para a transformação social (às vezes utópica), o protesto do terceiro grupo, por sua vez, é marcado pela compreensão da arte como algo experimental, que abre possibilidades para novas formas de convívio e sociedade, pautados em uma dimensão corporal e comportamental que não busca “conscientizar” o público, mas agredi-lo e obrigá-lo a participar, na medida em que faz novos usos de formas tradicionais da arte e das maneiras de ver o mundo (Favaretto, 2019). Como afirma a matéria: “O negócio é romper com tudo. O público convencional fica zangado quando ouvem uma desordem total como o de ‘Os Mutantes’” (VEJA, 27/11/1968, p. 67).

Para esse terceiro grupo, a relação entre o protesto e os veículos de massa é de caráter simbiótico, de modo que se, por um lado, esses veículos mercantilizam o protesto, por outro, o faz circular (Napolitano, 2020). Ainda que, em ambos, haja a preocupação com as transformações sociais por meio da relação entre arte e sociedade, esse imperativo do protesto se dá de modo distinto. Neles – e principalmente entre os genericamente denominados “tropicalistas” –, o corpo ganha dimensão conceitual pautada não só no combate à ditadura, mas também na relação entre arte e vida cotidiana, comportamentos e sensibilidades (Favaretto, 2019, p. 70-71).

O tema do jovem músico que se vê moído pela roda do consumo é ainda a trama de peças de teatro como a de José Celso Martinez, *Roda Viva*, encenada no início de 1968, baseada no texto de Chico Buarque e em clara referência a esse personagem (estratégia comercial de Zé Celso), que narra a “história de um artista popular, Benedito Silva, às voltas com a engrenagem do consumo e que entrega sua carreira a um empresário, o Anjo da Guarda, como quem entrega sua alma ao diabo” (Ventura, 2018, p. 99). O Anjo converte Benedito em Ben Silver, “faz dele o ídolo da juventude e no final da peça leva-o ao suicídio” (p. 99). Fáustico: o protesto da juventude é transpassado por diferentes fronteiras, perpassa distintas concepções artísticas, linguagens e meios de comunicação – presente mesmo em variados grupos conflitantes (Saraiva, 2020). Ele integra um *imaginário social* do período, relacionado a sujeitos específicos – no caso, a juventude –, e não deixa de flertar com o Capeta – personagem da peça que representa a “imprensa de escândalos” (Ventura, 2018, p. 99) – e mesmo com o ritmo do consumo e da moda.

Mas que não se tome a “moda” como fator desconsiderado. Ela é, como dito, determinante na construção estética daquele momento. Antes de ser um ano ou um acontecimento histórico, 1968 é um conceito de moda, mobilizado por diferentes

discursos. Em boa parte, um conceito presente nas revistas de grande circulação, por elas também elaborado e publicizado, um conceito em movimento. A partir da mobilização dos signos de protestos que o compõem, podemos notar os vestígios de práticas comuns entre a juventude e o modo pelo qual eram mobilizadas e interpretadas nos meios de consumo, como é possível perceber na publicidade do detergente Odd:



Figura 3: Publicidade Detergente Odd, Manchete, 15/03/1969.

O protestar também é de interesse da publicidade. Na imagem, as mulheres aparecem ora em poses militares, com rodos nas mãos, ora agachadas em posição de ataque. Também aparecem em trajes militares com dedo hasteado em convocatória. Em relação ao líder de massa, a publicidade dá vez às mulheres, que se tornam líderes das massas... na cozinha. Engajada nas causas femininas, a publicidade também apoia seu protesto: “chega de opressão”, “liberdade para as mulheres!”, “gordura não, Odd sim!”. Palavras de ordem da publicidade, a mobilização é reveladora de conceitos na ordem do dia: liberdade, passeata, opressão, guerrilha, subversão, guerra total, luta, etc. E no canto direito, a convocação: “Mulheres de todo mundo, uní-vos! Formem fileiras na luta geral contra a gordura e a sujeira! Odd é sua grande arma! [...] Abaixo a gordura! Morte à sujeira!” (MANCHETE, 15/03/1969, p. 78).

Lançando mão de uma capacidade ímpar de estabelecer códigos com os mais variados anseios sociais, dos mais legítimos aos mais catastrófico e violentos, a

publicidade de moda chega mesmo a ameaçar golpes de Estado, complôs e guerras ao “comum”, como é o caso das publicidades da loja de moda feminina cristã, *Le Mazelle*, veiculadas na revista *Manchete*, em 1968.

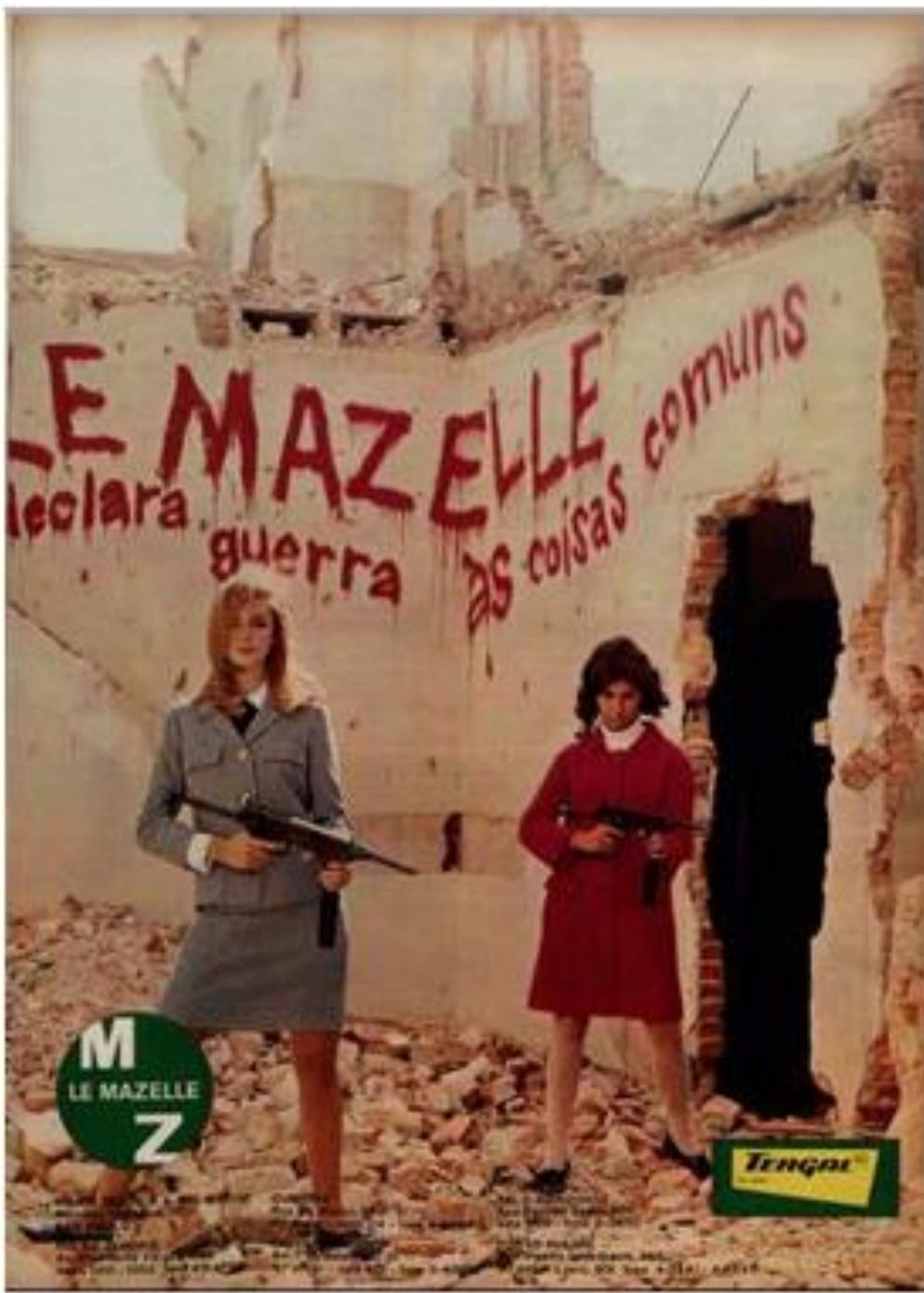


Figura 4: Publicidade Le Mazelle, 25/02/1968.

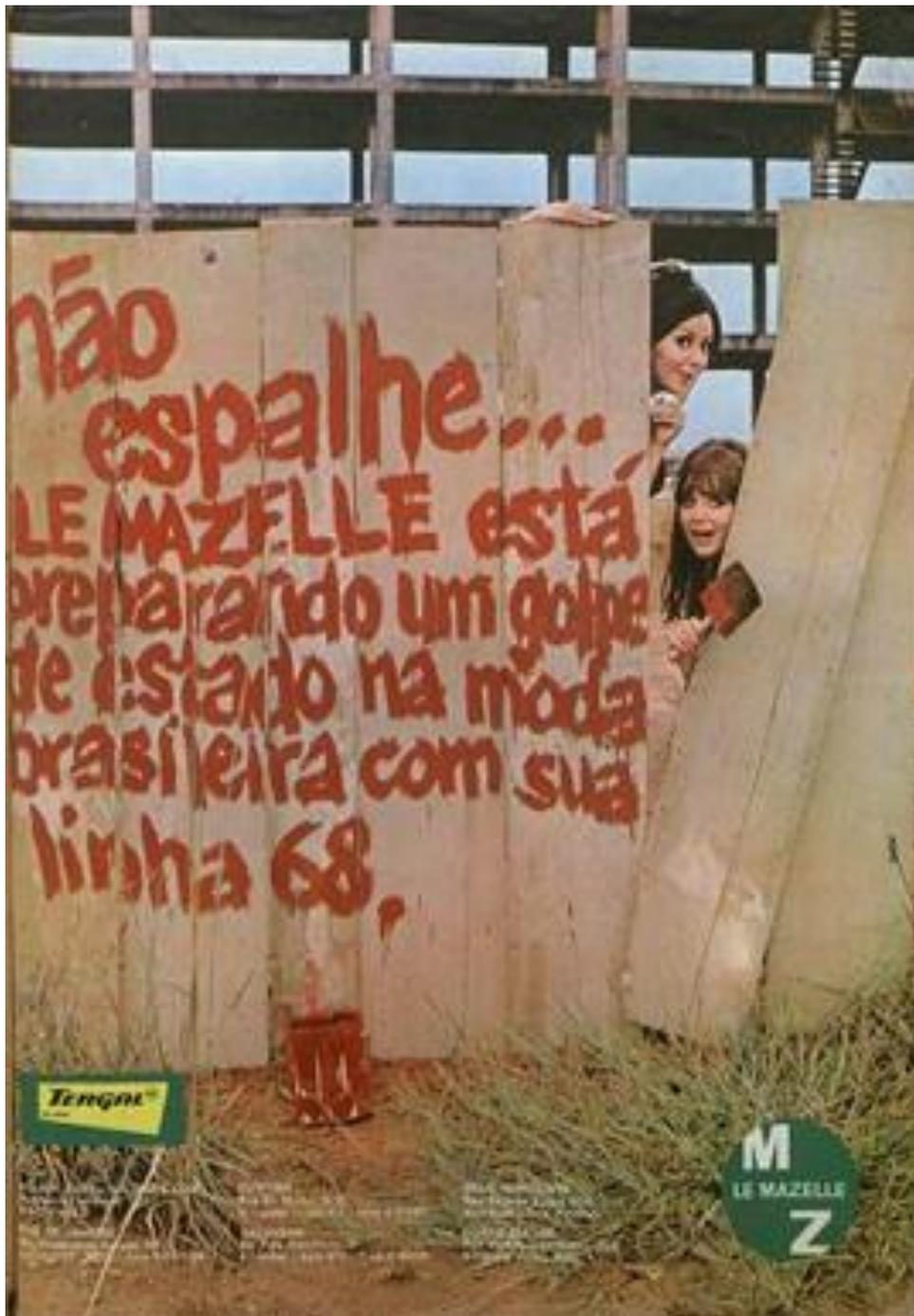


Figura 5: Publicidade Le Mazelle 24/02/1968

Na primeira imagem ([figura 4] *MANCHETE*, 06/04/1968, p. 107), as duas moças estão vestidas de modo alinhado, portando armas típicas de cenários militares. O cenário é construído sobre ruínas – formas que desmoronam –, parece mesmo que as meninas saíram da parede em pose viril e séria; a sensualidade aparenta se remeter à seriedade dessa ação. Simultaneamente, sua figura não condiz com a surpreendente violência que emana das armas e do cenário. Ambas comungam uma sedução íntima e secreta – ainda

que anunciando coisas drásticas –; e aquilo que se revela, revela-se em uma explosão, que põe abaixo as estruturas, “declara guerra às coisas comuns”, rompe a forma escrita.

Na segunda ([figura 5] *MANCHETE*, 24/02/1968; 157), por sua vez, duas jovens seguram pincéis vermelhos, sugerindo que foram as autoras da frase escrita nas tábuas do canteiro de obra; ambas sorriem divertidamente e parecem anunciar uma surpresa, quase sexy (as moças insinuam estar nuas por trás das tábuas), sinalizando com o dedo o pedido: shhhhhh, é segredo! A imagem seduz por meio da desconfiança em torno daquilo que não se sabe, daquilo que ainda não foi nomeado, a sedução e o risco do misterioso, do obsceno, do desconhecido, íntimo e sexy, que se movimenta sob o chão de uma sociedade atrás do suporte de uma escrita, outro mundo submerso; mundo em construção, numa zona despovoada, prestes a emergir. Tal como na chamada da matéria sobre os diários de Che Guevara, a revolta não tem um fim político, mas principalmente um fim íntimo e sensual – ela é, de fato, contra o comum. As imagens evocam mais um desejo que uma ação. A revolta é o obsceno que insiste em imiscuir-se na cena, por entre as brechas da escrita.

As duas publicidades de *Le Mazelle* comportam elementos muito semelhantes, que vão dos tons às jovens figuras femininas. Elementos que, inicialmente, orbitam em torno das revoltas daquele momento. Mas destacamos, sobretudo, a imagem da escrita: a forma das letras, liberadas do papel e de sua fôrma digitalizada, passam a figurar nos muros, escorrem em tintas vermelhas sobre uma superfície que não é mais um “papel em branco” nem tampouco horizontal. De pé, as palavras protestam por si só ao mesmo tempo em que compõem o que podemos chamar de uma “estética Maio de 1968”.

PARIS...URGENTE

LE MAZELLE
 GRANDE REVOLUÇÃO
 PRIMAVERA VERAO PT
 DESTA VEZ VG
 SEM ARMAS VG
 MAS GRANDE
 ROMANTISMO PT
 AGUARDE PT

MON AMOUR
 LE MAZELLE

LE MAZELLE

PARIS...URGENTE

M
 LE MAZELLE
Z

Temps

Figura 6: publicidade Le Mazelle 17/07/1968

Enquanto nas duas primeiras o que prevalece é o tom vermelho, na última publicidade ([figura 6], *MANCHETE*, 17/07/1968, p. 113) o que se sobrepõe é o tom azul, o que dá uma perspectiva mais fria em relação às demais. A própria imagem já não remete mais a um clima de complô ou revolta. Mais sóbria, com linguagem entrecortada, direta, ela se justifica: “Grande revolução [...] desta vez vg sem armas vg mas grande romantismo pt”. Entretanto, outro suporte da escrita entra em cena. Aos muros em ruínas e às tábuas indiscretas, soma-se o papel. Esses meios da palavra mostram o modo como o suporte

mesmo ganha vida. As folhas vestem o corpo da modelo. Não mais o corpo como “página em branco” no qual se inscreve a palavra, mas sim a página é que se inscreve no corpo, a página mesma é a palavra, deixa de ser simples suporte: doravante, sujeito vivo, forma em movimento.

1968: uma revolta das formas. Não só uma disputa pelo que se imagina, mas pela imaginação em si; não um conflito pelo que se representa, se não pela própria representação; não se luta pelo conteúdo somente, mas *na* e *pela* forma, pelo suporte em si mesmo – tábuas, muros, livros, papéis, cartazes, molduras... corpo: mulher.

Como as formas e suporte das letras, o corpo feminino na publicidade não está posto atoa. Corporeidade sedutora, esse corpo serve de vitrine à publicidade, no qual se expõe quase tudo; corpo cabide que atrai por suas curvas o olhar para a mercadoria, subtraindo, porém, aquilo que diz respeito ao próprio do corpo feminino (Silva, 2017). Mesmo quando empunha armas, esse corpo é passivo. O corpo feminino na publicidade nos anos 1960 é como um mártir sem tragédia, corpo cartaz, corpo em forma de cartaz.

No dia 13 de abril de 1968, a revista *Manchete* publica matéria sobre a morte do estudante Edson Luíz²³ – *A morte trágica de um estudante: O dia mais triste da juventude* –, na qual consta uma sequência de fotos do jovem corpo morto, em sua maioria coloridas. As fotos em preto e branco tiradas no calor do momento são reveladoras da dinâmica dos cartazes. Em uma delas, o corpo de Edson Luiz aparece posto à mesa da Assembleia Legislativa:

²³ Edson (1950-1968) estudante cearense morte durante confronto no restaurante universitário Calabouço, em 28 de março de 1968, vindo a tornar-se com isso um dos mais significativos mártires do movimento estudantil brasileiro. Para saber mais, ver segundo capítulo da dissertação de Rafael Rosa Hagemeyer (2016), *Caminhando e cantando: o imaginário do movimento estudantil brasileiro de 1968*.



Figura 7: A morte trágica de um estudante, revista Manchete, 13/04/1968.

Ensanguentado e sem camisa, o que veste o corpo do estudante são palavras em protesto, cartazes de denúncia que o submergem em texto. A câmera posicionada de cima para baixo, embora ponha o corpo ao centro, destaca sobretudo os cartazes, engendrados e erguidos de modo improvisado. Tal qual Guevara, a morte de Edson faz falar, momento iluminado, retira-o da vida e o registra na existência, despersonaliza-o e o mitifica, insinua a morte na juventude. Diferente do herói Guevara, o mártir Édson Luís ganha destaque não por façanhas, mas por sua inocência e anonimato.

Corpo cartaz: o jovem mártir é tensionado pela juventude estudantil e pelos jornais. Enquanto o primeiro erigia o corpo do jovem como símbolo da violência da

ditadura, de barbárie do governo, os jornais da época, sobretudo O Cruzeiro, tentaram “democratizar a culpa” e canalizá-la para o “conflito de gerações”, a partir do slogan “ele podia ser nosso filho”, apelando à consciência dos pais e das famílias. Entretanto, outro slogan daquele momento revela uma interessante tensão: trata-se da frase “os velhos no poder, os jovens no caixão” (Hagemeyer, 2016). É que o corpo em questão, antes de ser um corpo estudantil é um corpo jovem, em um momento no qual a juventude em si torna-se valor moral e compreensão temporal. A morte do jovem estudante parece chocar a sociedade nesse duplo registro: de violência da ditadura e de insinuação da morte. O fato é que “juventude” não é um conceito inocente, converte-se em um recorte temporal, em um entendimento de tempo e de corpo particular. A juventude é uma forma que ganha vida, uma forma de vida.

3. CAPÍTULO 2: TOMADOS PELO TEMPO: juventude e velhice em 1968.

— *Mas esse reconhecimento – ouviu-se a voz de Adrian – partiu em primeiro lugar da pedagogia, quer dizer, dos velhos, e só depois da juventude. Esta notou num belo dia que uma época, que também fala do “século da criança” e inventou a emancipação da mulher, uma época que sob todos os aspectos demonstra enorme complacência, deu a ela de presente o predicado de uma forma independente da vida, e obviamente a juventude aceitou com muita avidez a dádiva.*

Thomas Mann, *Doutor Fausto* (2015, p. 137)

Envelhecer é ser tomado pelo tempo, um modo de ser dono do corpo.

Mia Couto (2009, p. 23)

Embora não seja invenção própria da segunda metade do século XX, é neste que a juventude sofre significativa transformação. Construção burguesa de intuito pedagógico, ela surge na virada do século XIX para o XX enquanto objeto dos movimentos e partidos políticos, da cultura de massa, da escola e da igreja, das ciências sociais, médicas, jurídicas, etc. O termo mobiliza um conjunto de saberes que o transformam gradativamente num dos mais significativos agentes do último século. Ao longo dos anos 1950, ela se torna elemento explorado sobretudo pelo cinema, produzindo um público consumidor particular, a “juventude transviada” (Santos, 2013). Já no final dos anos 1960, esse público consumidor assume um poder político expressivo, um poder que não é mais designado pelos mais velhos, mas que se vale da designação anterior para verter-se em “poder jovem”. Tudo se passa como se a identidade jovem houvesse sido designada em finais do século XIX, para em seguida ser assimilada e, na segunda metade do século ulterior, subvertida. Mas a entrada do sujeito histórico juventude não é só a emergência de mais um sujeito na cena social, é uma compreensão específica de tempo que aflora, o tempo da juventude, que transforma o modo dos sujeitos sentirem a si mesmos. A ascensão do “poder jovem” criou também a impotência velha e volveu contra esta uma designação. A juventude produzia, a reboque, seu anti-sujeito: a velhice.

3.1 – “Genealogia” do *Poder Jovem*.

Quando, em 1936, Hollywood produziu a primeira versão fílmica sonora do clássico de Shakespeare, *Romeu e Julieta*, dirigida por George Cukor, a idade dos atores não era um componente tão relevante para a aceitação da obra: Romeu era interpretado por um ator de 40 anos – Leslie Howard –, enquanto Julieta por uma atriz de 30 – Norman Shenhall. Na segunda adaptação da obra para o cinema, em 1954, sob a direção de Renato Castellani, na Itália, a idade dos atores decresce de modo expressivo: Julieta foi interpretada por Susan Shenhall, uma atriz de 18 anos, enquanto Romeu ficou a cargo de Lawrence Harvey, de 22 anos. “Entretanto, na tragédia Shakespeariana, Julieta só tem 15 anos e Romeu pouco mais do que isso. Eis porque o diretor da nova versão, Franco Zeffirelli, procurou intérpretes extremamente jovens”. Em 1968, na matéria da revista *Manchete* sobre o filme, a justificativa do diretor em relação à idade dos atores selecionados não é mero preciosismo ao texto shakespeariano; antes, possui uma justificativa que permite compreender as problematizações que levantamos sobre a juventude em 1968, ano em que o filme de Zeffirelli foi lançado: “Conquanto deseje ser fiel ao texto shakespeariano, quero apresentar Romeu e Julieta não só como um drama de amor, mas como um drama da condição humana da juventude envolvida pelos ódios dos mais velhos” (*MANCHETE*, 17/02/1968, p. 101).

Para o diretor, embora tenha legitimidade em se manifestar, revoltar-se contra o mundo conflitante e cindido dos adultos, as contestações da juventude de 1968 desembocavam em uma recusa centrada em si, que renegava o mundo, mas que não tinha uma ação una e um projeto ideológico claro a propor, caindo no misticismo, em um individualismo alienante: Romeu só reage quando atingido diretamente em sua individualidade, só então é que empunha a espada. O diretor estranha essa forma particular de revolta, caracterizada por um rosto disperso, que parece ser, simultaneamente, sua força e sua fraqueza.

Zeffirelli não é o único a retomar o conceito de juventude como marcado por certa ambivalência. Em crônica publicada na revista *Manchete*, em 1968, Paulo Mendes Campos²⁴ atenta para uma grande transformação no panorama social daquele momento: o surgimento de um “público jovem”. Segundo o poeta, cronista e escritor, o

²⁴ Escritor, tradutor, cronista e poeta renomado, Paulo Mendes Campos publicou crônicas na revista *Manchete* desde a primeira edição no final dos anos 1950. Além da revista, Paulo Mendes também publicava no *Jornal do Brasil*. Para saber mais, ver site Instituto Moreira Sales (<https://ims.com.br/2017/06/01/sobre-paulo-mendes-campos>).

assentamento desse público específico fez surgir um perfil jornalístico muito particular: a generalização do “noticiário mundano”, aquele destinado a traçar determinados fatos sobre a *society*, espécie de columnismo social. Segundo Paulo Mendes: “As barbas de Fidel Castro passaram a ser mais importantes do que a Revolução Cubana; uma reportagem sobre os hábitos particulares do Dr. Barnard fará mais sucesso do que a descrição de sua técnica operatória”, fazendo com que todas as instâncias sociais e políticas sejam esvaziadas em prol de seus “aspectos mais fúteis e irrelevantes”, enquanto mero sucesso individual. Este, por sua vez, ao invadir todas as áreas da sociedade, se articulava sobretudo à juventude:

Como o jovem é, antes de tudo e por excelência, um jovem, esse horror ao anonimato operou grandes modificações no panorama social de nosso tempo: 1) ser jovem passou a ser um esnobismo, isto é, o esnobe teve de deixar os limites do clã e estender seus privilégios a mútua admiração a todos os inúmeros membros de uma geração; 2) ser jovem passou a ser uma consciência fatigada e fatigante, e não mais um gesto tão espontâneo, gracioso e deleitoso quanto o de ser palmeira; 3) ser jovem passou a ser uma tomada de posição contra quem não é jovem.

Em uma palavra, criou-se o Poder Jovem.

[...]

Qual o mal do Poder Jovem? O mal do PJ é que, fugindo do anonimato, eles se nivelaram em matéria de roupa, idéias, hábitos, linguagem, etc. Eles se enquadraram para não serem enquadrados. (*MANCHETE*, 10/02/1968, p. 46).

A juventude “passou a ser”. O desconforto do cronista em relação a essas mutações elucida o que seria o surgimento de um poder específico, problematizado a partir das seguintes características: a) um individualismo que não mais se encerra nos “limites do clã”, passando a “estender seus privilégios” a toda uma geração e, assim, a toda a sociedade; b) a juventude mais do que uma experiência, passa a ser também uma “consciência”; c) há um caráter de protesto e de contestação nessa juventude: “uma tomada de posição contra quem não é jovem”. Ao final, um paradoxo é apontado como transversal a essas características: esses jovens se enquadram para não se enquadrarem.

Paulo Mendes Campos intitula a crônica citada de “Genealogia do Poder Jovem”. Talvez seja esse, de fato, o desafio necessário para a análise desse fenômeno novo; o caminho adequado para compreender a articulação entre *juventude* e *poder* no curso dos anos 1960, tendo 1968 como seu ponto nevrálgico, seu conceito determinante.

Por genealogia, todavia, não se deve compreender uma sucessão linear, o desvendar de uma identidade primeira e essencial, tampouco uma sequência linear de acontecimentos, mas sim rascunhos embaralhados, reescritos e sobrepostos de

significados em disputas, canalizadores de ódios, amores, temores, prazeres, angústias e ansiedades (Foucault, 2017). A pesquisa que assim compreende “genealogia” não busca saber *o quê*, mas tão somente *o como pôde se tornar* de algum acontecimento. Acreditamos ser esta a perspectiva adequada para se compreender esse “poder” que se prolifera em uma série de discursos que versam sobre o assunto, de maneira a se tornar um tópico importante na grande imprensa, nos livros de história, nos discursos sociológicos, na literatura do período e em nossa dissertação – proliferação discursiva esta que não é só reflexo das contestações da juventude como também de intencionalidades específicas quanto a estas.

Em matéria da revista *Manchete* de 1968, as manifestações da juventude estudantil eram inquiridas a fim de circunscrever seu porquê e torná-las compreensíveis e apreensíveis por meio de dados e entrevistas. Fica evidente essa centralidade que toma tais manifestações enquanto objeto de problematização. A revista, em parceria com o Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística (IBOPE), pretendia responder à seguinte pergunta: “Por que se rebelam os estudantes?”. A resposta encaminhava-se no sentido do “conflito de gerações”, causado pela aceleração do “ritmo das transformações da vida”, no qual a tensão entre as gerações corresponderia ao “conflito do brasileiro quase isolado pela deficiência de transportes e comunicações, há trinta ou quarenta anos, contra os brasileiros da era da comunicação de massa e dos aviões supersônicos, informados e ligados a tudo que se passa no Brasil e no mundo”; o Brasil da circulação de ideias e de pessoas, da fluidez, entra em colisão com o Brasil dos lugares fixos: entre o bolero e o *rock’n roll*, o bacharelesco e o científico, trata-se do conflito em que a “impaciência dos jovens vai de encontro à prudência dos velhos” (*MANCHETE*, 20/04/1968). Nessa perspectiva, os protestos são o resultado de uma ação mais íntima que transborda à arena pública. Eles ultrapassam os “limites do clã”.

Entretanto, em outra matéria também sobre as rebeliões juvenis que vinham à tona em diversos países do mundo, o estranhamento em relação aos seus anseios é pautado explicitamente a partir de outro termo: “Tudo se passa como se os jovens formassem, hoje, uma classe social à parte, com sua linguagem, sua solidariedade, seus deveres, e suas obrigações. É o poder estudantil que começa a impor sua presença” (*MANCHETE*, 13/04/1968, p. 16-7). Aqui a juventude já não é mais consequência, e sim causa, na medida em que é tratada como “classe”, ainda que essa “classe social” não se ampare nos conceitos tradicionais que a constituem; não se reduz à sua relação, por exemplo, com o conceito de *trabalho* compreendido em suas articulações econômicas; nem tampouco pela

sua representação institucional, mas a partir da *virtualidade* – possibilidades múltiplas de devires que fogem à lógica dualista da classe (Lazzarato, 2006). A própria noção de “juventude” não se restringe à idade: ela é um modo de ser, uma estilística de vida que se considerava particular da juventude²⁵, uma consciência própria.

Tanto causa como consequência, é fato que juventude passa a designar um poder consumidor específico, bastante influenciado pelas tecnologias de comunicação de massa e pela música americana – marcadamente o *Rock* (Dantas, 2015). Ainda não é o momento em que cidadania e consumo se confundem, mas não tarda que – especialmente a partir de 1968 – não tarde que tais elementos se conjuguem em um novo modo de perceber a política, cuja estética ganha maior peso enquanto nova forma de sensibilidade. Posto que os meios tradicionais de participação cidadã não se realizam em 1968 no Brasil, outras esferas assumem essa dimensão, deslocando a compreensão de cidadania e de participação política (Canclini, 1997).

A expressão política da juventude se espraiava por outras formas, nas quais a estética e a cultura eram significativas. A pluralidade de tais expressões revelava a multiplicidade da própria juventude. Mesmo o filme de Zefirelli, com pretensões de criticar e compreender essa juventude, discutidas mais acima, direcionou-se a um tipo específico de juventude, como sugere o texto do poeta Vinícios de Moraes para a revista *Manchete* de setembro de 1969, no qual faz uma provocação sobre o filme.

Em princípio, Vinicius confessa sempre chorar ao ver a obra de Shakespeare em suas diferentes versões, sobretudo a peça *Romeu e Julieta*, cuja trama está envolta da “odiosa burrice dos preconceitos e mal-entendidos gratuitos que se antepõem à paixão de dois jovens que nada pedem se não a liberdade para se amar”. Todavia, para o autor, a então mais nova versão cinematográfica peca no seu público-alvo: longe de se dirigir aos conflitos existenciais da “mocidade corajosa e perplexa”, ele se dirige, antes, “a uma mocidade mais grãfina e estetizante, que ama o belo pelo belo e se compraz em assistir de camarote ao espetáculo dos leões comendo aos cristãos novos”. Para Vinicius, trata-se, como aponta o próprio título, de um “Romeu e Julieta para playboys”, de modo que “tudo nele é belo”, os cenários, os figurinos e a música, “sem falar na beleza abicharada dos protagonistas masculinos: uma beleza de jovens efebos egressos da estatuária

²⁵ Segundo Kaminski (2019), “Herbert Marcuse, Henri Lefevre, Allen Ginsberg ou José Celso Martinez Corrêa, entre outros, não eram necessariamente jovens, ao menos no que concerne às suas idades” (p. 19).

Começamos pelo primeiro quadrinho. Nele, um senhor calvo, de terno e gravata e grande cabeça, ouve um outro sujeito que está de ponta cabeça, magro e com roupas informais, com os pés no teto da imagem, e que lhe diz: “– É inútil – Nossos pontos de vista são opostos”. No retângulo abaixo do título da charge, temos um quadrado verde com nome “universidade” no qual sujeitos redondos saem de lá quadrados. No quadrado logo abaixo, temos uma mulher negra que conversa com uma branca, à qual reclama: “– Patroa, o menino está impossível! Para convencê-lo a tomar a sopa hoje tive que citar Marcuse!”. Por fim, na coluna lateral, um sujeito conversa com um colega, aparentemente em uma mesa de bar, ao qual diz: “– Você sabe que eu estou a favor do movimento... Participei das manifestações, enfrentei a polícia, fui espancado... Mas o que não está certo foi usarem o meu Karmann-Ghia como barricada!” (*MANCHETE*, 29/06/1968, p. 186), nessa última imagem, o sujeito já se assemelha a uma criança birrenta.

As charges estabelecem uma crítica ao Poder Jovem a partir de pontos como a universidade, Marcuse, conflito geracional e protesto, desenhando-o enquanto manifestação incoerente, com os pés fora da realidade, ao avesso, moldados pela universidade e ignorante de sua própria condição privilegiada. A juventude parece não corresponder à diversidade que o termo pretende unificar ou, segundo Claudius e Vinicius de Moraes, à realidade – o Poder Jovem figura enquanto mera moda. Mas talvez seja por tal perfil que ele nos revela o *desejo de realidade*, as expectativas e percepções em torno dela, e não a realidade, é nesse sentido que a moda e as revistas nos interessam: elas nos indicam práticas e atribuições de sentido, modos de perceber e interpretar comuns a determinado período. Elas nos falam sobre inquietações e disputas. Mas, sobretudo, revelam intencionalidades.

É com esse entendimento que a jornalista Carmen da Silva²⁶ comenta o “Poder Jovem”. Para ela, enquanto a contestação da juventude se limitava ao repúdio às “instituições quadradas e assumia formas imaturas, puramente exteriores, de extravagância de roupas e atitudes”, isto é, “de inovações superficiais, que podiam ser aproveitadas em benefício do consumo e a suposta revolta se transformava numa nova modalidade de conformismo”, não havia com que se preocupar. Na medida em que “o conteúdo da rebeldia se define, os métodos de luta se aperfeiçoam, a ebulição juvenil

²⁶ Carmen da Silva atuou desde 1962 na revista *Cláudia*, na qual publicou textos sobre as questões femininas que envolviam a “mulher brasileira” a partir de uma visão feminista e psicanalítica, o que deu à autora importante atuação no debate sobre tais temas frente às transformações sociais. Além disso, diferente do comum a textos destinados ao público feminino, Carmem utilizou suas páginas como forma de provocar e de desenvolver instrumentos críticos a esse público (Duarte, 2005).

toma uma surpreendente maturidade. E é então que o mundo bem organizadinho, o mundo das estruturas tradicionais, o mundo-que-funciona-como-relógio, ou quase, se apavora: o mundo tem medo de Virginia Woolf” (Silva, 1971, p. 26). É aí que a juventude passa a ser combatida, segundo a autora, de três modos: o primeiro é a repressão: “alarde de forças policiais, legislação de emergência, medidas de exceção”; o segundo é o método dilatatório, ou seja: “fazer precipitadamente, como demonstração de boa vontade, algumas concessões paliativas, como uma espécie de emplastro ou analgésico para aquietar o paciente, enquanto, no fundo, o mal continua a crescer” (p. 26-27). O terceiro método, por fim, é a diluição:

infinitamente mais sutil, é o da diluição. Trata-se de afogar as reivindicações dos jovens num mar de palavras, argumentos, discursos, explicações, teses, teorias [que] falam sobre poder jovem, escrevem sobre poder jovem, badalam poder jovem a tal ponto que a expressão já parece marca comercial para exploração publicitária; o poder jovem é esse algo mais que o mundo moderno lhe dá, é mais brilho em seu olhar, é mais sabor em sua maionese, é garantia de qualidade, suave ao tato e resistente ao uso, não encolhe nem debaixo d’água. Enfim, organiza-se uma verdadeira campanha no sentido de “vender” poder jovem como se fosse a mercadoria mais *in* para distinguir o indivíduo mais *vip* (Silva, 1971, p. 27).

Afogar em palavras: estratégia que dilui a potencialidade do poder jovem na medida em que o torna uma ideia do consumo – exposta em prateleira, mercantilizada e alardeada nas tempestivas vitrines do consumo. O relógio, ordenação linear do tempo, tenta capturar o instante, aquilo que lhe escapa; e não se intimida, para tal, em valer-se de “interpretações altamente especializadas, ericadas de citações eruditas” que tomam os “atuais movimentos da juventude como uma espécie de estertor coletivo” contra o valor máximo do futuro: a tecnologia. “No mundo de amanhã só haverá lugar para um pequeno grupo de seres altamente capacitados para manejar e aperfeiçoar computadores, até chegar o dia, não longínquo, do computador que se maneja e se aperfeiçoa sozinho, e então – fim para o homem” (p. 27). Parece ser contra esse mundo frio e técnico que a juventude se levanta, separando-se do passado e contra o futuro tecnológico. Em contrapondo, é na enxurrada de palavras, na gritaria discursiva, que esse mundo combate a juventude. Esta, por sua vez, se contraporá a esse mundo do relógio por meio de estratégias “humanizadoras”, que, como veremos no capítulo que segue, marcarão presença nas matérias jornalísticas e peças publicitárias.

O que a jornalista e psicanalista mostra, enfim, é a mobilização de uma estratégia contraditória – na medida em que sufoca pelo excesso de palavras – e de um tipo muito específico de juventude, tipo burguês, segundo ela, em nada comprometido com

transformações concretas na sociedade e bastante próxima da ordem estabelecida, do mundo instaurado dos “quadrados”. Trata-se de uma juventude já velha.

Tais questões circunscrevem-se menos a problemas psicossociais de inserção do “adolescente” no mundo “adulto” (embora estas sejam relevantes) ou no mundo dos que tem mais idade (também não é uma questão somente biológica, embora a idade seja um fator de identificação) do que à tentativa da sociedade instaurada de incluir a contestação da juventude e o conteúdo transgressor nos quadros vazios do consumo. “Adulto” não é somente um dado etário, mas uma construção social que diz respeito à sociedade instaurada.

Ainda segundo Carmen da Silva, essa relação da juventude com o tempo, sobretudo com o futuro, ocorre sempre que uma etapa do progresso ameaça à classe dominante, que logo alardeia o “fim do mundo”, termo usado por essa classe para definir as movimentações de juventude – um fim de mundo! A autora, porém, destaca que em sua análise aos textos, cartazes e demais manifestações, a juventude não está preocupada com o futuro, mas o “que eles estão contestando com o máximo vigor e lucidez é o presente” (Silva, 1971, p. 28), a tal ponto que sua característica não é contestar o que será, mas o que está aí, o mundo instaurado, o que faz com que essa contestação, para muitos, se resuma à ação contestatória por si só, sem projeto. Assim como a historiografia apresenta o passado para esconder uma prática no presente (Certeau, 2016), as classes dominantes prometem um futuro para, igualmente, ocultar um presente.

Marialice Foracchi (2018), em pesquisa sobre a juventude realizada em 1972, nos mostra que “É em nome de valores básicos [...], de atributos essenciais da vida em sociedade, tão essenciais que foram desgastados pela própria vida em sociedade, que os rebeldes se insurgem” (p.35). De modo que, quando uma geração “cobra” coerência da outra e esta cobrança é marginalizada, recalcada ou ignorada, o embate perde sua dimensão etária e passa à dimensão dos “valores”. Torna-se um problema social. Segundo a autora, a “rebeldia” da juventude pode ser algo explicável psicossocialmente, mas a relevância que uma sociedade atribui à juventude diz respeito a um fenômeno histórico, “são crises de socialização (empregando-se esse conceito num sentido amplo) e, na proporção que afetam também os adultos, são crises geradas no plano da sociedade global, que repercutem diferencialmente nos diferentes setores que a compõem” (Foracchi, 2018, p. 36-37).

Também para Luciano Martins (2004), o protesto dos jovens não é algo que se explique só por fatores genéticos ou biológicos, mas pelo entendimento no qual os jovens

são “sociologicamente jovens”, isto é, o “estudante” mais do que jovem é produto de transformações tecnológicas e informacionais: o crescimento do acesso ao conhecimento pelas técnicas de divulgação e da didática da informação fizeram com que os jovens se diferenciasssem rapidamente das gerações anteriores. Essa crise afeta diretamente o cotidiano dos jovens de classe média, as instituições nas quais socializam, a família e a universidade principalmente, uma vez que a juventude reivindica para si o papel que lhe foi atribuído por outrem. Ela não se resume, pois, a seus perfis estéticos, ainda que estes lhe sejam indispensáveis.

Mais do que suas contribuições sociológicas ao nosso trabalho, o texto de Foracchi assim como o de Martins, por terem sido escrito logo após os acontecimentos que marcaram a juventude de 1968, nos dão indícios fundamentais ao entendimento dessas movimentações. A autora nos fala que o valor atribuído à juventude enquanto faixa etária em determinada sociedade é revelador pois “pode significar que a sociedade dispõe de recursos especiais para prolongar essa etapa da vida, para estender a duração da adolescência, e que tal prolongamento artificial é revertido de alguma importância para a sociedade como um todo” (Foracchi, 2018, p. 37). Talvez seu falecimento no mesmo ano de publicação da tese a tenha impedido de aprofundar essas questões, mas o que nos provoca nesse trecho é a percepção de que a valorização da juventude está articulada a uma compreensão temporal (prolongar a juventude de modo artificial) que ocorre entre o instante e a técnica do relógio que o encadeia. Essa juventude tem no corpo seu instrumento de liberdade e de experimentação²⁷. Espaço de salvação e protesto. As instituições deixam de ser o suporte definitivo de contestação e participação política, fazendo com que esses jovens passem a expressar sua contestação a partir de um modo de ser que os transmuta em algo mais que uma faixa etária; converte a juventude também em uma *identificação*²⁸.

²⁷ A partir dos anos 1960, principalmente no que diz respeito aos movimentos de libertação do corpo, a *saúde* e o *bem-estar* deste (bem como mental) tornam-se pautas incontornáveis: beleza corporal, cotidiano sexual e alimentar de jovens e velhos eram apostas na libertação do corpo. “Em meio às influências da contracultura e da expansão da sociedade de consumo, o corpo tornou-se um tema cada vez mais presente: era preciso assumi-lo e redimi-lo, reconquistá-lo, conhecê-lo e liberá-lo. Descobriu-se que o corpo expressava a marca de seus fantasmas inconscientes, recolhia traumas e abrigava repressões, que deveriam ser tratadas cotidianamente” (Sant’anna, 2000, p. 51).

²⁸ Segundo Stuart Hall (2006), o modo como o sujeito é representado muda o processo de identificação. Na medida, portanto, em que o sujeito é descentrado, sua identificação perpassa lugares distintos e identidades variadas. Desse modo, compreendemos por identificação essa multiplicidade de identidades que um mesmo indivíduo contém, bem como a capacidade de constituir novas identidades (sentimentos de pertença) com base em bandeiras sociais.

Em 1968, o Canal 4 de São Paulo lança o programa de televisão “Poder Jovem”, dirigido só por “gente moça” e realizado por Fernando Faro²⁹, que o descreve do seguinte modo:

“Mostra o mundo dos jovens” – diz êle – “informa osse sua linguagem, suas brincadeiras, seu modo de vida, esses são os objetivos principais do espetáculo. Só jovens participam dele, pois não têm os vícios dos mais velhos: a *pose*, a auto-suficiência, os interesses profissionais ou comerciais mal disfarçados” [...] (*MANCHETE*, 09/11/1968, p. 55).

Na matéria que aborda o programa, destaca-se que sua característica principal é a busca por uma nova linguagem que fuja das “banalidades dos programas rotineiros”.

Essa busca não é restrita à televisão, “também nas artes plásticas os novos rompem os moldes antigos e impõem o seu jogo”, como podemos ver em matéria sobre a primeira Feira Paulista de Opinião, na qual Marcello Nitsche apresentou-se de forma bastante original: “no início do espetáculo, um ator vestido de plástico vermelho no peito descia à plateia e distribuía saquinhos transparentes com geleia doce vermelha” (p. 55), de modo que, como explica Marcello, o espectador podia tanto comer a geleia e usar o saquinho contra os atores, caso não gostasse da apresentação, quanto levá-los para casa. O público, com isso, tornava-se agente crítico e ativo do espetáculo.

Essa performance em si mesma mostra o valor que o corpo assume para a juventude: o plástico vermelho vestia o ator que descia à plateia e começava a inflar, formando um globo vermelho: “Com o grande globo vermelho”, diz Marcelo, “a comunicação se faz através da impressão de estagnamento que o público tem diante do corpo que se infla de ar e acaba ocupando todo o espaço, ameaçando esmagar o assistente”. O tempo se torna estanque e o corpo ocupa mais espaço. O balão, em sua leveza estagnada, oco e ameaçador, impossibilita o trânsito. “Quando o balão cessa de crescer, o público procura vingar-se da ameaça passada iniciando uma reação violenta, através de pontapés e socos. A comunicação foi estabelecida” (*MANCHETE*, 09/11/1968, p. 55).

Fonte de consumo e de protesto, o corpo é excitado nesse escrutínio de si. As novas formas de comunicação dão centralidade à sua imagem. Tais buscas e transformações podem ser compreendidas como os primeiros esboços da perspectiva

²⁹ Fernando Faro (1927-2016) foi ator, jornalista e apresentador cuja atuação mais famosa diz respeito ao programa Ensaios, da TV Cultura, que contava com a presença de importantes representantes da dita “música popular brasileira” (ver: <https://musica.uol.com.br/noticias/redacao/2016/04/25/fernando-faro-deixou-imenso-legado-de-documentacao-historica-da-mpb.htm> consultado em 09/02/2023).

individualista no Brasil (Sant’Anna, 2014), um individualismo que tem como centralidade não a vida privada da família burguesa, mas o próprio íntimo de cada um, o eu e sua subjetividade. É preciso avaliar até que ponto esse “eu” inflado prostra os tendões do social. Instigante espaço: insuflado e superdimensionado, leve, sufocante. Veloz.

O corpo acelera sem se mover. Velocidade da juventude? É o que sugere a publicidade dos tecidos Renaux:



Figura 9: publicidade Tecidos Renaux, Manchete, 22/11/1969.

Na imagem acima, que ocupa duas páginas da revista *Manchete*, um jovem casal aparece em uma moto, insinuam coragem e velocidade, retratados de baixo para cima sob um céu de fundo que ilumina ideias de liberdade, de aventura, de ascensão – “reflexo de uma juventude em ascensão”. Ao lado, breve descrição dessa juventude emergente: “Uma juventude sempre por dentro dos acontecimentos. Das últimas novidades. Do que se fala, em matéria de moda, nas universidades. Eles estão por dentro também dos tecidos Renaux”, tecidos que servem “Para o trabalho. Para o estudo. Para as férias. Estão sempre acompanhando a última moda. Ou melhor, a penúltima”, isto porque “para os jovens, sempre existe algo a ser modificado. A moda, por exemplo. O mundo” (*MANCHETE*, nº 918, 22/11/1969, p. 97-8). Assim como a moda, os jovens estão em constante e contínua

transformação, velocidade necessária para estar sempre “por dentro”. A juventude parece mesmo um relampejo momentâneo, tão rápido que é impossível compreendê-lo sem que já não se fique “por fora”. E tudo ao mesmo tempo: a moda e o mundo; o eu e o nós; o específico e o total, o histórico e o eterno. Intransitiva justamente por sua ambivalente direção, a juventude, de tanto se mover, parece estaque.

Em reportagem de Creston Portilho, de janeiro de 1969, o título dá a dimensão da velocidade atribuída à juventude, “Para onde correm os jovens?”, na qual “Quatro rapazes e duas moças dispõem sobre seus conceitos e objetivos” (*MANCHETE*, 11/01/1969, p. 36). Mais uma vez em relação à sua velocidade, à incapacidade de acompanhar seu constante movimento. O interessante apontado pela matéria é a pouca identidade existente entre os jovens abordados, tanto em suas visões de mundo quanto em experiências pessoais, transpassadas por compromissos políticos, por classes sociais, fatores comportamentais e religiosos. Destacando esses diferentes caminhos, a reportagem pretende “dar voz” a seis jovens: quatro homens – Manoel, Levindo, Eduardo e Valdemir – e duas mulheres – Malena e Cláudia –, a partir de três pontos específicos, dos quais constatará as aproximações e as distâncias constituintes da juventude a partir de pontos pertinências do período: o protesto, o amor e a religião.

Dos homens, comecemos pelo último: Valdemir, “o marginal, assaltante eventual e habitualmente vadio” de 25 anos, contraditoriamente mais conservador. Quando questionado sobre o que pensa dos protestos da juventude, responde que “os jovens de hoje são todos malucos, cheios de manias e de vícios”, seu maior sonho é “ter minha família comigo, aquela filha que eu não vejo a muito tempo [...]. Ter uma casa de dois cômodos, voltar para casa de noite, ler o jornal, ter aquele carinho. Trabalhar doze horas por dia, maluco para chegar em casa. Mas até hoje não tive isso” (p. 38). É importante que não tomemos sua fala como denotação. A despeito da aparente representatividade de classe, é preciso lê-la com ironia. Aquilo que não se é, apesar de aberrante, figura, por vezes, como promessa de felicidade. “Trabalhar doze horas por dia, maluco para chegar em casa”, na boca de um “assaltante eventual e habitualmente vadio” pode expressar um desejo pelo que não se tem, ou também como resposta supostamente esperada pelo interlocutor (jornalista de um grande jornal). Não temos como precisar. O melhor é ler com riso no rosto.

Já Eduardo, o playboy, desejava, por sua vez, “ter nascido aposentado”. Seus principais problemas dizem respeito ao desempenho escolar e aos relacionamentos amorosos. Não tem posição política, mas “Torce para o fluminense”, o que já é, como

aponta a matéria, quase político, e “gostaria de ganhar muito dinheiro para comprar um iate. Mas sem trabalhar, é lógico” (p. 38). Quando o assunto é religião, Eduardo, diferente de Valdemir, que “aceita qualquer religião e frequenta qualquer igreja”, “acredita na coisa, mas não é fanático” (p. 38), e só vai à igreja atrás de garotas. É a favor da pílula.

Levindo, de 23 anos, “empregado de uma fábrica de tintas”, “Não tem queixas nem razões para protestar”. Dono da fábrica onde trabalha, o jovem acredita que o Brasil está melhor do que era. Seu princípio é o mesmo de seus pais: “Você pode andar com um sapato furado e com a camisa rasgada, mas nunca em casa deve faltar comida e roupa, e os sapatos devem estar limpos. Você sabe que é muito bom viver assim?” (p. 39).

Por fim, Manoel, seminarista, 23 anos, compreende que “as mudanças são evidentes em todas as coisas, inclusive dentro da Igreja”, interessa-se por política, mas “não participa diretamente” e crê que assim também deve ser a posição da Igreja, de acompanhar a política com atenção, mas sem intervenção direta; compreende que a fé deve passar por reformas, mas sem se distanciar da tradição da Igreja católica (MANCHETE, 11/01/1969, p. 39).

Quanto às mulheres, duas – Malena, pintora de 16 anos, e Cláudia, universitária de 20 anos³⁰ –, o texto mostra que, apesar de aparentemente próximas, elas possuem significativas distinções. Sobre religião e moral, Malena destaca a “moral opressora e injusta” como fatores determinantes que a tornaram “uma mulher *quase livre*” para construir sua arte. Já Cláudia, com uma postura mais “ideológica”, segundo a matéria, destaca que “a religião, se bem que atualmente esteja sendo mais coerente com os princípios que sempre defendeu na teoria, ainda é, de um modo geral, um mero instrumento de mistificação” (p.38).

Mesmo assuntos fundamentais como o protesto, “linha marcante no depoimento das duas môças”, apresentam-se de forma ímpar por cada uma delas: “onde Malena, quase criança, procura se afirmar pela independência, Cláudia busca a participação política. Uma quer reformular a estrutura da família, outra a organização da sociedade” (p. 36). Enquanto a mais jovem (Malena) acredita que, apesar das diferenças entre jovens e velhos, “o poder deve ser da maioria, sem distinção de idade”, uma vez que o adulto, em geral, “não recebe muita coisa nova do que a sociedade tem a oferecer e isso o transforma

³⁰ A matéria não explicita se os nomes apresentados são ou não pseudônimos, mas dada a caracterização de cada um desses jovens, percebe-se que também os nomes expressam esses tipos ideais. No caso dos nomes femininos, é preciso destacar que “Malena” é o nome de uma das primeiras canções de Roberto Carlos – ainda em sua fase iêiêiê. Já Cláudia é o nome de importante revista que surge no início dos anos 1960 e que se destina sobretudo ao público feminino.

em símbolo de retrocesso”, e quanto ao governo, para ela não há dúvidas, deve ser “democrático”; a mais velha (Cláudia), não acredita no poder jovem, “mas defende o protesto no plano político: ‘Os mais jovens têm facilidade de expor suas opiniões porque se encontram desligados de quaisquer compromissos com a situação’” (p. 38).

Enquanto os homens tecem, respectivamente, o perfil do “marginal”, do “playboy”, do “empresário” e do “seminarista”, as mulheres figuram em duas chaves distintas: Malena, pintora de 16 anos, expressa uma dimensão mais subjetiva das transformações do “poder jovem”; e Cláudia, universitária de 20 anos, cursando o terceiro ano de Ciências Sociais, representa reivindicações mais objetivas desse “poder” em relação à política. A matéria busca traçar fatores que unem e separam essa juventude. Como vimos, tudo parece separá-la: “situação social, experiência de vida, grau de cultura”. No entanto, ela volta a se concentrar na confiança “em si próprios e no futuro, no instante em que disparam para uma experiência mais adulta” (p. 36). A aparente diferença é absorvida a partir da confiança em dois pontos: no “si próprio” e no “futuro”, ou seja, uma contestação encampada principalmente no eu e no tempo por vir, respectivamente – ainda que o futuro pareça mais uma promessa do que propriamente uma bandeira da juventude contestadora.

Mas essa maneira de protestar é vista com receio por alguns, segundo os quais pode representar um risco à coesão social (os afetos que a institucionalizam). Em outra matéria da revista *Manchete*, de 6 de julho de 1968, cujo tema é a contribuição do Império lusófono à cultura brasileira e portuguesa, o professor do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Técnica de Lisboa, Adriano Moreira foi convidado para comentar a quantas anda a cultura portuguesa em relação à cultura no geral. Dentre os temas levantados, está o “Poder Jovem”.

Questionado sobre “Como cientista político, o que pensa do Poder Jovem no mundo?”, o professor responde: “não acho muito apropriado a expressão Poder Jovem, que me parece uma multiplicação da expressão *Black Power*, a qual tem sido transposta para outros domínios”. Segundo o entrevistado, o que de fato resultou nesse “poder” foram as “ideologias que orientaram a geração anterior e a busca de novas respostas para problemas novos”, problemas estes que expressaram a falência da compreensão do “apaziguamento ideológico” creditado às gerações anteriores, que entendiam que “a nossa sociedade de abundância tinha tornado desatualizados todos os conflitos ideológicos que ainda foram violentos durante a última Grande Guerra”. Segundo o professor, esse bem-estar social convertera-se em um mal-estar na medida em que a

violência escamoteada retornava. “Aquilo que parecia apaziguamento ideológico era apenas desatualização dos antigos instrumentos políticos acompanhada de novas formas de pensar que ainda não encontraram os seus órgãos novos de expressão”. Esse desencontro com os órgãos de expressão, precisamente com instituições tradicionais (sindicatos, universidades, partidos políticos, família etc.) não corresponderia à realidade dos jovens, que “pertencem a todas essas instituições, mas não há uma instituição que inclua todos eles” (*MANCHETE*, 06/07/1968, p. 164). O inquietante da juventude não é do tipo que se dá em relação a um outro diferente, mas em relação a um semelhante que não se reconhece mais. Ele parte de dentro, revelando as fissuras da sociedade.

Algumas fissuras, porém, são suturadas por improváveis linhas, em conexões curiosas. É o que nos mostra a matéria da revista *Manchete* de 23 de agosto de 1969, cujo título é “Quando as Panteras são Brancas”. Segundo a chamada: “Durante muitos anos, os Panteras Negras formaram a vanguarda mais radical nas manifestações de protesto e combates de rua nos Estados Unidos. Mas uma organização hippie saiu em campo para ajudá-los” (*MANCHETE*, 23/08/1969, p. 120). O texto destaca que apesar do histórico de resistência desse movimento a aceitar ajuda de quaisquer brancos, no final de 1968, o grupo dos “White Panthers” conseguiu se aproximar. De duração efêmera, o Panteras Brancas “realizou comícios, passeatas, bivaques à maneira *hippie* e até um concerto aberto considerado um sucesso, pelo comparecimento de milhares de pessoas”. Mas “um policial americano resolveu virar hippie também e se infiltrou na organização” (p. 119), dando voz de prisão ao líder do movimento, John Sinclair. Um dos membros dos Panteras Brancas, Pun Plamondon, dá uma síntese de seu pensamento:

“Há alguns anos, quando o Poder Negro começou a ganhar a opinião pública de maneira mais positiva, quando os brancos viram que os negros começaram a se organizar, não apenas para defender os seus direitos, mas para lutar por eles, uma coisa muito importante começou a acontecer: a tomada de consciência de grande parte da juventude branca, que até então se limitava a acompanhar de fora as manifestações. De repente sentimos que era chegada a hora de começar a fazer alguma coisa. Mas os negros nos consideravam seus inimigos. Foram precisos mais de dois anos para que pudéssemos sentar com eles a uma mesa e mostrar que somos seus verdadeiros aliados. A intolerância dos brancos levou-nos a esse ponto. Mas agora estamos falando e as pessoas começam a nos escutar” (*MANCHETE*, 23/08/1969, p. 119).

O poder mencionado no texto ultrapassa sua adjetivação identitária. Poder multidimensional, o “Poder Jovem” deriva-se das manifestações da comunidade negra norte-americana, cuja marginalidade se opõe ao *American Way of Life*, baseado no consumo, e que, no decorrer dos anos 1960, vai influenciar o movimento hippie e a juventude universitária, constituindo novas forças e formas sociais de intervenção política

– denominadas *Powers: Black Power, Flower Power, Gay Power, Women's Lib*, entre outros (Pereira, 1992). Esse poder não começa em 1968, mas tem neste ano um momento expressivo. No caso norte americano, parte dos *powers* foi sequestrada por políticas identitárias que, ao longo dos anos 1980, limitaram suas bandeiras às reivindicações por representatividade – não sem significativa atuação das camadas médias interseccionais (Haider, 2019). Podemos nos questionar, ainda, quais implicações da influência do Maio de 1968 norte americano no “Poder Jovem” – quais vícios e quais vantagens esse conceito importado traz consigo.

O fato é que esse “poder” coloca em xeque a compreensão mesma de poder articulada unicamente às instituições: passa-se a compreendê-lo em suas esferas *moleculares, micro*, em seus *afetos* subjetivos, cujo palco é o cotidiano e o contato intersubjetivo dos indivíduos. E é também fruto da comunicação de massa e de seus meios, de uma *cultura de massa*: não somente de desenvolvimento técnico, mas intersecção da técnica com novas formas comunicacionais, nas quais a escrita não mais ocupa o centro referencial, dividindo-se na tríade “verbo-voco-visual”, escrita, voz e visibilidade (Lima, 2002). Nessa forma de comunicação, as imagens tomam dimensão não experimentada em outras modalidades de cultura – surge a hiper *visibilidade* dos corpos e com ela um novo modo de tornar-se sujeito na sociedade cada vez mais marcada por indivíduos *atomizados*³¹.

O que se afirmou no Brasil dos anos 1960 a 1970 é a maior expressividade da sociedade de consumo e da televisão como veículo de massa³², importantes criadores de estados emocionais coletivos, capacidade de difusão de ideias e comunicação³³ que se integram à individualidade por meio do desejo de coletividade. A juventude, imersa também nessas transformações, deixa de referir-se somente a uma especificidade de mercado de consumo ou uma faixa etária para, juntamente a essa característica, tornar-se poder em movimento, consciência e força política – e que não tarda a ser minada por diferentes frentes, em especial após o AI-5.

³¹ Os indivíduos em uma sociedade de massa sofrem processo de atomização, no qual se fragmentam as relações comunitárias e integradas, passando às relações “contratuais, distantes e esporádicas”. Trata-se do declínio das “organizações sociais mediadoras”, tais como a família, a comunidade e a igreja, que atuavam na formação da identidade dos sujeitos – identidade psicológica, social e moral (Strinati, 1999, p. 24).

³² Segundo Renato Ortiz (2006) “A televisão se concretiza como veículo de massa em meados de 60, enquanto o cinema nacional só se estrutura como indústria nos anos 70. O mesmo pode ser dito de outras esferas da cultura popular de massa: indústria do disco, editorial, publicidade, etc” (p. 113).

³³ A capacidade de constituir estados emocionais e de promover “integração” e “segurança” nacional torna os veículos de massa alvo de um considerável aparato de censura na ditadura militar de 1964, no Brasil (Ortiz, 2006).

Em 18 de novembro de 1970, a revista *Veja* destaca em sua capa um tema importante do período – “Em quem os jovens votarão”. No seu editorial, Mino Carta coloca que:

Nos últimos anos o mundo se proclamou invadido por um ente poderoso, de idade mais ou menos definida e razão pura: o jovem. E surgiram em todo canto, no Brasil também, os generais e os soldados do poder jovem: contestadores, hippies, intelectuais de várias matizes, atores e cantores, desenhistas de moda, gente ‘pra frente’ [...]. (*VEJA*, nº 115, 18/11/1970, p. 17).

Ainda que multidimensional, o “Poder Jovem” não é só um fenômeno do âmbito cultura, como também político: com generais e soldados silenciosos, mas expressivos e disputados pelas diferentes perspectivas políticas daqueles anos. Ainda segundo Carta, ao anunciar pesquisa realizada pela revista, “a maioria dos jovens brasileiros, com pequenas variações determinadas pela classe social ou pelo grau de instrução, não tem muito interesse por política, vota na Arena e apoia o governo do presidente Médici” (p. 17). O texto mostra essa ambivalência do conceito de juventude: apesar de seu valor transgressor, ele não abandona o caráter conservador. Do mesmo modo que nem toda juventude é transgressora, também nem toda transgressão pertence à juventude.

A Federação e Centro da Indústria de São Paulo, em mensagem do Dia da Bandeira, publicada nessa mesma edição da *Veja* (nº115), destaca a diferença entre as juventudes:

Ontem era a esperança.
 Hoje a certeza de estarmos construindo um grande país.
 Com trabalho, com amor. Credo na boa vontade entre os povos
 E sempre será assim
 Como ontem e hoje, seremos sempre, antes de tudo, brasileiros.
 E como brasileiros, continuaremos acreditando no trabalho. No amor.
 Nos padrões democráticos da nossa instituição. No respeito entre os homens. No respeito entre as nações. No entendimento entre os homens.
 No entendimento entre os povos.
 [...]
 São as palavras de fé que a Indústria de São Paulo traz, no Dia da bandeira, ao povo. Aos trabalhadores. Aos empresários. À juventude, especialmente àquela juventude que estuda e que trabalha [...] (*VEJA*, 18/11/1970, p. 73).

A mensagem é alinhada à perspectiva nacionalista e modernizadora da Ditadura de 1964. Destaquemos um ponto: o “ontem, hoje, sempre” que traduz a ideia de um país que deixa de ser desejo e esperança no futuro para tornar-se já futuro, progresso, e, simultaneamente, um país que “sempre será assim”, estável. Mas para manter-se como tal, deve unificar as contradições: trabalhadores e empresários, indistintamente. Imprecisão que não se aplica à “juventude brasileira”, que é aquela que estuda e trabalha.

O texto deixa claro qual juventude defender e qual é passível de ser incorporada aos “padrões democráticos de nossa instituição”. Que não se tome a democracia aqui como um termo destoante. Não. Ela faz parte de uma das vertentes da ditadura às vezes pouco nítida, sua vertente liberal e modernizadora. Democracia sim, mas subjugada aos valores tradicionais, conservadores e religiosos (Motta, 2018).

A pesquisa anunciada no editorial aborda o modo como pensam os “2 milhões de jovens eleitores”, seu título é “A jovem maioria silenciosa”:

Um grande eleitorado silencioso que pode ser superficialmente rotulado como “voto jovem”, mas que na realidade possui uma importante característica: é o primeiro grande contingente eleitoral de cidadãos formados politicamente dentro do período revolucionário que se iniciou quando suas idades oscilavam entre doze e dezesseis anos (VEJA, 18/11/1970, p. 20).

Em 1970, uma eleição estava em curso para preencher as cadeiras das Câmaras fechadas. A *Veja* traz pesquisa da Marplan Pesquisas e do Estudos de Mercado LTDA, na qual se faz um levantamento desse eleitorado em São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Recife. Ao longo da matéria pode-se concluir que em 1970 a maioria dos jovens votavam por obrigação, e que repetiam “velhos slogans contra a desonestidade e falsas promessas de campanha eleitoral” (p. 21). Os dois institutos apontam também que “as personalidades políticas não exercem, aos olhos dos jovens brasileiros, o fascínio das grandes lideranças” (p. 21). A conclusão da pesquisa é que:

Pouco politizados, muito práticos, quase sempre moralista e pouco ressentidos, os jovens brasileiros que acreditam simultaneamente nas eleições e na pouca utilidade do Congresso, mais preocupados com a corrupção do que com a subversão, saíram das cabanas indevassáveis espalhadas por todo o país do domingo passado demonstrando que são, sobretudo, moderados, tolerantes e até mesmo dóceis, reunindo talvez as principais virtudes necessária para a construção de uma sociedade democrática (VEJA, 18/11/1970, p. 25).

Essa compreensão de juventude em nada se assemelha àquela de 1968, revoltosa e contestadora. Em 1970, após o AI-5, há uma desmobilização progressiva da juventude em relação às ferramentas tradicionais de política. Os jovens parecem corresponder aos anseios do programa ditatorial. A matéria esboça ironia quando os caracteriza como portadores de virtudes necessárias à democracia. A descrição dada a essa juventude pode ser a que geralmente se dá aos velhos – pouco politizados, moralistas, moderados, dóceis. Essa aparente contradição, dos valores passivos da juventude com os democráticos, não surge em 1970, mas faz parte de um projeto ditatorial que almeja englobar e domesticar elementos contestadores. Essa tentativa é expressa na publicidade do “Banco Lar Brasileiro”, já em 1968, na revista *Manchete*, na qual se mostrava que a tradição não se

separa da juventude, e questiona: “Qual será a reação de um cliente do Banco Lar Brasileiro, se passássemos a adotar esse gênero de símbolo em nossos prédios e em nossos formulários?”. Vejamos o símbolo:

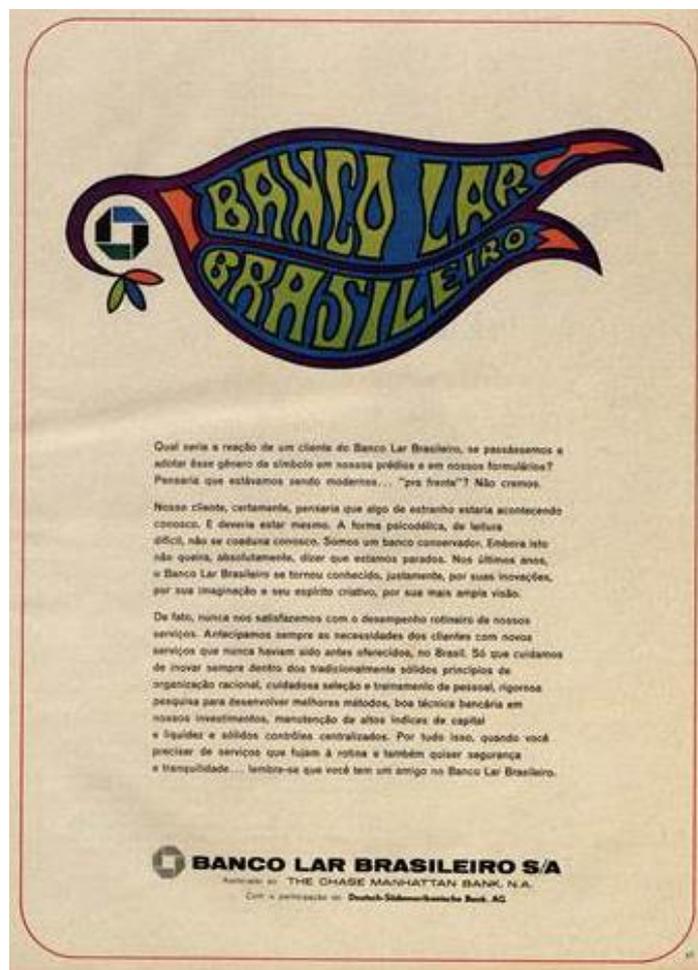


Figura 10: publicidade Banco Lar Brasileiro S/A. Manchete, 27/07/1968.

A imagem é descrita na legenda: “A forma psicodélica, de leitura difícil não se coaduna conosco. Somos um banco conservador. Embora isto não queira, absolutamente, dizer que estamos parados”. Nada disso! O tradicional também é jovem, está por dentro dos conceitos destes: “Nos últimos anos, o Banco Lar Brasileiro se tornou conhecido justamente por suas inovações, por sua imaginação e por seu espírito criativo, por sua mais ampla visão”, ainda que para isso, apesar do psicodélico do logotipo, não saia dos “tradicionalmente sólidos princípios de organização racional” (*MANCHETE*, 27/07/1968, p. 57). Muda-se estrategicamente a dimensão estética sem, contudo, alterar-se o conteúdo consumidor e racional do banco. Vampiriza-se o novo.

Por outro lado, também nessas revistas, bem como nos discursos acadêmicos, o temário que envolve o conceito de “juventude” é equiparado ao de “estudante” e vice-versa. Essa confusão reflete a variedade de espaços nos quais esse conceito foi explorado,

afirmado, questionado e problematizado, reflete as disputas em torno dele, destacando-se à sua circulação a instituição universitária.

Mas é preciso distingui-los: “movimento estudantil” possui uma vinculação direta à instituição universitária, partindo desta para explorar as perspectivas do jogo político institucional; “movimento de juventude”, por sua vez, se nega a qualquer vinculação institucional, alimentando uma prática espontânea e improvisada de “contracultura”, cujo objetivo central é um novo estilo de vida (Foracchi, 2018, p. 18)³⁴. Após 1968, é o segundo que ganha maior expressão em razão do sufocamento do movimento estudantil pelo AI-5. Essas práticas, porém, se transpassam, esses discursos circulam, compartilhando sensibilidades, desejos e emoções em comum.

Um dos discursos pertinentes que remete às noções de “juventude”, “estudante” e “poder” é o livro de Arthur Poerner, *O Poder Jovem*, publicado em 1968, que pretende consolidar o papel histórico da “juventude/estudante” na história do Brasil, aplicando-o da Colônia até aqueles idos, e destacando o jovem como protagonista dos grandes momentos políticos nacionais. Diferente das matérias das revistas de grande circulação, nas quais o tom dos costumes é maior, o livro pretende afirmar o “movimento estudantil” como sujeito da história³⁵.

Na apresentação escrita por Antônio Houaiss, destaca-se a importância do livro para a *intelligentzia* brasileira, na medida em que aborda o fenômeno “juventude” não mais enquanto algo realizado “de cima para baixo”, mas sim como “uma nação politicamente organizada” ou, de modo mais preciso, “uma consciência estudantil”: o “movimento estudantil” não seria mais uma manifestação espasmódica, ele assume uma “consciência sobre si mesmo”, segundo a qual o estudante sabe “ser seu destino o destino da nação como um todo” ao mesmo tempo que “não pode aspirar a ser nem mais nem

³⁴ Essa distinção, como destaca a própria autora, é para fins meramente analíticos. O que há de fato é uma imbricação entre esses termos e práticas, ainda que seja possível notar, ora mais ora menos, a sobreposição de um ao outro.

³⁵ As condições de possibilidade de existência do livro, bem como seu histórico de circulação, afirmam esse intuito: finalizado logo após a morte do estudante Edson Luís, o livro só foi publicado em 26 de junho de 1968, graças ao prefácio do general Pery Constant Bevilacqua – neto de Clóvis Beviláqua –, pela editora Civilização Brasileira, sendo, no ano seguinte, após o Ato Institucional nº 5 (AI-5), um dos vinte primeiros livros proibidos no Brasil, circulando durante esse período em edições clandestinas produzidas por estudantes da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). O livro, posto isso, faz parte da memória coletiva do movimento estudantil no Brasil, legitimando-os enquanto sujeitos da história, sendo publicado oficialmente somente em 1979, pela Civilização Brasileira. Já 1995, é reeditado pelo Centro de Memória da Juventude, em São Paulo. A edição que consultamos faz “parte das comemorações dos 40 anos da atividade jornalística e literárias do autor”, buscando, nesta reedição de 2004, pela BOOKLINK, “resgatar a importância deste livro e da incansável contribuição de Arthur Poerner para que a participação política permaneça ativa na atual e nas futuras gerações de jovens do movimento estudantil”. Ver Nota do Editor (N. E.) do livro disponível em PDF.

menos do que a nação como um todo”, ainda que ele não seja “autônomo” nessa empreitada, deve ser, antes de tudo, um instrumento de realização da “história de seu povo” (Houaiss *In*: Poerner, 2004, p. 27-28). Ao identificar-se com “seu povo”, com os menos favorecidos, de acordo com Houaiss, o movimento estudantil evitaria cair na armadilha da “autonomia” em relação ao processo histórico, ou seja, é preciso que os estudantes compreendam que “não constituem uma classe social e, por conseguinte, não podem ter uma política autônoma” (Poerner, 2004, p. 30): é somente em função de uma “estratégia social” em relação à transformação da sociedade – para além do imediatismo da realidade universitária – que esse grupo asseguraria uma realização social mais ampla e transformadora, incluindo os menos favorecidos e o “povo”.

Para Houaiss, a juventude em si não é uma *classe*, numa acepção restritiva desse conceito à visão tradicional, isto é, limitada às características econômicas e sociais. Em sua crítica à ideia de autonomia, percebe-se uma preocupação com posturas que ameacem o caráter transformador do movimento estudantil: o encantamento do movimento em si, consigo mesmo, centrado em pautas imediatistas no que diz respeito às necessidades da universidade. “Autônomo” remete ao encantamento em relação ao autogerir-se e autonomizar-se, presentes nos discursos que marcaram as manifestações de 1968, discursos que podem resultar em um enquadramento dos sujeitos em seu plano mais imediato, impossibilitando uma proposta ordenada de intervenção política³⁶.

É que as universidades não eram palco somente dos grupos de esquerda. Por serem formadora de valores (comportamentos, artes, ideias, etc) e atuarem na indústria cultural e nas mídias por meio das produções artísticas, ao longo de toda a ditadura, o Estado buscou intervir não só nos aspectos de repressão, mas na disputa pelas mentes e corações da juventude, buscando inseminar nesta os valores morais e culturais do regime militar, valores que englobam o autoritarismo, o conservadorismo, o nacionalismo e, em menos evidência mas não menos determinante, os valores liberais da “democracia” e da “liberdade”, restringidas claro aos valores anterior. A ditadura atuava, pois, reprimindo, mas também modernizando, expandindo as redes da universidade, o número de matrículas (Motta, 2018). A crítica à ideia de autonomia observável em Poerner pode

³⁶ Antoine Prost (2009), ao discutir as reivindicações sobre a individualidade nos sindicatos de 1968, na França, aponta que “Os envolvimento pessoais na luta correm o risco de pesar mais do que os dados objetivos” (p. 17), de modo que “quando todos tomam a palavra e esperam ser ouvidos, com um imenso desejo de felicidade e autenticidade, o socialismo não é mais uma doutrina econômica nem mesmo política, e sim uma forma secularizada de salvação” (p. 16). O autor nos alerta sobre o risco do encantamento com o movimento em si mesmo. Risco este necessário, uma vez que sem encantamento não é possível transformação; entretanto, ainda sim um risco.

referir-se a um sentido ambíguo: tanto em seu aspecto anti-burocrático e comunitário quanto em sua acepção liberal, também presente nos discursos da ditadura em relação à universidade. A autonomia desta será posta em xeque tanto pelo movimento estudantil quanto pelo governo militar. Este, com seu projeto tecnicista e massificador da universidade, aquele com a crítica ao isolamento universitário em relação aos “reais” problemas sociais (Groopo, 2006).

Mas o caso é, segundo Poerner, que a universidade é um espaço que atua na tomada de consciência dos estudantes, que não mais se entendem como instrumentos, mas como uma existência autônoma, dotada de um sentimento e de uma identidade próprias. Consciência histórica e, também, de *si* enquanto jovem e estudante. Consciência em disputa, que não é só reprimida pelo regime militar, como também seduzida. O interessante é observar como essa instituição se torna determinante na constituição desses sujeitos através de duas funções: politização e liderança. *Politização* por ser um espaço de arregimentação desses jovens, formando uma sociabilidade necessária à transformação; *liderança* na medida em que é dela que saíram os principais líderes políticos do Brasil (Poerner, 2004).

Se juventude se tornou sinônimo de estudante, este nasce a partir da desilusão em relação à universidade e “morre com a formatura”. Mas, de acordo com Poerner, sua formação permanece no exercício da cidadania:

(...)a universidade é, no Brasil, uma escola de formação de líderes políticos, centro onde se moldam as consciências e mentalidades com respeito aos problemas que assoberbam o nosso país; e que a maior parte dos homens nela formados carrega, vida afora, as posições, idiossincrasias, estigmas, e pontos de vista políticos nela adquiridos (Poerner, 2004, p. 40).

Essa centralidade dada à universidade enquanto fator determinante da juventude e de sua ação, enquadra suas dimensões e os modos de percebê-la em limites, que restringem “juventude” à classe média, que era a maioria na universidade. Os fatores políticos que o envolvem essa juventude transbordam a esfera do movimento estudantil. Em grande medida, “juventude” molda todo um conjunto de sensibilidade, novas maneiras de perceber a si e à política. Enquanto nas revistas ela se configura como uma postura íntima, um modo de estar no mundo; para o movimento estudantil, assume eminentemente uma forma engajada e militante – ainda que não consiga eliminar o arriscado e necessário encantamento que essa consciência suscita –, diferenciando-se de outras formas ditas alienadas de expressão jovem. Aqui como lá, o conceito de *juventude*

é um conceito conflitante, como percebe-se no segundo parágrafo da introdução de Poerner:

Estão errados, no entanto, aqueles que confundem a atitude de protesto dos nossos estudantes com a do espanhol da anedota: “*Si hay ossem, soy contra!*” Por que os estudantes no Brasil, ao contrário dos *provos* holandeses ou dos *beats* norte-americanos, protestam e sempre protestaram contra coisas muito palpáveis e concretas (Poerner, 2004; 39).

Esse jovem não é um *provos* holandês, tampouco um *hippie* ou um *beat*. Estudante como verbo. Não se restringe à instituição universitária, mas parte dela para uma transformação efetiva e “concreta” da sociedade, que se preocupa com a “realidade brasileira”. No texto, destaca-se uma busca de diferenciação em relação a outros comportamentos de juventude: “O estudante aqui, como em muitos outros países da América Latina, é movido por algo mais que o simples espírito anarquista que caracteriza o jovem moderno na Europa e nos Estados Unidos”, haja vista ser esse jovem/estudante da “América Latina” um indignado com a “maneira como o Brasil foi conduzido no passado, de uma violenta revolta contra o modo pelo qual ele é dirigido no presente e de uma entusiástica disposição de governá-lo de outra forma no futuro”; ele seria, pois, um “oposicionista nato”, surgido de uma “consequência inevitável das leis naturais” (Poerner, 2005, p. 39-40).

Em Poerner, o jovem ainda ocupa um lugar ambíguo: de um lado, assume a centralidade do processo histórico; de outro, é apenas uma ferramenta na revolução de classe. Essa ambiguidade pode ser lida a partir do que chamamos de “encantamento” em torno do movimento social. Poerner parece tentar domesticá-lo – assim como Boal – para algo além da revolta “anárquica”, parece querer introjetar a emoção na razão, a revolta na revolução, sem, contudo, perder a direção desta última.

Mas tanto Houaiss quanto Poerner – este, na introdução, aquele na apresentação – destacam que o livro não se destina somente aos jovens do movimento estudantil, mas também a um terceiro elemento: aos “antiestudantes”. De acordo com o primeiro: “Não é enigma nenhum o que seja o antiestudante: são os ‘velhos’, essas gerações que [...] entram na casa dos trinta anos de idade e principiam a achar sagradas suas ‘conquistas’ pessoais”, de tal modo que “são nesses grupos etários [...] que se colhem as finas flores do obscurantismo e do imobilismo social [...], as finas flores das aspirações ao corporativismo social do gênero ‘aos operários, trabalhar’, ‘aos estudantes, estudar’, ‘aos sacerdotes, rezar’ (não ousam dizer, conseqüentemente, ‘aos militares, militar’)” (Poerner, 2004, p. 33). Juventude não é algo que diga respeito somente a si, ela implica

também os não-jovens, àqueles para os quais as identidades devem permanecer em seus quadrados, bem-comportadas.

Ao eleger a juventude como agente, reservou-se aos “velhos” o papel de pacientes. Tal qual o conceito de juventude, “velho” não se remete mais a uma idade ou ao “conflito de gerações”, e juventude, como corrobora Poerner, “deixa de ser simples conflito para se tornar rebelião social da juventude, quando o ‘velho’, aos olhos do jovem, deixa de ser um ‘quadrado’ para se transformar num reacionário”, de modo que “O conceito de velhice aqui não é físico, mas mental [...]” (Poerner, 2004, p. 45).

“Jovem” e “velho”, contestador e reacionários. Conceitos que incidem em uma dimensão imaterial, “mental” – embora não deixem de implicar a materialidade dos corpos, na medida em que os afeta³⁷, transformando as sensibilidades, provocando cisões, revelando fissuras, reformulando a compreensão do tempo na sociedade e nos indivíduos. Eles atizam a consciência e a inconsciência num modo particular de se relacionar consigo e com o mundo. São conceitos que remetem e constroem uma temporalidade e uma subjetividade. Eles assumem um lugar próprio de transformação social e de objeto de disputa e resignificação. Formam uma fábula dos anos 1960.

3.2 – A fábula da juventude e da velhice.

A Sr.^a Jorge B. Xavier não sabia como tinha entrado, mas o fato é que estava dentro, bem dentro: “Pareceu-lhe vagamente sonhadora ter entrado por uma espécie de estreita abertura em meio a escombros de construção em obra, como se tivesse entrado de esguelha por um buraco feito só para ela”. Andava “interminavelmente” pelos subterrâneos do Estádio do Maracanã, em um dia de “extremo sol de um calor inusitado que estava acontecendo naquele dia de pleno inverno” (p. 439). Um dia de calor disruptivo em meio a uma fria continuidade, revelando um labirinto escuro às margens do campo, do jogo, do Maracanã. A Sr.^a Xavier perdera-se no caminho, não conseguia chegar ao seu destino, a conferência cultural. “Ia perdê-la, ela que se forçava a não perder nada de *cultura* porque assim se mantinha jovem por dentro, já que até por fora ninguém adivinhava que tinha quase 70 anos, todos lhe davam uns 57” (p. 440).

Preso nesse labirinto, a jovem senhora começava a arrastar os pés como uma velha. Em sua procura, deparara-se com o “estádio nu, desventrado, sem bola nem futebol. Sobretudo sem multidão. Havia uma multidão que existia pelo vazio de sua

³⁷ Por *afeto* ou *afecto* seguimos a compreensão de Deleuze, segundo a qual “Os afectos não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)” (Deleuze, 2013, p. 175).

ausência absoluta” (p. 440). A brecha que a fizera entrar não a colocara no jogo, mas em suas margens, em suas sombras, um lugar “entre”, na ausência do jogo. Questionava os homens da obra sobre a conferência, mas nenhum sabia lhe responder, e tudo parecia sonho. “A senhora já desistira da conferência que no fundo pouco lhe importava. Contanto que saísse daquele emaranhado de caminhos sem fim [...]”, qualquer coisa que lhe desse um destino, um caminho, um fio. “Então senti como se estivesse dentro de um elevador enguiçado entre um andar e outro. Não haveria porta de saída?” (p. 441). Havia-lhe escapulado o fio da continuidade na tensão entre dois lugares.

Pessoa “avoada e distraída que só ouvia as coisas pela metade, a outra ficando submersa”, a Sr^a Xavier só com tempo lembrou-se que a conferência não era no Maracanã, mas próxima a ele. No conto, a desorientação, o ouvir pela metade, o lugar do entre, lugar submerso, desenha imagens de fronteiras, de passagens, labirintos, corredores, “via crucis” que denotam um estado de indeterminação. Noutro momento, o taxi da Sr.^a Xavier perde-se no Leblon e ela sente que “Cada vez mais a cruz dos anos pesava-lhe e a nova falta de saída apenas renovava a magia negra dos corredores do Maracanã” (p. 444). Cansada, chega em sua casa e dorme. Acorda e estranha: “Nua na cama ela enregelava. Então achou muito curioso uma velha nua” (p. 444). Sentiu que algo despertou nela, algo que não se espera na velhice, “Aquilo”. A todo custo queria domesticar seus desejos, o “Aquilo” que a perturbava. Mas o corpo velho também é surpresa, também é incompletude. “E aquilo veio com seus longos corredores sem saída. ‘Aquilo’, agora sem nenhum pudor, era a fome dolorosa de suas entranhas, fome de ser possuída pelo inalcançável ídolo de televisão”: Roberto Carlos, com seu rosto de “menina-moça” (p. 447).

A cultura de massa entra na narrativa e revira o corpo da velha através da figura de Roberto Carlos, figura que perpassa tanto as classes médias quanto a juventude³⁸. Ele corta a senhora Xavier como dia de sol em meio à temporada frianta. “Examinou-se ao espelho para ver se o rosto se tornaria bestial sob a influência de seus sentimentos. Mas era um rosto quieto que já deixara a muito de representar o que sentia”, rosto que era

³⁸ Acauam Oliveira (2012) destaca as contradições em torno da figura de Roberto Carlos em relação à identidade nacional, na qual não é bem aceito. Para o autor, além de um fenômeno de massa, sua figura é representante do “brasileiro médio”, do “cidadão comum”, sobretudo nos anos 1970, período de autoritarismo político no país, no qual o cidadão comum, assim como a obra de Roberto Carlos, precisava anular “sua própria subjetividade para poder sobreviver em um contexto de precariedade absoluta” (p. 165). O destaque do conto remete mais ao momento inicial da carreira de RC, momento de articulação com uma juventude transgressora nos comportamentos e nos padrões estéticos. Além do que, essa figura afeminada e passiva – aparentemente sem subjetividade – refere-se a atribuições historicamente dadas à cultura de massa (Huyssen, 1997).

agora apenas “a máscara de uma mulher de 70 anos”: por fora, “seca como figo”, por dentro, molhada como “gengiva úmida” e mole como “gengiva desdentada”. O labirinto sem saída no qual a Sr.^a Xavier estava era o próprio corpo. “Corpo cujo fundo não se via e que era a escuridão das trevas malignas de seus instintos vivos como lagartos e ratos”, fora de época: “Por que as outras velhas nunca lhe tinham avisado que até o fim isso podia acontecer? Nos homens velhos bem via olhares lúbricos. Mas nas velhas não” (p. 448). A Sr.^a B. Xavier quis domesticar seu sentimento, “quis ter sentimentos bonitos e românticos em relação à delicadeza do rosto de Roberto Carlos”:

Do fundo de sua futura morte imaginou ver no espelho a figura cobiçada de Roberto Carlos, com aqueles macios cabelos encaracolados que ele tinha. Ali estava, presa ao desejo fora de estação assim como o dia de verão em pleno inverno. Presa no emaranhado dos corredores do Maracanã. Presa no segredo mortal das velhas. Só que ela não estava habituada a ter 70 anos, faltava-lhe prática e não tinha a menor experiência.

Então disse alto e bem sozinha:

– Robertinho Carlinhos

E acrescentou ainda: meu amor [...] (Lispector, 2016, p. 449).

Inútil. Era vontade de devorá-lo, comer Roberto Carlos, possuí-lo, que a perturbava: “E ainda inexpressivamente cantou baixo o estribilho da canção mais famosa de Roberto Carlos: ‘Quero que você me aqueça neste inverno e que tudo mais vá para o inferno’” (p. 450). O verso do jovem inseminou o velho, revelou seu “segredo mortal”, sua inexperiência em ser velho.

O conto descrito acima chama-se “A procura de uma dignidade” e integra a coletânea de contos *Onde estivestes de noite*, de Clarice Lispector (2016), publicada originalmente em 1974. Escusas nos dará leitor pela descrição demorada. É que o conto atenta e pensa sobre uma transformação fundamental dos inícios dos anos 1970 que acreditamos começar no final da década anterior: as transformações no modo como se sente o corpo a partir da valorização da juventude. A personagem do conto labiríntico vê-se a todo momento impossibilitada de trânsito, de saída, como em uma cama de gato sem solução aparente. Emaranhado do corpo, que já não comporta mais o jogo, corpo de ausências, excitado pela figura jovem e casta de Roberto Carlos, pensado quase como Tadzo em *A morte em Veneza*: beleza e morte em meio ao frio ordeiro da velhice.

A sexualidade da velha no conto de Clarice é uma sexualidade baseada na busca constante de anulação do jovem ídolo inacessível da massa, jovem que é, ao mesmo tempo, traumático para a Sra. Xavier, uma vez que desestrutura sua subjetividade – ele representa tanto uma ameaça quanto uma frustração. Um psicanalista como Jurandir Freire Costa (1986) talvez analise a experiência da Sra. Xavier como narcisista, mas de

um modo específico da sociedade contemporânea: não somente como “amor a si próprio”, mas como “um movimento regenerativo, defensivo, em face da violência” (p. 178) que transforma o corpo e o sexo em objetos de consumo, alterando completamente a relação corpo/identidade.

Ainda a partir desse psicanalista, a “ideologia do bem-estar social” transforma o corpo e o sexo em instrumentos que mascaram o trauma do “capitalismo tardio” em dois sentidos: o primeiro, transformando o corpo em “virtude do capitalismo” quando cria o “mito da igualdade diante do prazer, simulacro diante da igualdade dos direitos do homem” e, com isso, “De um só golpe, são enaltecidos o progresso tecno-científico, produtor de bem-estar e o modo de vida da sociedade [de consumo]” (p. 178). O segundo movimento é o que usa essas imagens do corpo – e da juventude, acrescentamos – para “sanear as mazelas e detritos que o decantado progresso técnico não consegue esconder”, ou seja: naturaliza-se o capitalismo e impõe-se aos indivíduos “‘virar-se’ como pode para defender-se daquilo que você ‘não pode’, ‘não deve’ e ‘não tem direito’ de criticar ou de tentar mudar [...]” (Costa, 1986, p. 179).

Para nosso psicanalista, o narcisismo moderno não é amor a si, senão ódio contra aquilo que não se pode ser nem ter, inveja do corpo desejado, como Aschenbach com Tadzo, no qual o ideal de ego vai contra o próprio ego, carregando “em si uma promessa de morte para o Ego” (p. 188): o prazer está no outro inacessível. A busca da velha pela juventude a leva sempre a um descaminho, revira seu corpo e a faz se curvar em agonia. A experiência³⁹ da velhice é inexperiência, sobretudo em uma sociedade em que o corpo e a juventude assumem um ideal de ego inalcançável, em que se necessita de estar sempre por dentro. Horizonte de experiência: a velhice, a partir dos movimentos de juventude, toma o jovem como ideal e o persegue, perdendo-o sempre. Jogo de cão e gato, velhice e juventude tomam forma útil à “sociedade de bem-estar”, na qual a primeira é sempre entendida como problema e a segunda como horizonte.

A revista *Realidade* de março de 1969 aborda o problema da velhice no texto “Velhos: o novo desafio”, que se torna cada vez mais invisibilizado em razão do “barulho que os jovens vem fazendo em toda parte nos últimos anos”. A matéria destaca que a modernização do trabalho faz com que pessoas de mais idade percam seus cargos e caiam

³⁹ A experiência engloba uma relação com representações e práticas sociais, bem como com uma consciência que não é dada fora do ato de conhecer, isto é, que se constitui na própria ação dos sujeitos e nas representações por estes mobilizadas para lhes dar sentidos (Albuquerque Jr., 2007). No caso do conto de Clarice, a experiência não é um espaço acabado, mas um horizonte em constante reviravolta.

no desemprego; além de fatores como a previdência, que obrigam muitos aposentados a trabalharem, uma vez que pouco mais que 25% da população sexagenária está amparada pela previdência social e, mesmo amparada, “sete em cada dez recebem proventos menores que o salário-mínimo” (p. 24). Ainda segundo a matéria, os velhos tornam-se um problema também em virtude do próprio “avanço científico”, que elevou a expectativa de vida das pessoas. Enquanto na Europa ocidental a população velha, há um século ocupava 14% da população, segundo a matéria, ocupava naquele ano o dobro dessa porcentagem; no Brasil, nem 10% da população estava na faixa dos 50 anos, ainda que esse “nem 10%” corresponda a aproximadamente 8 milhões de pessoas (*REALIDADE*, 03/1969). Apesar do número expressivo, o Brasil era, de fato, um país jovem. Mas então por que essa preocupação com a velhice?

É que a velhice não é só um fato estatístico, ela compõe uma fábula na qual o velho designa o excluído da ambição moderna: “afastados das exigências do dia a dia pela própria sociedade, recebem as inovações ‘de fora’; por isso tendem a desenvolver um apego por vezes exagerado ao já conhecido” (p. 24). A velhice não se torna um problema só por questões numéricas, mas por (de)compor a narrativa do progresso. A emersão da juventude na cena faz da velhice uma obscenidade.

Um ano depois da matéria da revista *Realidade*, a *Veja* de março de 1970 traz texto intitulado “Velhos procuram o futuro”, no qual discute a ascensão da “velhice” enquanto categoria à qual será necessário ficar atento: “Em seu livro ‘La Veillesse’, publicado o mês passado em Paris (a sair em português ainda este ano, pela Difusão Europeia do Livro), Simone de Beauvoir, tradicional defensora das mulheres e dos jovens, lança agora, aos 62 anos, a contestação em defesa da velhice” (*VEJA*, 11/03/1970, p. 69). Segundo a matéria, parece mesmo que a velhice passa a ser reivindicada. O fato é que “nunca antes houve tanta preocupação com eles”, vejamos:

Na semana passada o governo da Guanabara, por exemplo, anunciou que vai criar uma Fundação do Bem-Estar da Velhice. Ao mesmo tempo, a psicóloga Magdalena La Barbosa, 57 anos, iniciava na Associação Brasileira de Imprensa o curso “Quem tem medo do envelhecer?”, levantando no Brasil problemas que Simone de Beauvoir levanta na França (*VEJA*, 11/03/1970, p. 69).

A publicação do livro de Simone de Beauvoir em 1970 demonstra que o assunto ganhou outra dimensão e tornou-se um tópico incontornável. A própria autora destaca, assim como o fez quanto ao assunto “mulher”, que a velhice não é só um fator biológico, mas que está entrecruzada pelas dinâmicas sociais e subjetivas de uma comunidade. A

velhice, destaca ainda a autora, está imbuída de uma relação que se estabelece com o corpo e, em especial, com uma forma de temporalizar-se: na medida em que se envelhece, diminui-se a expectativa do futuro (e dos projetos que nos guiam) e aumenta nosso passado, numa miríade que se esgarça e se consome no “deserto do esquecimento” (Beavoir, 1990). O velho, nessa compreensão, tem um apego maior ao passado na medida em que é neste que se encontram seus projetos de vida – ele tende a voltar-se para traz, aponta a autora, sobretudo em sociedades de intensa movimentação: se vivesse em uma sociedade da “repetição” e “usasse a mesma roupa tradicional que minha mãe, revendo-a jovem eu veria uma jovem mulher de hoje” (Beavoir, 1990, p. 450). Mas em sociedades de constante transformação, a velhice está condicionada à moda: “Mas a moda mudou: em seu belo vestido negro azeviche, ela pertence a uma época que terminou” (p. 450). E a condição de temporalizar-se, condição definidora da existência humana, torna-se para os velhos um desafio de atualizar o passado, de tentar salvá-lo de algum modo do esquecimento. O velho parece caminhar de costa para o seu destino.

Essa forma de temporalização fica evidente no conto seguinte do livro de Clarice, que também se refere à juventude e à velhice. Trata-se do conto “A partida do trem”, no qual a autora coloca frente a frente juventude e velhice em um vagão de trem. Começamos, ademais, pela partida: “A partida era na Central com seu relógio enorme, o maior do mundo” (p. 451). A estação, o trem, o relógio. Símbolos do tempo, da espera, indicam a temporalidade no conto. Enquanto a jovem, Angela Pralini, chega em um taxi; a velha, Dona Maria Rita Alvarenga Chagas Souza Melo, vem no Opala da filha. A primeira possui um nome curto; a segunda, sobrecarregada de nomes que a identificam. Ambas partem rumo ao interior, a uma fazenda. Mas enquanto a primeira ia por escolha passar um tempo preciso, seis meses na fazenda de seu tio; a segunda ficaria o resto de sua vida na fazenda de seu segundo filho, transportada como móvel velho.

Dona Maria Rita chega à estação e entra no vagão com ajuda da filha, que parte antes do trem. “Quando a locomotiva se pôs em movimento, surpreendeu-se um pouco: não esperava que o trem seguisse nessa direção e sentava-se de costa para o caminho” (p. 451). Angela Praline percebe seu desconforto e se oferece para trocar de lugar, ao que a velha recusa, sentindo-se um pouco ofendida. Por pouco tempo, porém. Logo percebeu que se tratava de uma gentileza, e sorriu. Mas o fato é que a jovem desestabilizara sua tranquilidade. “Angela lhe tirara a tranquilidade. Via-se que sorriria a qualquer momento. Angela pusera a velha na ponta dos pés. Agora ela era uma dessas velhinhas que parecem

pensar que estão sempre atrasadas, que passaram da hora” (p. 452). A velha percebeu sua anacronia – “Sou como um embrulho que se entrega e mão em mão” (p. 454).

Os pensamentos das duas se cortam na narrativa. E o próprio cenário do trem constrói essa imagem do velho como aquele que olha para trás enquanto caminha para a frente, como alguém que vai de costa para o destino; alguém que ignora a morte. “A velha sempre fora um pouco vazia, bem, um pouquinho. Morte? Era esquisito, não fazia parte dos dias. E mesmo ‘não existir’ não existia, era impossível não existir. Não existir não cabia na nossa vida diária” (p. 457). Já Angela, “Desde que descobrira – mas descobrira realmente com um tom espantado – que ia morrer um dia, então não teve mais medo da vida e, por causa da morte, tinha direitos totais: arriscava tudo” (p. 456).

Na partida do trem, o comportamento das duas parece semelhante, ambas estão assustadas: “Pelo rádio de pilha de uma senhora soube-se que eram seis e trinta da manhã, manhã fria. A velha pensou: o Brasil melhorava a sinalização de suas estradas. Uma tal de Kissinger parecia mandar no mundo”. O parágrafo seguinte já mostra a compreensão da jovem: “Ninguém sabe onde estou, pensou Angela Pralini, e isso assustava-a um pouco, ela era uma fugitiva” (Lispector, 2016, p. 453). A falsa semelhança é quebrada por aspectos de crença. Diante da partida, uma crê na orientação, na ordem e na localização – a velha tem confiança no mundo –; a outra, sabe-se fugida, sem localização, tem consciência de seu destino, mas sabe também que o caminho não é certo, e chega mesmo a desejar se perder: “A coerência, não a quero mais. Coerência é mutilação. Quero a desordem. Só adivinho atrás de uma veemente incoerência. Para meditar, tirei-me antes de mim e sinto o vazio. É no vazio que se passa o tempo” (p. 463).

No conto, “Angela, olhando a velha dona Maria Rita, teve medo de envelhecer e morrer”. Ela, 37 anos, a velha, 77, procura desviar tal sentimento, o medo: “Para afastar a sensação de enorme carência, pensou: como é que na Idade Média eles faziam sem telefone e sem avião? Mistério. Idade Média, eu vos adoro e as tuas nuvens pretas e carregadas que desembocaram na Renascença luminosa e fresca” (p. 460). Para Angela Praline, o homem, assim como seu racional namorado Eduardo, “está abandonado, perdeu o contato com a terra, com o céu. Ele não vive mais, ele existe” (p. 464).

O que está em jogo é um modo de compreender o tempo, vida e morte: a velha espia o “relógio, mas para ver a grossa placa de ouro do que para ver as horas” (p. 454), o tempo para ela é mais segurança, moldura e ordem, que propriamente vida, conteúdo; ela confia no mundo. A jovem, por sua vez, foge de um relacionamento frustrado, de Eduardo e sua lucidez – “lucidez que iluminava demais e crestava tudo”. O que a moça

quer é “entrar em cheio na floresta espessa e verdejante, com botas altas e besuntadas de remédio contra picadas de mosquito. Como se saísse da estrada Transamazônica, a exploradora” (Lispector, 2016, p. 456).

Transgredir a medida e a moldura, perder-se no desmedido caótico vazio da floresta, sair da estrada, símbolo da velocidade, projeto faraônico e colonizador do regime militar de 64 que aparece no texto de Clarice como signo da lucidez moderna, lucidez que cega, falsa orientação de claridade que não permite o jogo de luz e sombras necessária ao conhecimento, juventude e velhice. Daí o significativo da pergunta que dá título ao livro: onde estivestes de noite? Onde estas quando não sabes onde estas? Nas margens do jogo, nos labirintos do Maracanã, no elevador enguaçado, na floresta... no vazio do tempo, no “mistério”, responde Clarice.

O texto é fonte por excelência, sintoniza e expressa uma polifonia dos anos 1970: “Ouvia-se do outro vagão o grupo de bandeirantes que cantavam o Brasil agudamente. Felizmente no outro vagão. A música do rádio do rapaz entrecruzava-se com a música de outro rapaz: estava ouvindo Edith Piaf que cantava *J’attendrai*” (Lispector, 2016, p. 453). O canto agudo e cortante dos “bandeirantes” imbrica-se com a melodiosa placidez da canção de Piaf, com seus erres ultrapassados, nostálgicos, que parecem vir de outros tempos, estrangeiros. A própria letra da música significa essa dissonância: “*J’attendrai/ Car l’oiseau qui s’enfuit vien chercher l’oubli/ Dans son nid*”. A primeira, canto agudo do futuro; a segunda, melodia plácida do retorno do esquecido. Progresso e retorno, que no conto são compreendidos respectivamente por Dona Maria Rita e por Angela.

O velho não é aqui o passado – “A velha já era futuro”. Não é a imagem do passado e do futuro em relação à velha e à jovem, como metáfora ou coisa equivalente. Antes, é a transformação de modos de ordenar e compreender o tempo: tempo da linha, da estrada, reto – passado, presente e futuro –, tempo do progresso em oposição ao tempo das margens, das fronteiras, tencionado entre dois andares, da floresta, da Idade Média, dos labirintos do Maracanã. Dois tempos que se intercalam e se tensionam.

Duas feras dispostas a atacar, o fato é que o tempo ruge e quer nos morder. E parece preferir as mulheres ou, de algum modo, estas parecem percebê-lo mais nitidamente. A imagem conflitante da jovem e da velha figura mais uma vez na crítica de teatro da revista *Veja*, de 25 de novembro de 1970, cujo título é “A fábula dos vermes”, sobre a peça de teatro *As moças*, de Isabel Câmara, sucesso de bilheteria no Rio de Janeiro. A história trata de “Ana (Maria Teresa Medina) e Teresa (Leila Ribeiro) [que] põem-se frente a frente num fim de noite em que se fala de tudo: miséria, solidão, lesbianismo,

medo da vida e tentativa de libertação [...]”. A questão da peça é a seguinte: “O que é pior: acabar quase cega aos 74 anos, numa cidade do interior de Minas, sem nunca alcançar o único sonho (um relógio de pulso) ou expor-se a riscos desconhecidos, mas viver plenamente numa cidade grande?” (VEJA, 25/11/1970, p. 90). Mais uma vez a estrutura da velhice estanque e da juventude transgressora. Mas para o crítico, “A peça não tem enredo”, parece mesmo alimentar só uma estrutura sem conclusão ou narrativa. Ele destaca:

É um pedaço de diálogo, interminável e sem solução, entre Ana e Tereza. A primeira, modelo profissional, desempregada, desinibida e livre, vive às custas da outra, feiosa e trabalhadeira [...]. Mas, com o correr da peça, descobrem que não são tão diferentes e vêem-se como vermes sem coragem de viver de verdade e que precisam se aparar uma na outra até que... alguma coisa, que jamais acontecerá, aconteça (VEJA, 25/11/1970, p. 90).

A matéria relata que a peça “está conseguindo sucesso tanto entre a juventude ‘prafrentex’ de Ipanema como entre os casais idosos que compreendem à sua maneira os problemas daquelas duas meninas, coitadas, que fazem tantas bobagens, mas que no fundo são boas [...]” (VEJA, 25/11/1970, p. 90). Tal fenômeno, porém, não se repetiu em São Paulo. De acordo com a crítica, a versão carioca, dirigida por Ivan Albuquerque, “deu à história de Isabel Câmara um sentimento verdadeiro e honesto”, enquanto a versão de São Paulo, dirigida por Flávio Rangel e interpretada por Célia Helena e Sílvia Caronezzi, parece que “não conseguia ultrapassar os frágeis limites do sentimentalismo óbvio”. A peça foi inspirada por um fato da vida da autora, que, certo dia, recebeu uma carta de uma velha tia do interior, pedindo-lhe um relógio de pulso, não por vaidade, mas porque gosta de consultar as horas” (VEJA, 25/11/1970, p. 90).

No texto, destaca-se uma proximidade da peça com uma fábula clássica: “Aparentemente, repetem a fábula da cigarra e da formiga”. Interessante aproximação, ainda que aparente, das tensões entre a cigarra e a formiga e a juventude e a velhice. Tal forma nos alerta que essas matérias não só expressam ou captam problemas e questões de um período, como também as formulam, inserindo-as em um modelo, em uma fábula, isto é, um dispositivo de atribuição de sentido com fins específicos e interesses determinados, sentidos tanto do social quanto da subjetividade dos indivíduos (Ramos, 2019). Não se trata, então, de pensar o fato por trás da fábula, mas a mobilização dessa estrutura bipartidária entre jovens e velhos, o modo como ela é acionada em determinado momento atua precisamente no modo de ordenação das subjetividades e do tempo. Tempo que, para a ditadura militar, é do futuro: da saída da infância e da adolescência para a

maturidade, o progresso e a estabilidade (Cordeiro, 2019), sem, contudo, perder a jovialidade.

Essa fábula da juventude e da velhice, como forma significativa e ordenadora de subjetividades, sentidos e temporalidades, é percebida por outra mulher: a psicanalista e jornalista Carmen da Silva, para quem o que há de fato nessa “oposição fictícia” é uma intencionalidade do mundo burguês, na qual a velhice é colocada como “reacionária”, “quadrada”, que não mais cabe no mundo (“no meu tempo”, frase comum, remete a essa perda do tempo bem como à sensação de perdê-lo à medida em que se perde a juventude), ao mesmo tempo em que põe a juventude como *beatniks*, revolucionária. Essa estrutura restringe os conceitos de jovem e velho a grupos específicos, elimina as verdadeiras potencialidades disruptivas:

Um setor de jovens – bem minoritários, aliás, – pôs a carreta diante dos bois: antes de pensar o *conteúdo* da luta, começou a se preocupar apenas com o uniforme: os cabelos compridos e desgrenhados, os blusões multicores, as botinhas, um desalinho que se pretende agressivo, mas que era apenas deliberado e convencional, embora de um convencionalismo às avessas (Silva, 1971, p.5).

Tal convencionalismo faz com que não haja de fato uma oposição entre “de um lado, os velhos valores, os preconceitos passadistas, as tradições rançosas; de outro, os *beatniks*, genuínos ou falsos, com suas cabeleiras cascadeadas e suas blusinhas floreadas”. Para a autora, trata-se do mesmo ócio, da mesma indiferença, “a ausência de objetivos vitais, a falta de coerência intelectual [...], os sistemas estagnados, as ideias bolorentas, um mundo retrógado fechado à evolução” que caracteriza o mundo dos “corocas” (Silva, 1971, p. 7). A fabulação parece eliminar, por um lado, a desordem de uma genealogia, na medida em que estabelece uma simplificação e, por conseguinte, faz proliferar discursivamente essa estrutura reduzida, como nos aponta Carmen: “Meio a sério, meio na troça, discutiram-nos, analisaram-nos, fizeram correr rios de tintas sobre as ‘inovações’ juvenis, umas inovações tão inofensivas que não comprometiam nada a não ser algo que já de si é instável e transitório: a própria moda” (p. 5).

A fábula da juventude e da velhice imprime uma forma, que, todavia, para ser mais que isso, precisa ser transgredida: na oposição entre estar “por dentro” e estar “por fora” é preciso “*partir de dentro para fora*, isto é do conteúdo para a forma”, caso contrário é servir “docilmente os interesses dos industriais e ao mesmo tempo xingá-los com epítetos depreciativos de ‘burgueses quadrados’” (p. 9). Mas esse partir do fora para dentro, em um mundo dividido entre os que “estão por dentro” e os que “estão por fora”

é um desafio arriscado. Parece haver dois mundos encadeados em uma estrutura que faz falar.

Em crônica do *Jornal do Brasil*, perguntava-se Alceu Amoroso Lima se a divisão do planeta terminaria com o “terceiro mundo”. A resposta é não: “Iria surgir, do imprevisto da História, e como Chesterton teve razão em dizer que o imprevisto é a única lei da história. Iria surgir um quarto mundo”, mundo da “mocidade”, verdadeira “revolução etária”: “Eram os estudantes, até hoje considerados como sendo elementos passivos de uma sociedade formada e dirigida por profissionais, já em idade pós-estudantil. E sobretudo manipulada pela gerentocracia”. Desde então, a idade “passa a ser um dado fundamental na determinação dos valores em jogo no presente, como previsão dos tempos futuros” (*JORNAL DO BRASIL*, nº68, 28/06/1968, p. 6).

O autor criticava a pouca importância dada aos jovens pelos dirigentes liberais e conservadores da sociedade, pouca atenção que se aproximava do descaso que fizeram, há um século, “dos movimentos operários do capitalismo”. Aponta ainda que não se deve fechar os olhos para esse “fato novo”: “É uma presença nova. E como todas as presenças de forças sociais, com sinais positivos e sinais negativos”, mas que, sobretudo, questiona e humaniza o “neo-autoritarismo” e a tecnocracia da época. A juventude parece ter criado um outro mundo, um “quarto mundo”, como nos fala Alceu. Mundo no qual, parece-nos, os velhos estão sempre “por fora”, parecem não ter lugar, tornam-se estrangeiros ou, quando não, turistas. Esse quarto mundo, segundo Alceu, veio a se somar, em sua pluralidade de raça e gênero, ao terceiro (o da classe).

Assim como Dom Hélder Câmara, a figura de Alceu Amoroso Lima não se intimidava com esse mundo novo que emergia, não o negligencia e até via nele uma força política comparável ao socialismo e ao movimento operário do século XIX⁴⁰, conquanto seus pontos negativos e excessos. Não à toa, esses dois personagens serão queridos pelo movimento estudantil, a despeito de sua idade. Por outro lado, há vozes que se opuseram ao valor dado à juventude por esses personagens, especificamente uma voz, que se ergue no polo oposto, rouca e arrastada, mas felina e irônica: a voz de Nelson Rodrigues.

“Ao contrário do que possam pensar, não me espantam, nem me irritam, certas reações pueris do Dr. Alceu. São pueris, e daí? Nós, os velhos, precisamos de um mínimo

⁴⁰ Embora não seja nosso objetivo central tratar a produção de Alceu Amoroso Lima em relação aos conflitos e agitações de 1968 no mundo, acreditamos, assim como aponta Cândido Moreira Rodrigues (2014), que há um campo fértil na análise das transformações no modo como esse intelectual se inseriu na sociedade, sobretudo a partir dos anos 1960, com sua crítica à sociedade burguesa e à falsa ordem tecnocrata, além de sua análise da Igreja Católica durante esse período.

de puerilidade, sem a qual seríamos múmias inteiramente gagás” (Rodrigues, 2021, p. 35). Assim inicia a crônica “Dr. Alceu contra Dr. Alceu” de Nelson Rodrigues, publicada originalmente no jornal *O Globo*, em outubro de 1971. Nela, Nelson implica com a postura de Alceu Amoroso em relação às drogas (que, para este, não deveriam ser alvo de repressões), em relação à revolução cultural da China e à revolução juvenil, atentemos a esta última. Para Nelson, “o menino devora o adulto” em Alceu. “Antes de continuar, o que é que o Dr. Alceu chama de jovem revolução nos Estados Unidos? Foi a bacanal de Woodstock. Trezentos mil jovens, de ambos os sexos, que ao mesmo tempo que se drogavam, praticavam as mais tenebrosas formas de perversão sexual” (p. 38). Para Nelson a revolução cultural representava uma depredação da própria cultura, e a juventude não teria nenhum papel significativo: “Quando nasceu, as gerações passadas, deram-lhe, de mão beijada, na bandeja, a maior nação do mundo, a mais moderna, a mais rica, a mais culta. E, então, por não ter feito nada, põe-se a contestar, a injuriar tudo o que já está feito” (p. 38).

Em outra crônica, de título “jovens e velhos”, publicada originalmente em junho de 1968, Nelson relata uma conversa puxada por um amigo que se queixava que o filho usava drogas. Questionado pelo desesperado pai a respeito do porquê de tal comportamento da juventude, Nelson afirma que “o defeito dos jovens é o velho”, são estes que, naquele momento, “corrompem os jovens”; e continua: “Eu gostaria de saber qual teria sido o primeiro pai, ou mãe, ou tia, ou avó, ou cunhado, que inaugurou o Poder Jovem. O Poder Jovem é, portanto, anterior a si mesmo”. Ele sugere que seu surgimento se deu em esferas mais íntimas: “Um dia a família achou que a criança está certa quando mete a mão na cara da mãe, do pai, tia ou avó” (p. 570). “Os jovens são o certo, o direito, o histórico, o infalível. Um outro amigo, velho como eu, dizia-me: — ‘a juventude sabe mais do que nós’. Outro exemplo: — o Dr. Alceu. É um sábio católico. Não há dúvida” (p. 571). Mas:

Até hoje, não sei bem que ideia faz da juventude o nosso Tristão de Athayde [...]. O jovem é, permita-me o mestre lembrar-lhe, o ser humano, com suas fragilidades, os seus méritos, as suas tentações e a inevitável, obrigatória dimensão do canalha. O moço tem os defeitos de qualquer um de nós e mais este: — a imaturidade. Eu sei que o Dr. Alceu, de uns tempos pra cá, tem feito a promoção da imaturidade como se esta fosse sabonete ou refrigerante. E o nosso Tristão, como o Carlinhos de Oliveira, inverte os papéis: — a maturidade é que passa a ser uma deficiência humilhante (Rodrigues, 2021, p. 571).

Para Nelson, a juventude não possui um caráter especial; ao contrário, possui a desvantagem da imaturidade. De tal modo que a valorização excessiva da juventude

implicaria uma inversão, na qual é a imaturidade que se torna valor. Os textos de Nelson publicados no jornal *O Globo* foram, posteriormente, em 1977, compilados no livro de memória intitulado *O Reacionários: memórias e confissões* (2021). O termo parece ter-lhe sido atribuído por outrem e adotado pelo autor. Em uma das crônicas do livro, ele relata que em um “sarau de grã-finos”, um dos “decotes” presentes perguntou-lhe se ele era Nelson Rodrigues, o “reacionário”. Nelson responde positivamente. Então “Insiste: – ‘O senhor é reacionário e ainda confessa?’ E eu: — ‘pois é’. O decote faz um comício: — ‘Pessoal! Venham ver um reacionário!’ Outros decotes apareceram. Senti-me olhado como urso de feira” (Rodrigues, 2021, p. 40).

“Reacionário” aparece na crônica como um termo escandaloso, que vai de encontro ao imperativo de tempo que valoriza o progresso e a velocidade. E, no entanto, é assim que Nelson irá se definir. Mas o termo não se separa de sua compreensão temporal, enquanto tentativa de fazer o relógio voltar atrás, de frear o tempo, de reação às transformações em curso⁴¹. Ele é a outra face do progresso. A publicidade é direta quanto a este assunto: “os reacionários detestam ideias novas”!

⁴¹ Segundo Alberto O. Hirschman (2019), a compreensão de “reacionário”, cuja origem remonta à Revolução Francesa, referia-se àqueles que “reagiam” ao caminhar da Revolução. Tal ainda é seu uso comum, que carrega consigo o pressuposto de que “o mero desenrolar do tempo traz consigo o melhoramento dos homens, de modo que qualquer volta atrás seria calamitosa” (p. 21).



Figura 11: publicidade “Cacioue Solúvel”, Manchete, 01/04/1970

Um homem sentado em uma cadeira vestido com roupas características da corte de Luís XIV da França, com babados, meias longas e alvas com sapatilha preta. Sobre a cabeça, uma peruca branca típica do *Ancien Régime*. Em uma das mãos, o pires, na outra, o café segurado pela asa com dedo mindinho levantado. Ao fundo uma cor amarela dourada alude à riqueza. Nas roupas, a cor rosa clara remete a uma delicadeza afeminada. O ângulo retratado pela imagem (por trás e acima do homem que está sentado) faz parecer que quem o olha é um serviçal. Ao colocar o observador em tal postura, associando com o *frufu* da roupa e a riqueza remetida pela cor dourada, cria-se sentimentos de antipatia à figura reacionária. Além disso, seu rosto estampa um sorriso invertido de insatisfação, característico das crianças mimadas. O reacionário, na imagem, é pensado como esse sujeito mimado, esnobe, extremamente delicado e, principalmente, anacrônico. Ele é um sujeito renegado ao passado, que não combina com a modernidade. O reacionário não é um pai de família burguês, mas um membro aristocrático francês do século XVIII que insiste em manter comportamentos que não lhe pertencem mais. Ao abordar o conceito de “reacionário”, a publicidade do café “Cacioue Solúvel” é reveladora da compreensão sobre o tempo: “Há pessoas que conservam hábitos antiquados por preguiça de adotar um

hábito novo mais conveniente. Se você não é uma dessas pessoas, se não é um reacionário perdido para a causa da modernização dos hábitos de consumo, ótimo. É com você mesmo que esse anúncio quer falar”. O texto da publicidade recorre a um público específico. Entretanto, não só recorre como solicita um questionamento e instaura uma dúvida, uma incerteza naquele que lê o anúncio, inquirições que podem ser compreendidas a partir das seguintes questões: estarei eu perdido *para* e *na* modernidade? Serei eu um sujeito anacrônico, estrangeiro no tempo presente?

Dadas às questões anteriores, é preciso buscar soluções, respostas que abram a porta da modernidade e do presente, que nos integre a ele: então, como me tornar presente? Como fazer parte do presente? Como participar desse mundo? A publicidade dá a resposta: “Experimente Cacique-solúvel – o café mais moderno que existe”.

É rápido e prático. Para ficar pronto, basta uma porção numa xícara de água quente. Dispensa coador, não tem resíduos que entopem a pia, sujam as mãos. Mantém íntegro o sabor do melhor café brasileiro. É uma nova maneira de servir o tradicional cafezinho. Mude para Cacique-solúvel. Não se renda ao preconceito. Não se acomode às máscaras conhecidas, nem ceda aos hábitos do passado. Busque o novo. Descubra o novo. Prove, o novo (VEJA, 01/04/1970, p. 6).

As ações sugeridas são expressivas na conclusão das inquietações suscitadas: não se *acomodar*, não *ceder* aos velhos hábitos, aos preconceitos e às máscaras conhecidas; *buscar*, *descobrir* e *provar* o novo. A *juventude*, por sua vez, torna-se sinônimo de *presente*, e este, de *movimento*. Constante e permanente, movimenta-se para permanecer estagnado, transforma-se para não perder sua identidade. Esse presente em movimento é “uma nova maneira de servir o tradicional”; nele, tradição e novidade não se separam⁴².

⁴² François Hartog destaca que o presentismo (valorização excessiva do presente, tornando-o onipresente) é vivenciado de modo distinto a depender da sociedade. Pode ser “um tempo dos fluxos, da aceleração e uma mobilidade valorizada e valorizante”, como também um tempo *precário*, no qual prevalece o “transitório, um presente em plena desaceleração, sem passado [...] e sem futuro real tampouco [...]”. No caso em que analisamos, há uma conjugação desses dois modelos (Hartog, 2019, p. 14).

Essa junção por vezes valoriza a face tradicional (e mesmo velha) de modo que se o Poder Jovem surge como valor do novo, há também o Poder Velho, como valor do tradicional:

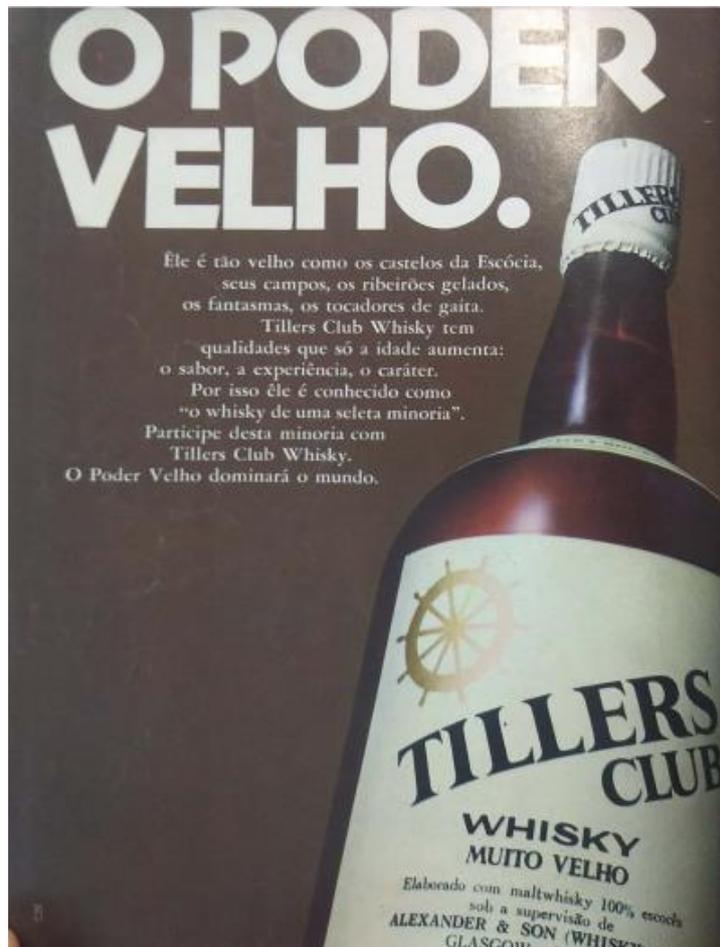


Figura 12: publicidade Tillers Club Whisky, Veja, 08/07/1970

“Tillers Club Whisky tem qualidades que só a idade aumenta: o sabor, a experiência, o caráter”. Assim começa a publicidade do Whisky, no qual sua velhice é posta não como um demérito, mas como charme, distinção: “Ele é tão velho quanto os castelos da Escócia, seus campos, os ribeirões gelados, os fantasmas os tocadores de gaita”. É que o Tillers é conhecido como o Whisky de “uma seleta minoria”, e convida: “Participe dessa minoria [...]. O Poder Velho dominará o mundo” (VEJA, 08/07/1970, p. 63). Os velhos, “minoria”, passam a integrar um mundo próprio, distinto do mundo comum. O Poder Jovem parece englobar muitos sujeitos, o Velho abarca aqueles que restaram, que não foram aceitos ou que se recusam a ser; parece direcionar-se a um público excluído do mundo e que, ainda assim, deve possuir um lugar de distinção.

O texto publicitário também é claro quanto a essa sensação. A peça do Banco Auxiliar S. A., apela precisamente para essa angústia:

Os jovens são a maioria no Brasil e no mundo todo. É o Poder Jovem. Diante deste poder, falar que a gente está fazendo 40 anos só pode provocar comentários como este: ‘Coroa!’. Ou pior ainda, uma indiferença manifesta num ‘bah’ ou ‘hum!’. Essas reações não fariam justiça ao que somos hoje: um banco jovem [...] (VEJA, 08/07/1970, p. 63).

A fim de provar sua juventude, o Banco apela para a representatividade de seu corpo de funcionários: “Um banco em que a maioria dos gerentes das 80 agências não passa dos trinta anos. E os que passam, são homens de mente aberta, como os ‘coroas’ que ajudaram a mudar o mundo: Freud, Barnard, Newton, etc. Vale a pena trabalhar com o Banco Auxiliar” (MANCHETE, 28/09/1968, p. 130). A “mente aberta”, a fluidez, a capacidade de adaptação aos imprevistos bem como as relações menos explicitamente hierarquizadas dialogam com as reivindicações, dadas as particularidades de cada região, que caracterizaram as contestações de 1968 no mundo. Na publicidade, essas pautas constituem uma nova linguagem para o capitalismo – que deixa de prezar pelas estruturas enrijecidas e passa a valorizar a adaptabilidade, fluidez e “mente aberta”, tornando-se mais “descontraído” – linguagem e postura ligadas às bandeiras da juventude de 1968⁴³.

Em outra publicidade do mesmo banco, o tema é retomado: “Num mundo tão jovem, é duro confessar que estamos fazendo 40 anos”. Novamente, a sensação de perda do mundo, de descompasso: “A gente olha em volta e vê que os jovens estão assumindo a direção das coisas. Na música, no cinema, na política, em tudo. É o Poder Jovem [...]” (MANCHETE, 05/10/1968, p. 128). Nesse mundo que emerge, a angústia em relação ao tempo da juventude afeta o modo como se atribui sentido ao fluxo do tempo e ao corpo: eles passam a ser vistos com temor, uma ansiedade se instaura: é preciso *ser* jovem e, principalmente, *manter-se* jovem. O envelhecer é uma ameaça à presença do “eu”, da identidade. Supervalorização da juventude? Sim, mas também supervalorização do presente, cada vez mais longo (Hartog, 2019), e que, a despeito do valor que atribui ao novo, estica-o em uma plasticidade que destrói o aqui e o agora da história.

⁴³Antoine Prost mostra que, a partir dos acontecimentos de 1968, as relações entre empregados e empregadores passam a demandar maior flexibilidade, envolvimento pessoal e capacidade de adaptação, ou seja, ser “mente aberta” torna-se um imperativo (Prost; Vincent, 2009, p. 116-120).



Estamos fazendo 40 anos. Mas, por favor, esqueça.

Os jovens são o futuro do Brasil e do mundo todo. É o Poder Jovem. Diante dessa poder, lutar que o gesto está fazendo 40 anos já pode provocar um comentário como este: "Caraca!" Ou, pior ainda, uma indiferença manifestada nos "ah" ou "hum". É essas reações não fazem justiça ao que somos hoje: o Banco Jovem. Um Banco em que o núcleo dos gerentes dos 80 agências não passa de cerca de 30 anos. E os que passam são homens de mente aberta, como os "serenos" que ajudaram a mudar o mundo: Freud, Einstein, Newton etc. Voto a pena trabalhar com o Banco Auxiliar.

Por enquanto, com os meses 40 anos, somos apenas um dos 30 maiores bancos do País. De um total de 250 bancos. Mas é bom lembrar que há depois dos quatro anos é que o jovem Winston já pôde ajudar a montar o Império Britânico.

Quando alcançamos a resistência, Churchill tinha bem mais de 40.

Banco Auxiliar de São Paulo S.A.
Um Banco jovem de 40 anos.

Figura 13: Publicidade Banco Auxiliar S. A., Manchete, 28/09/1968



Num mundo tão jovem, é duro confessar que estamos fazendo 40 anos.

A gente sabe ao certo o quê que os jovens estão acontecendo a direção das coisas. No mundo, no Brasil, no futuro, no hoje. É o Poder Jovem. Assim também está acontecendo no Banco Auxiliar. A maioria dos gerentes dos 80 agências não passa de cerca de 30 anos. E os que passam, têm o vento tão aberto como os homens que ajudaram a mudar o mundo depois desse idade: Galileu, Einstein, Newton etc. Voto a pena trabalhar com o Banco Auxiliar. Por enquanto, com os meses 40 anos, somos apenas um dos 30 maiores bancos do País. De um total de 250 bancos. Mas é bom lembrar que há depois dos quatro anos é que Darwin já pôde ajudar a montar o Império Britânico.

Os depois dos 40 é que Darwin descobriu a origem do homem.

Banco Auxiliar de São Paulo S.A.
Um Banco jovem de 40 anos.

Figura 14: Publicidade Banco Auxiliar S. A., Manchete, 05/11/ 196

Nos discursos que remetem ao então dito “Poder Jovem”, juventude e velhice são compreendidos como uma postura “mental” – um *modo de ser* –, de tal maneira que o fluxo do tempo e, consequentemente, o envelhecimento, resultam na perda do mundo e da própria identidade, da condição de ser presente no mundo. Nesse entendimento, que marca as camadas médias urbanas, o fluxo temporal precisa ser estancado, a fim de que a identidade seja conservada, para que o eu não pereça. Tal paralisia resulta em um modo particular de perceber o tempo a partir da modernização capitalista no Brasil, a saber, a conjunção simultânea da conservação e da transformação, da tradição com a modernidade, das quais fazem parte as ideias liberais compartilhadas entre as revistas aqui analisadas⁴⁴, que também foram decisivas no processo modernizador brasileiro.

Os sujeitos dessa sociedade na qual o presente ocupa tanta centralidade veem-se em constante instabilidade, inviabilizando projetos políticos mais duradouros em perspectiva de futuro. Um constante movimento na luta *com* e *contra* o corpo. A juventude de 1968 compunha os estratos médios urbanos, universitários em sua maioria, caracterizados pela seguinte ambiguidade: de um lado, contestavam a ditadura; por outro,

⁴⁴ O golpe de 1964 não se restringe a sua ligação com os militares, mas também grupos empresariais que, a partir da década de 1960, “podem se assumir como os portadores de um capitalismo que aos poucos se desprendem de sua insipiência” (Ortiz, 2001, p. 117) e que ganhou espaço durante o Regime de 64.

eram beneficiários da modernização provocada por ela⁴⁵. Essa convergência da politização do privado e do incentivo ao consumo a partir de 1968, não é consequência única do autoritarismo do Estado. É também resultado da imbricação entre a tradição cultural burguesa e os valores urbanos intensificados pela “modernização tardia”, ocorrida no Brasil e no mundo ocidental, que podem ser percebidas nos veículos de grande circulação antes mesmo do “milagre econômico”, nos movimentos da juventude e do Poder Jovem ou Poder estudantil: um maior peso do âmbito privado, na constituição de um individualismo centrado na dimensão mais imediata do próprio corpo, aqui pensado enquanto figura do “eu” como propriedade.

Paulo Mendes Campos chama a atenção para aquilo que põe em perigo o Poder Jovem (PJ): “Qual o fim do Poder Jovem? O fim do PJ é a ascensão de um poder mais jovem. Também sempre foi assim, mas hoje a velocidade é muito mais impressionante: quando o jovem já está quase aprendendo o jargão do grande clã, aparece uma linguagem nova; quando a barba cresce, a barba cai de moda” (*MANCHETE*, 19/02/1968, p. 46). Assim, a juventude já não era somente uma ansiedade aos mais velhos, ela implica um modo de sentir-se e um apelo a uma relação consigo mesmo, um exercício constante em um curto tempo, imediato e com manifestações constantes: é preciso *seguir* a moda, *atualizar-se*, tornar-se presente. O preço que se paga pela consciência histórica é a “consciência fatigada e fatigante” de si, daquilo que se tem de mais imediato: o corpo.

A ruptura com conceitos tradicionais na formação do sujeito, sua identidade, e a busca por outros modos de formular-se enquanto tal, na cultura de massa individualizada – marcada por veículos de comunicação de massa, na qual a televisão passa a ser um dos paradigmas pertinentes –, coloca na visibilidade importância destacada para o processo de identificação. Nessa nova forma comunicacional, é na imagem e, principalmente, na individualidade do corpo – com seus sentimentos e sensibilidades, suas expressões e ansiedades – que a comunicação vai se realizar. Não é de se estranhar, como observou Paulo Mendes Campos anteriormente, que as “barbas de Fidel Castro passaram a ser mais importantes do que a Revolução Cubana”. Trata-se da politização do corpo e da presença deste na política. O corpo do líder, o corpo revolucionário, seus sentimentos e emoções deixam de ser assuntos secundários ou mesmo da ordem privada: tornam-se revoltosos.

⁴⁵ Compreendemos por “classe médias intelectualizadas” um grupo no qual pertencem indivíduos com acesso à universidade, dotados de considerável poder consumidor, moradores das grandes metrópoles brasileiras, que exerceram oposição de distintas formas à Ditadura civil-militar no Brasil (Almeida; Weis, 1998).

4. CAPÍTULO 3: REVOLUÇÕES DO CORPO EM 1968

*Você foi chamado vai ser transmutado em energia
 Seu segundo estágio de humanóide hoje se inicia
 Fique calmo, vamos começar a transmissão
 Meu sistema vai mudar
 Sua dimensão
 Seu corpo vai se transformar
 Num raio, vai se transportar
 No espaço, vai se recompor
 Muitos anos-luz além
 Além daqui
 A nova coesão
 Lhe dará de novo um coração mortal (...).*

Gilberto Gil, “Futurível” (1969).

Diz-se que em 1969 o “homem”, em seu passo extraterrestre, deu um grande feito à humanidade. É a “conquista da Lua”, amplamente debatida nas revistas do período. Esse passo comprido rumo ao *fora*, porém, foi acompanhado por uma igual marcha em direção ao próprio corpo. Pequenos, velozes e contínuos passos ao *dentro* dos homens e das mulheres; uma conquista em relação ao tecido orgânico e às mucosidades, bem como rumo aos desejos e às sensibilidades, à imagem que os homens fazem de si. O transplante de coração não despertou menos expectativas que a conquista lunar; também a pílula anticoncepcional e os problemas psíquicos – que castigavam o sujeito de classe média do final dos anos 1960 – não foram elementos de menor destaque nas revistas e nas expectativas gerais em relação à modernidade. Coração, cérebro e útero são compreendidos aqui enquanto órgãos que põem em movimento debates pertinentes ao período, sensibilidades que vão além do racional: o primeiro deles, pulsante, diz respeito à longevidade da vida, ao combate em relação à mortalidade, bem como ao amor e ao bem ou mal estar; o segundo, por sua vez, gira em torno das questões psíquicas e da relação dos sujeitos consigo mesmo nas grandes metrópoles; e o último implica diretamente a “revolução sexual”, estabelecendo laços tanto com a dita “mulher livre” quanto com o erotismo. Esses elementos serão abordados neste capítulo segundo a compreensão das transformações nas quais o conceito de juventude se inseriu nos idos de 1968 e 1969, ou seja, nas *disputas pelo corpo*, na suposta liberação deste e em suas representações na grande mídia.

4.1- Um coração mortal.

Comecemos à maneira *clichê*; começemos pelo coração. Denunciador, involuntário e fulminante: o coração nos é objeto enquanto órgão e alegoria. Imagem da morte, do amor e da paixão, ele pulsa pelas páginas da revista nesses múltiplos sentidos, que se remetem por meio do progresso técnico e das transformações sociais. Ele se põe latejante em veias revestidas de *fast foods*, na alimentação apressada e na comida enlatada; ele também responde às pressões da rotina urbana em “artérias” engarrafadas, amores e amarguras cotidianas; à violência, ele responde com descompasso; ansioso, o coração retruca em seu pulsar latente expectativas quanto ao futuro. Abordá-lo é compreendê-lo aquém e além de sua função vital; é pensá-lo também em seu papel cultural, enquanto metáfora de uma civilização e de suas práticas. Transpassado pelo progresso, compassado de seu ritmo acelerado, o coração denuncia a vontade e o medo de viver na companhia dessa bomba-relógio que é o próprio corpo. E se, parafraseando E. P. Thompson, o coração dos trabalhadores bate no mesmo compasso que o relógio da fábrica, é porque ambos demarcam vida e morte, refletem e transformam o tempo num entrelace orgânico e metálico, biônico, do capitalismo.

Marca-passo da vida, disritmia da morte: o corpo, no final dos anos 1960, sofre processo de redescoberta a partir da ideologia do bem-estar social e das reivindicações em torno da liberdade sexual e comportamental. Ele deixa de ser percebido como algo dado para ser objeto constante de conquista, de libertação, inclusive para o consumo (Sant’Anna, 2000). A conquista da Lua expressa a aparente desmaterialização do corpo, enquanto desejo de romper com essa “topia implacável”, nos dizeres de Michel Foucault (2013). No corpo lunar, corpo nu, desenha-se esse desejo de fuga, de transgressão das fronteiras implacáveis da carnalidade. Vontade de sair de si.

Em crônica da revista *Manchete* de 1969 sobre o retorno dos astronautas da nave Apollo 11, Henrique Pongetti, por meio de uma narrativa em primeira pessoa, destaca o caráter incômodo da empreitada, comparando-a à violação de uma virgem. De Apolo em Apolo, aponta o cronista, “estupro o mistério e me espojo voluptuosamente na realidade científica”, de tal forma que, em retorno à Terra, tem-se a “verdade nos olhos, nas mãos, na mente, na alma”. E continua:

As pedras que catei no solo finalmente desvirginado adquirem pôr esse contato humano o valor documental, simbólico e litúrgico da camisola tinta de sangue himênico que os judeus ortodoxos da antiguidade exigiam das filhas como prova de sua pureza na primeira noite nupcial.

Não pertencem apenas à geologia: transmutam-se e adquirem conteúdo alegórico. O sangue na camisa interessará mais a Jeová do que ao médico-legal ou ao hematologista (*MANCHETE*, 09/08/1969, p. 66).

Pongetti faz relação entre religiosidade e cientificidade – centrada, respectivamente, nas figuras de Jeová e dos astronautas Aldrin e Armstrong –, entre moral e ciência, e desta última com a arte. Em verdade, trata-se da relação da crença com a razão. Os resquícios de sangue e de rochas servem de prova da conquista menos pelo seu papel científico que pelo seu componente simbólico, pelo modo como afeta, como faz ver e crer. Na imagem dos astronautas escavando a lua, Pongetti observa a naturalização do astro: a lua tornara-se tão natural ao homem como “a América para a humanidade depois de Colombo explorar Cuba e Haiti”. E conclui: “Só o homem *em pessoa* fecunda de sabedoria e de poesia a esterilidade e as ignorâncias milenares”. Mesmo em seus intentos científicos e robóticos, conquistadores, o homem fecunda de poesia aquilo que toca, em uma ciência poética (ou poética científica) da qual não consegue se desviar. Apolo realiza a conquista, mas é Dioniso quem a fecunda.

Mais que isso: no enunciado “o homem conquista a lua”, o sujeito não é ativo e tão pouco o objeto é só o receptor da ação, ambos ocupam um lugar intermediário, reflexivo e recíproco, o homem e a lua se conquistam; o feitiço ricocheteia no feitiçeiro e a conquista o fere definitivamente. O homem se constitui a si mesmo na tomada do corpo lunar; ele não é só sujeito da ação, mas constituído a partir dela (Agamben, 2017). Nesse movimento, a lua deixa de ser só astro para se tornar humana também, agente, assim como o corpo deixa de ser humano para se tornar máquina, mecânica, objeto, ferramenta de uso. Pongetti compara o cavocar dos astronautas na lua com o movimento mecânico de um robô. Os astronautas seriam corpos-robôs a serviço da exploração. Mundo de maravilhas, de homens-maquinarías e astros-humanos, o final dos anos 1960 materializou uma sensibilidade em torno do corpo e do espaço. Mas, sobretudo, instaurou uma compreensão do corpo *como* espaço do qual se apossa, se conquista, se desvenda, se transforma, se liberta e se usa.

O espaço pode ser pensado enquanto elemento rígido, empírico, contraposto ao tempo, fluido e abstrato. Todavia, se pensado enquanto marcado por temporalidades e historicidades, ele pode assumir uma posição mais plástica, mais multidirecional e, em especial, mais sensível, enquanto palimpsesto de sentidos culturais e relações sociais (Albuquerque Jr., 2008). Nesse entendimento, as relações que os sujeitos têm com o espaço são mais pertinente que o espaço empiricamente tratado; o corpo assume o papel

central no modo como se sente o espaço. Entretanto, em finais dos anos 1960, com o transplante do coração e a empreitada da nave Apollo 11 na Lua, esse instrumento de acesso e de sentido sobre o espaço é ele próprio transformado em espaço a ser sentido. Última fronteira a ser rompida na consolidação do homem enquanto senhor e mestre do mundo; “endocolonização” expressa na medicina e na cultura, esse processo aciona a paradigmática dissonância dos anos 1960: o “culto ao corpo” enquanto espaço de liberdade e prazer e sua progressiva comercialização (Sant’Anna, 2001, p. 76). Mestre em sua servidão, o corpo se liberta escravizando-se. Ele se torna fronteira entre o Espaço e a Terra, entre o território e a desterritorialização.

Em agosto de 1969, a revista *Realidade* lançou matéria intitulada *O corpo humano: Esta máquina fascinante*, na qual se discute as novas intervenções e transformações que a medicina ia operando no corpo. Cérebro, pulmões, rins, olhos, mãos, linfonodos e coração são algumas das partes que ganharam destaque na matéria, que, a princípio, traça um breve histórico das intervenções médicas. Em relação ao estreitamento das válvulas do coração, “peças mais frágeis” dessa “bomba viva”, destaca-se que a operação cirúrgica é “hoje considerada simples, realizada em milhares de pessoas”, mesmo que “nem sempre [seja] possível recuperar as válvulas: nesse caso, a ciência já consegue grandes conquistas, com a implantação de órgãos retirados de outros seres humanos e de animais; ou mesmo fabricados com material plásticos”, como é o caso do *pacemaker* – “pequeno aparelho que, mediante estímulos elétricos, regula as batidas do coração e mantém sua constância ideal” excelente no tratamento das taquicardias; verdadeiras “pilhas para o coração” (*REALIDADE*, 08/1969, p. 74).

Mas é o transplante de coração a “conquista” mais sedutora (se não, a mais impressionante) da ciência médica apontada por essas revistas. Naquela mesma matéria, destaca-se que “Os transplantes se transformaram na mais espetacular façanha da cirurgia cardíaca desde que, em dezembro de 1967, o Dr. Christian Barnard realizou a primeira operação desse tipo” (*REALIDADE*, 08/1969, p. 74). Antes, no primeiro número da revista *Veja*, de 1968, a pequena matéria de título *As Mãos de Ouro* destaca que: “Médicos brasileiros já fazem primeiras peças de homem-máquina”. Trata-se, na realidade, dos primeiros experimentos tecnológicos do “marca-passo” para os problemas cardíacos no Brasil: “O homem mecânico brasileiro está nascendo nas oficinas do Hospital das Clínicas e do Instituto de Cardiologia de São Paulo. Os médicos já fabricam peças que fazem 80 por cento das funções do coração e do pulmão e todo o trabalho do rim”. O

marca-passo “substitui o movimento dos nervos”, usando, para isso, “diminutas pílulas de mercúrio que ficam sob a pele do doente” (VEJA, 11/09/1968, p. 46-49).

Ambas as matérias chegam a uma conclusão similar em relação ao conhecimento das “peças” vitais que compõem a “máquina humana”: o prolongamento da vida humana e, sobretudo, o distanciamento da finitude. Discute-se até mesmo as vantagens e desvantagens de um coração mecânico, como é colocado na entrevista realizada por Ruy Castro para a *Manchete* de 27 de janeiro de 1968, intitulada *O Coração em Questão*, na qual reúnem-se alguns médicos para debater essa nova modalidade de transplante. Após um longo debate sobre os riscos médicos e as condições específicas que possibilitam o transplante (o risco de rejeição do corpo ao órgão transplantado e os problemas que o novo órgão não é capaz de combater), a entrevista caminha para as questões sociais que tal operação implicava:

MANCHETE: Em vista de todas essas dificuldades, quais seriam as indicações para o transplante?

Prof. Mariano – Uma coisa é certa: não é uma solução para o problema social, que se debate com influências profundas. Não ponho fé também no coração mecânico. Este teria que possuir uma capacidade, uma energia para muitos anos, e isso não é fácil obter. Além disso, produziria ruídos: um coração artificial, ao entrar num elevador ou num salão seria imediatamente denunciado, acarretando problemas psicológicos...

Dr. Éverton – A gente, que acompanha a tecnologia espacial, vê como eles têm conseguido coisas impressionantes, como computadores minúsculos, o que me faz crer que o problema mecânico será solucionado. Além disso, pode haver a descoberta de uma nova fonte de energia, possivelmente a energia atômica. Isso pode estar sendo descoberto agora, em Londres ou Moscou, quem sabe? O problema de alguém andar por aí com um coração fazendo barulho não tem importância: ele vai estar muito satisfeito de continuar vivo. O mais trágico é o doente cardíaco que, de noite, ouve o barulho de seu coração, sem saber se aquela vai ser a sua última noite (MANCHETE, 27/01/1968, p. 12).

As comparações realizadas pelo Dr. Éverton são instigantes: primeiro, compara as técnicas da conquista lunar com as da cirurgia de coração; segundo, relaciona o barulho do coração mecânico à vida e o som do orgânico à morte. Na similaridade das técnicas e na diferença simbólica dos sons estão implicadas, respectivamente, a conquista e a exclusão: eclipse da finitude pela tomada do corpo (lunar e humano) no progresso da técnica. A própria matéria da *Realidade* citada anteriormente destaca esse caráter vital dessas novas tecnologias: “Novos métodos, novas técnicas, novos aparelhos: a medicina procura prolongar e melhorar a vida humana, mobilizando para isso os notáveis recursos da eletrônica e da pesquisa de materiais” (REALIDADE, 08/1969, p. 74).

Na edição da revista *Manchete* de 8 de junho de 1968, destaca-se, na seção *Conversa com o leitor*, assinada pelo editor da revista Zevi Ghivelder, uma das primeiras experiências de transplante de órgãos no Brasil, no Hospital das Clínicas de São Paulo.

Trata-se do transplante de coração, realizado pelo Dr. Eurícles de Jesus Zerbini, e do transplante de rim, realizado pelo Dr. Campos Freire. Segundo o editorial, o Brasil “acaba de marcar sua participação na era de transplantes de órgãos humanos”. Mas o texto ressalta a relevância dos transplantes para além de sua dimensão médica: “Cada vez que uma dessas intervenções se processa, seja aqui ou em outra parte, o homem percebe orgulhoso e confiante que está no caminho da descoberta de todos os seus mistérios e origens. E adquire uma certeza ainda maior de que ele é o verdadeiro senhor do universo” (*MANCHETE*, 08/06/1968, p. 3).

Na matéria da semana seguinte (15 de junho) sobre o transplante realizado no Brasil, é destacada a superação em relação a dificuldades básicas, “tais como a manutenção da circulação do receptor durante a operação; a proteção do miocárdio do doador [...]; a criação de uma técnica de suturas que permitiu o implante em tempo hábil [...]”. A essas bem-sucedidas superações, a matéria atribui ao “progresso global da medicina”, criador de condições para o êxito da operação realizada em São Paulo (*MANCHETE*, 15/06/1968, p. 9). Mas enquanto a matéria da *Realidade* de 1969 sobre a “máquina humana” atribui o sucesso dos transplantes de órgãos humanos à “multidão de homens de avental branco, perdidos entre provetas e microscópios” (*REALIDADE*, nº 41, 08/1969, p. 74); *Manchete* elege um rosto para o progresso científico: no caso internacional é, sem dúvidas, o Dr. Barnard, cuja intimidade e juventude passam a ser temas constantes nessa revista⁴⁶; no Brasil, é o Dr. Zerbini, que já aparece com esposa e família nesta mesma edição, destacando-se suas qualidades pessoais e sua vida íntima.

O frenesi em torno do transplante de coração é de tal ordem que a própria *Manchete* (uma das responsáveis por tal espetacularização), antes mesmo do sucesso em torno da operação no Brasil, já havia cedido espaço ao professor Luís Décourt, chefe da equipe cardiológica do Hospital das Clínicas de São Paulo, em razão da exagerada publicidade em torno do tema. De acordo com Décourt:

– Sou um homem que não gosta de publicidade. E acho que a divulgação exagerada que parte da imprensa está fazendo em torno dos transplantes, inclusive publicando fotos falsas de possíveis pacientes, só pode ser nociva para uma atitude médica mais prudente. O que nos interessa não é somente operar, mas salvar o paciente” (*MANCHETE*, 25/05/1968, p. 13).

Interessante desejo este da grande imprensa por individualizar, de colocar rostos nos acontecimentos. Parece-nos que os médicos, nos anos 1960, antecedem em

⁴⁶ Ao longo de 1969, a *Manchete* reserva um espaço no qual se publica semanalmente textos autobiográficos escritos pelo Dr. Barnard.

popularidade e sanha jornalística os juízes dos anos atuais (2020). Tudo se dá como se a biografia fosse uma forma de historicizar que, todavia, produz mitos – a biografia captura a história e a individualiza (Certeau, 2016). Mas ao mesmo tempo que tal semelhança de narrativa se estabelece, há uma imensa gama de diferenças. A mais nítida é a que se refere ao papel da ciência.



Figura 15: Capa da revista *Veja* de 05/01/1969

A capa da revista *Veja* de 5 de fevereiro de 1969 refere-se diretamente ao valor da ciência, atrelando-a aos protestos da juventude e às conquistas científicas. Nela, um grupo de pessoas ergue cartazes com imagens de Einstein, do Doutor Zerbini e de Iuri Gagarin, com frases do tipo “Toda glória aos cientistas”, “Todo poder ao computador”, “Longa vida ao dr. Zerbini”, “Cientistas no poder” e “O céu é nosso”. Ao lado da logo da revista, em uma faixa vermelha, destaca-se o título: “A marcha da ciência”. A ciência assume

papel determinante, mas, neste caso, diferente de hoje, não se trata de sua negação e sim de sua afirmação, de culto, ela parece erigir-se em crença que, como tal, precisa de seus ídolos. Einstein encorpa o papado científico; o Dr. Zerbini e o astronauta Gagarin, por sua vez, compõem bispados complementares. Signos de conquista do corpo e do espaço respectivamente, eles se tornam verdadeiras personalidades de ciência.

Retomemos então a entrevista do professor Décourt, que, a propósito, chama-se, sensacionalisticamente, *A Verdade Sobre o Transplante*. Ela dá sequência a uma série de matérias sobre o Dr. Barnard que também o colocam como uma verdadeira celebridade dos transplantes. O Dr. Décourt, entretanto, protesta:

– Faço questão – diz o Dr. Décourt – que MANCHETE registre meu protesto contra a transformação do transplante numa verdadeira vedete. É uma experiência cercada de tanta publicidade e tão cheia de problemas que pode permitir uma espécie de corrida, sem que determinados indivíduos sejam capacitados realmente a enfrentar o problema [...] (*MANCHETE*, 25/05/1968, p. 13).

Para Décourt, o transplante não é somente um “progresso” médico. Ele envolve, além dos aspectos biológicos, as questões éticas, legais e religiosas: “Ele [o transplante] está preso profundamente aos ditames da moral, que não irá sacrificar ninguém. E tem por finalidade o bem de um indivíduo, para os quais provavelmente não haverá outra solução que não o transplante”. E destaca a importância do anonimato enquanto elemento ético fundamental do “segredo médico”. Quanto aos aspectos legais, Décourt informa: “A lei de 6-11-63, que é a lei 4.280, já prevê a doação de órgãos. Diz que o indivíduo pode doar seus órgãos, êle mesmo, antes de falecer. Ou então sua família pode doá-los. O que falta nessa lei, apenas é a sua regulamentação” (p. 13).

Mas é o aspecto religioso o mais complicado para Décourt. Convictamente católico, o médico aponta alguns dos paradigmas religiosos que vão de encontro ao transplante: “Em primeiro lugar, o cadáver humano não pode ser comparado ao cadáver de um animal”; em segundo, “o ser humano não é dono de seus órgãos, mas apenas o usufrutário. Ele se utiliza de seu corpo para uma finalidade elevada, mas não é dono de seus órgãos”, de modo que se questiona sobre a legitimidade de uma “coisa que não lhe pertence de verdade” (p. 13). O corpo humano, enquanto empréstimo divino, deve ser empregado de modo dignificante, o que, segundo o médico, inclui salvar uma outra vida. O transplante assim considerado não seria um pecado.

As discussões em torno do corpo, presentes na entrevista, exigem um aprofundamento, precisamente nesse final dos anos 1968, uma vez que o corpo foi içado

a contestador e revoltoso, espaço a ser libertado e instrumento de libertação. Dois modos de compreendê-lo: enquanto uso e enquanto posse. Supostamente liberado de seus aspectos tradicionais e religiosos, os sujeitos se apropriam desse empréstimo, deixando de ser seus “usufrutário” para tornarem-se seus proprietários. Nessa propriedade, abrigo da vida, a morte é uma ameaça constante, que precisa ser afastada, combatida. Corpo sitiado, em eterna quarentena contra a morte – esse grande silêncio das sociedades pretensamente técnicas e científicas.

Em crônica bem-humorada de 30 de agosto de 1969, na *Manchete*, Paulo Mendes Campos faz um interessante paralelo entre as doenças do corpo nomeadas pela linguagem médica e os problemas econômicos-sociais, transferindo para estes a linguagem dos primeiros. Segundo o cronista: “Filósofos modernos ensinam que todas as ações da vida são determinadas, ou pelo menos condicionadas, por situações materiais, econômicas ou financeiras”. Se a vida é assim condicionada, diz o cronista, também a morte pode ser de tal forma discutida, de modo que é “natural que os processos vitais negativos ainda sejam mais intensamente influenciados pela realidade material” (*MANCHETE*, 30/08/1969, p. 63).

Nessa perspectiva, seria necessária uma “reformulação da semiologia (estudo dos sinais da doença) e da etiologia (estudos das causas da doença). A medicina passaria a ser psico-econômico-somática, isto é, um terceiro fator (material) seria considerado nos estados mórbidos de corpo e espírito” (p. 63). Assim, por exemplo, no caso de um indivíduo que morreu de um colapso, este poderia ser adjetivado como “colapso bancário”, que vitima os que “topam subitamente fechada a única saída (ou entrada): o crédito dos bancos”. Também é possível morrer de “choque operatório”, que é quando “a facilidade do crédito leva o indivíduo a sucessivas operações, até a ocorrência da crise, que pode ser definitiva”.

Há, também, nesse mundo dos créditos, o “derrame inflacionário”, que pode resultar em um “longo período incubatório”, cujas causas mais frequentes são as “operações realizadas em regime de papel-moeda”. Em casos diretamente urbanos, destaca-se o “enfisema popular” – quando há uma “distensão constante do tecido social, a pessoa começa a fumar muito e a respirar pouco, acabando por falecer de asfixia” –; próximo deste, tem-se a “crise de apartamento”, que é quando “a pessoa adquire residência própria no peito e na raça, e acaba sem poder pagá-la”. Por fim, existe também o “Carcinoma de agiota ou Agiotagem carcinomatosa”, caracterizada por um “tumor

produzido por juros altos”, nesses casos, “mínima taxa de sobrevivência” (*MANCHETE*, 30/08/1969, p. 63).

No meio urbano, das crises e dos créditos, as doenças atravessam a economia e são por ela atravessadas. As linguagens e conceitos se imbricam. A crônica de Paulo Mendes tensiona essas aproximações semiológicas e etiológicas relacionando-as ao mundo burguês que se torna cada vez mais elástico: da rigurosidade da poupança, que leva determinado tempo para ser construída, caminha para o imediatismo do crédito, que rompe qualquer barreira condicionante do prazer desejado, tornando-o imediato – imediatez que leva, por vezes, à própria morte – ao gozo.

Em princípio, o corpo passa a ser cultuado enquanto virtude do capitalismo, de tal forma que a economia e a política capitalista o sacralizam para obliterar a morte, ou seja, o corpo ocupa o papel de máscara em relação às mazelas sociais, enquanto objeto do culto e do oculto do consumo. A morte e, por conseguinte, o moribundo, tornam-se, mais que o sexo, um grande interdito, como destaca Certeau (2014): “Considerado por um lado como um fracasso ou uma parada provisória da luta médica, subtraída por outro lado à experiência comum, chegando, portanto, ao limite do poder científico e escapando às práticas familiares, a morte é o outro lugar” (p. 266).

Heterotopia da ciência: a morte é imoral e ociosa. Mas não deixa de falar. Com humor e ironia, Paulo Mendes Campos subverte essa interdição na medida em que vê entrelaçados os fenômenos da vida e da economia na imagem negativa desse processo. Na matéria da revista *Manchete* de 14 de dezembro de 1968, *A um passo da vida eterna*, é destacado o grande entusiasmo com que a notícia do primeiro transplante de coração (realizado em inícios de 1968, na África do Sul, por Christian Barnard) foi recebida no mundo. Segundo o texto, tal receptividade ocorre em razão de o coração “ser considerado, por uma convicção muito arraigada, como o símbolo da vida e a sede do espírito humano”, de modo que a primeira operação realizada na cidade do Cabo causou uma série de emoções e encantamento ao público, mobilizando um conjunto de simbologias seculares em torno desse órgão. “Contudo, o fato real é que [...] o procedimento em um transplante é bem menos complicado que o de muitas operações de coração aberto para a substituição de válvulas cujo funcionamento está prejudicado, ou para a correção de defeitos de nascença [...]” (*MANCHETE*, 14/12/1968, p. 93).

A matéria segue apontando os “avanços” da medicina no que diz respeito ao transplante de diferentes órgãos e à superação da diferença entre os corpos humanos e os

não-humanos, possibilitando a maior aceitação dos primeiros aos órgãos transplantados. Mas são pertinentes, sobretudo, as questões levantadas ao final do texto:

Não há provavelmente nenhuma dificuldade em decidir pela aplicação do dinheiro e do esforço de pesquisa na tarefa de preservar a vida de pais e mães jovens e, em outros sentidos, saudáveis, ou dos cidadãos, em geral, úteis à sociedade. Mas até onde iremos na preservação artificial de criaturas velhas, cansadas, com o organismo generalizadamente doente? Caminhamos rapidamente para o estágio em que poderemos, se o desejarmos, tornar a morte virtualmente impossível para um ser humano [...] (*MANCHETE*, 14/12/1968, p. 93).

Existem pontos elementares na matéria que precisam ser apreendidos: em primeiro, a ideia de “cidadãos úteis”. O princípio da utilidade da vida se casa com o da excelência da técnica, que não é destinada a vidas inúteis, figuradas na matéria pelos velhos e pela velhice. São cidadãos não rentáveis, estorvos corporais, “criaturas velhas, cansadas” que devem ser eclipsadas pela vida útil. “Muitas pessoas idosas, salvas da morte próxima pelas drogas modernas, já estão vivendo em solidão e senilidade”, de modo que é preciso se questionar o que “acontecerá a uma sociedade sobrecarregada por uma proporção exagerada de cidadãos idosos?” (*MANCHETE*, 14/12/1968, p. 96). A precariedade da velhice do corpo é sinonímia da presença da morte nessa sociedade que a todo custo foge dela, tenta abandoná-la. A conclusão da matéria da *Manchete* é que a “morte é uma consequência natural e necessária da vida”, de modo que “É natural que os velhos deem lugar aos jovens”, obrigando os filósofos a construir “uma nova filosofia que nos guie nos anos futuros, quando a morte for um acontecimento que se possa escolher” (p. 96). O acaso da morte expressa uma ameaça; sua presença só é aceita quando devidamente expurgada de surpresa, combatida em cidadãos úteis e gerida pela técnica. Também a morte se torna mecânica, científica.

Pouco a pouco, a partir dos anos 1960, a decrepitude do corpo e a finitude da vida tornam-se obscenas e serão gradativamente geridas não mais nos lares, mas nos hospitais; o cuidado torna-se mais técnico e objetivo – a doença ganha mais espaço que o paciente (Carol, 2020, p. 408-9). É que o mundo do qual falamos é um mundo que se pretende das técnicas, das formas e quadros que precisam ter os respectivos lugares delimitados. É um mundo no qual a morte não tem lugar a não ser em um lugar longínquo, lugar do “era uma vez”, um passado distante ou futuro impreciso. A morte, a decrepitude e a velhice são características às quais se combate de forma bélica: *luta-se* contra as doenças e *combate-se* as marcas do tempo, marcas no espaço/corpo que diluem a crença em sua

estabilidade e comprometem sua identidade. A velhice ocupa um espaço de desidentificação radical, registra rugas e flacidez na pretensa homogeneidade do espaço.

Os signos da ciência médica e dos avanços técnicos eclipsam uma sociedade cuja expectativa de vida mal chegava aos 60 anos⁴⁷. É que nessa sociedade a morte era muito próxima, familiar; seu recalçamento só é possível à medida em que a expectativa de vida aumenta. Todavia, tal recalçamento é uma constante em diferentes sociedades ao longo do tempo. O modo como ele opera é o que especifica cada uma delas. Segundo Norbert Elias (2001), em sociedades “simples” esse recalçamento se dá por meio da constituição de mundos mágicos institucionalizados – a vida pós-morte, por exemplo –; já em sociedades ditas “avançadas”, essas “fantasias” se dão de modo individuais – conscientes de seu caráter ilusório, mas ainda expressivas. As técnicas médicas ajudam a produzir uma realidade na qual se creem controláveis os processos vitais e mortais, possibilitando o “adiamento da morte”. Em verdade, segundo o autor, trata-se do elixir da vida (quase) eterna; é uma promessa de eternidade, da fonte da juventude em sua forma científica: constata-se que a morte é inevitável, ao mesmo tempo em que se empenha em “adiá-la mais e mais com a ajuda da medicina e da previdência, e pela esperança de isso talvez funcione” (Elias, 2001, p. 56).

Em texto de Murilo Melo Filho, intitulada “O Brasil vai mal de saúde?”, analisa-se um município entre o Rio de Janeiro e São Paulo chamado Casimiro de Abreu. Segundo a matéria, o município é “um dos 4 mil municípios de um país cuja oftalmologia e cirurgias plásticas são das melhores do mundo, onde se realizou o primeiro transplante cardíaco da América Latina, *mas também onde a metade da população sofre das chamadas ‘doenças de massa’*”. Questiona-se em que situação não deveriam estar municípios mais distantes das grandes metrópoles brasileiras e pergunta “Como então podemos sonhar com uma fabulosa e desenvolvida nação montada sobre ossaturas tão enfermas? Onde estão os músculos sãos e rigorosos para construí-la?” (MANCHETE, 16/08/1969, p. 63).

Um dos problemas citados é a ínfima quantidade de médicos formados no país. “Nas 53 escolas brasileiras de medicina, conseguiram matricular-se este ano cerca de 5 mil estudantes, após vencerem mil e uma dificuldades financeiras e sociais decorrentes da longa caminhada” que vai do primário até o vestibular, sendo que, aponta a matéria,

⁴⁷ Para saber mais, consultar Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): <https://censos.ibge.gov.br/2013-agencia-de-noticias/releases/23200-em-2017-expectativa-de-vida-era-de-76-anos.html>.

desses 5, apenas 2 mil se formaram em 1969 e outros em 1970. Além desses problemas institucionais e de formação, têm-se as doenças de massa, expressivamente a malária, a “doença de Chagas”, o bócio, a “Peste”, a febre amarela, a tuberculose, a varíola, entre outras. É por meio destas doenças que a morte nos chegava, enquanto em países como Canadá e Estados Unidos é o câncer e o AVC os principais responsáveis pelo óbito. No Brasil, o câncer, os AVCs e os infartos encontravam-se com maior destaque nas zonas urbanas e desenvolvidas, especialmente entre as camadas médias.

Ao final, a matéria destaca a atuação do Plano Nacional de Saúde no combate às “doenças de massa”, que já era exercido em Nova Friburgo seguindo “um princípio básico de privatização da assistência médica”, isto é: “A contribuição do usuário na prestação de serviço é obrigatória e varia de 3 a 150%, de acordo com o salário que receba. Se for indigente a assistência é gratuita” e as contribuições são divididas em 4 classes: 1) a classe mais pobre (em torno de 40 milhões de brasileiros) contribuiria com 4 a 10% do valor do serviço; 2) a “classe média mais pobre” (20 milhões de pessoas), com 35%; 3) a classe média de “razoável padrão econômico” (em torno de 12 milhões) pagaria 65%; 4) a “classe rica”, por fim, (entre 8 milhões de pessoas), pagaria um valor estipulado pela Previdência social. Em média, os serviços saíam por 46% do valor do serviço, o que obrigaria o Ministério da Saúde a intervir diretamente nos 54%. Além disso, muitos pacientes, “ao se inscreverem, *nem sempre apresentam informações corretas de seus ganhos*”, o que suscita uma série de críticas pelos opositores do Plano (*MANCHETE*, nº 904, 16/08/1969, p. 66).

Os dados e discussões até aqui levantados colocam em questão a convivência temporal e espacial das doenças em relação ao progresso das técnicas médicas e de saúde. Eles nos alertam que os discursos do progresso, da longa vida e do bem-estar social, são instrumentos que transformam a sensibilidade em torno de uma realidade que aponta em outro caminho⁴⁸. Esses discursos mobilizam afetos correlatos, o medo (do presente) e a esperança (no futuro), atuando em conjunto naquele momento dos milagres e dos números, combatendo doenças seculares e que, no entanto, insistem em não ficar no passado.

⁴⁸ Keila Auxiliadora Carvalho (2020) destaca que a Ditadura de 1964 empenhava-se em programas publicitários cujo tema central era a saúde pública. Neles, articulavam-se valores morais e higiênicos em torno da limpeza da população, da modernização do país e do bem-estar social. Quanto a esse último termo, a autora destaca que o dito “cidadão comum” era chamado a desenvolver seu país, por um lado; por outro, era responsabilizado enquanto indivíduo por sua própria higiene e pelo sucesso da campanha coletivamente.

No penúltimo mês de 1969, a revista *Manchete* traz a morte de Ugo Orlandi, primeiro brasileiro transplantado de coração, e do francês Damien Boulogne “Pouco mais de um mês após a morte de Philip Blaiberg, o homem que mais tempo viveu depois de receber um novo coração [...]. Orlandi viveu 13 meses e o dominicano 17 meses, após transplante”. De modo que tais mortes engrossaram a “onda pessimista em torno da operação” e questiona-se “Estará fechado o caminho a esta forma radical de tratamento, que anuncia uma nova era na medicina?” (*MANCHETE*, 01/11/1969, p. 24). As dificuldades apresentadas, segundo o texto, dizem respeito à rejeição produzida pelo corpo ao órgão estrangeiro.

Duas semanas depois, no dia 12 de novembro de 1969, anunciava-se o envio da nave Apollo-12 ao espaço. A matéria da *Manchete* tratava de um imprevisto logo na partida: a nave foi atingida por um raio após poucos minutos de decolagem. Com o sugestivo e pressagioso título de “A morte ronda a Apollo-12”, o texto relata os problemas meteorológicos que acometeram a partida da nave; segundo ele: “O sistema elétrico da nave falhou, descontrolando o giroscópio e dando aos astronautas a impressão de estarem perdidos no espaço. Logo funcionaram o sistema de emergência, acionados por baterias”. Apesar dos impasses, porém, a viagem da Apollo-12 caracterizou-se “mais como um feito científico do que como uma arriscada aventura espacial. Em síntese: o mais importante não é a chegada à Lua, mas o que se poderá obter, em matéria de informação de interesse para a humanidade” (*MANCHETE*, 29/11/1969, p. 7-8).

Dois meses antes das matérias acima, na segunda semana de setembro de 1969, o general Arthur Costa e Silva não se sentia muito bem: “visivelmente pálido e abatido, com o andar claudicante”, o presidente encontrava-se “muito gripado, começara a sentir os primeiros sintomas de perturbações circulatórias: tonteiras, turvações da vista, dores de cabeça e nas costas” (*MANCHETE*, 13/09/1969, p. 9). Formou-se então uma “junta médica” (antecessora da “junta militar” que o sucederia) composta por Mário Miranda (clínico), Abraão Akerman (neurologista) e Paulo Niemeyer (cirurgião): “A junta médica concluiu, após exames especializados, que apesar de serem satisfatórias as condições gerais do doente, ele havia sofrido uma crise circulatória com manifestação neurológica que lhe impunha repouso absoluto” (p. 9). Só então, foi “decretada pelos médicos a vacância temporária do cargo e o próprio presidente da República tomou a iniciativa de convocar ao palácio os seus ministros e assessores diretos [...]” (p. 9).

Após o afastamento, o presidente teve menos de três meses de vida, falecendo no dia 17 de dezembro daquele ano, em decorrência de um Acidente Vascular Cerebral

(AVC), quando o sangue bombeado pelo coração é embargado por veias obstruídas, impossibilitando sua circulação no cérebro. O corpo do general e o corpo social da Nação parecem se espelharem. O marca-passo do progresso e da ordem é interrompido pelo disruptivo do corpo. A morte irrompe na harmonia da razão. Em 1969, o Ato Institucional nº5 já estava em vigor e o milagre econômico já era esboçado e expresso enquanto vontade de um apaziguamento socioeconômico destinado às camadas médias.

A doença do presidente, sua circulação sanguínea falha contrastava com a pretensa fluidez de sua sucessão, sem sobressalto, passo a passo; mostra, ao mesmo tempo, a tentativa de manutenção da estabilidade política da ditadura por meio da dissimulação da morte e da finitude, do disruptivo inesperado. Aproximando-se, os dois elementos compõem a própria ideia de bem-estar visada pelo regime instaurado em 1964 e pelo capitalismo do período. Na medida em que as utopias revolucionárias entravam em crise diante do sufocamento político dos anos 60 e 70 no Brasil, a utopia do corpo assumia seu lugar tanto nos movimentos contestadores quanto na ideologia do bem-estar social (Costa, 2005). Ela é a interseção da sociedade do consumo e da busca por liberdade. Mas o corpo, inquieto e disruptivo, é povoado de mal-estar, sempre pronto a mudar e a surpreender, ele é histórico nesse sentido, ri da pretensão ordeira da ciência.

A sociedade que discutimos a partir do coração é uma sociedade que almeja como valor a ciência, a estabilidade emocional e a manutenção do *status quo*, uma sociedade instaurada na ordem e no consumo, que se propõe além dos abalos sociais, dos conflitos de classe e, principalmente, distante da morte – não mais pela negação e sim pela esperança de combatê-la com a ciência.

Mas há também sociedades que já não se amparam na esperança científica e na ordem tecnicista. Antes, diante da morte, a negação e a destruição orgiástica. Estas sociedades, tais como aquelas, não lidam melhor com a finitude; possuem um intrínseco desejo de conservar não pelo progresso científico, mas pela inércia criminosa e pela negação. Aqui já não se trata do coração do presidente, mas de seu intestino. Sua barriga côncava, deformada, azia visual; sua decrepitude alçada ao próprio corpo da nação em um jogo de espelhos aberrante. Não se trata, pois, de afastar a morte, mas de conviver covardemente com ela evitando encará-la. Ora sim ora não um desses modelos, entre outros possíveis, parece dominar. No entanto, quando o convívio descarado com a morte prevalece, quando a ciência, a despeito de suas falhas, deixa de ser um fator ético, é o princípio da fecalidade, da indistinção e da indiferença que se torna hegemônico; então, nestes casos, só nos resta fazer uma inversão. Só nos resta fazer das tripas coração.

4.2 – O cérebro eletrônico.

*Eu posso decidir se vivo e morro/ Porque
Porque sou vivo, vivo pra cachorro/ E sei
Que cérebro eletrônico nenhum me dá/ socorro
Em meu caminho inevitável para a morte.*

Gilberto Gil, “Cérebro eletrônico”, 1969.

No final dos anos 1960, a porcentagem urbana do Brasil se sobrepôs à campesina – após 1970, mais da metade da população brasileira vivida nas grandes cidades (Klein; Luna, 2014). O país industrializava-se. Sob o signo do autoritarismo, da valorização das técnicas, do progresso e das políticas de bem-estar social empreendidas pelo “milagre econômico” brasileiro, novos problemas ganhavam destaques nas revistas de grande circulação, bem como novas formas de lidar com eles. Acreditava-se que tais signos dispunham de instrumentos eficazes no combate aos desafios individuais nos meios urbanos: o *stress* do dia a dia, o trânsito, o barulho, o sono e a solidão. De modo simultâneo, convivia a valorização das técnicas, da mecânica e do progresso, com o discurso de “humanização”. No primeiro capítulo, dissemos que Cristo e Che Guevara foram humanizados, sobretudo pelo cinema. Mas não só eles assim foram convertidos, como também máquinas e cidades inteiras humanizavam-se em diferentes frentes.

A publicidade da revista *Veja* de dezembro de 1970, traz o conceito de “humanização” aplicado à Secretaria da Fazenda do Estado de São Paulo. Na manchete, “A Secretaria da Fazenda humaniza-se”, subtítulo: “Não há cérebros mais humanos que estes”. Vejamos a publicidade na qual a imagem mostra, de baixo para cima, um computador irreconhecível para nós, fotografado em plena grandiosidade. À baixo, o parágrafo afirma que “Todos os cérebros da Secretaria da Fazenda são humanos. Inclusive os eletrônicos” (*VEJA*, 02/12/1970, p. 29).

A Secretaria da Fazenda humaniza-se.

Não há cérebros mais humanos que êstes.

Talvez os cérebros da Secretaria da Fazenda são humanos. Incluem os eletrônicos. Estes não são aparelhos absolutamente frios e impiedosos. São computadores integrados na Operação Engajamento. E a Operação Engajamento está empreendida, basicamente, em criar uma nova mentalidade de cooperação mútua entre o Fisco e os contribuintes. Onde a participação de cada um é fundamental para o desenvolvimento de todos. A Secretaria da Fazenda dispõe, hoje,

de uma poderosa máquina de controle para levantamento de dados. Em poucos segundos, podemos localizar qualquer firma contribuinte do ICM. E determinar sua situação quanto ao pagamento deste imposto. Mas, se houver débito, os agentes fiscais da Operação Engajamento irão ouvi-lo e saber das razões do atraso. A Operação Engajamento quer criar idéias as condições que permitam uma participação realça de contribuintes no processo de desenvolvimento nacional. Mas a Operação Engajamento não terá a menor complacência com

os sonegadores, com os que querem burlar a lei. Nos somos humanos, mas somos justos.

OPERAÇÃO ENGAJAMENTO
SECRETARIA DA FAZENDA DO ESTADO DE SÃO PAULO
GOVERNO ABREU SODRÉ

Figura 16: publicidade Secretaria da Fazenda de São Paulo

Longe de serem “frios e impiedosos”, esses computadores estão programados para a “Operação Engajamento”, a saber, um empenho em “criar uma nova mentalidade de cooperação mútua entre o Fisco e os contribuintes”. Nova mentalidade baseada na “participação do contribuinte no processo de desenvolvimento nacional”, escutando os motivos de possíveis atrasos de pagamento. Mas com ressalvas: “a Operação Engajamento não terá a menor complacência com os sonegadores, com os que querem burlar as leis. Somos humanos, mas somos justos” (VEJA, 02/12/1970, p. 29). O computador, cérebro eletrônico capaz de rastrear, calcular e arquivar, é incapaz de ouvir justificativas. Implacável, ele precisa humanizar-se, endurecer sem perder a ternura, seduzir, transformar as “mentalidades” sobre o trato burocrático do fisco.

Na mesma edição da publicidade da Secretaria da Fazenda de São Paulo, há o texto “Os heróis menos super”, no qual se aborda o modo como as transformações

políticas, sexuais e ideológicas atingiram a indústria de quadrinhos a partir dos movimentos dos “jovens” e da “descolonização” da África. Partindo de uma exposição realizada no Museu de Arte de São Paulo, tomando como centro da discussão a “moda cultural” dos quadrinhos e o interesse suscitado nos intelectuais e jovens, a exposição questiona se, ao contrário do que se pensa, os quadrinhos não estariam em crise, haja vista as grandes transformações políticas e sociais: “Introduzidos nos jornais e nas revistas para tornar mais rendosas a indústria de notícias, os quadrinhos se mantiveram, por longo tempo, presos às exigências de ‘histórias-com-ritmos-uniforme’”, com traços simples e maniqueísmos práticos (da “mentalidade dos criadores americanos”) de bem e mal, no qual o primeiro nunca seria derrotado pelo segundo – “para cada figura de herói uma de anti-herói”. “A fórmula, aparentemente infalível, sobreviveu durante quarenta anos – da década de 20 até a década de 60”. Ao fim desta, todavia, “jovens franceses imaginaram que os quadrinhos poderiam ser, também, obras de arte”, de tal modo que as personagens dos quadrinhos “foram envolvidas em verdadeiras odisséias de ousada concepção gráfica e insolente código moral” (VEJA, 02/12/1970, p. 48).

É o caso da revista *Jeune Afrique*, que, durante quarenta anos, publicou semanalmente histórias da super-heroína Seraphine, “(evidentemente, de criação francesa) cuja missão era defender as nações independentes da África dos colonizadores europeus, mais recalcitrantes”. Todavia, com as transformações empreendidas no gênero quadrinho, Seraphine ganhou uma companheira: “a mulata Sahara sensual supermulher do Terceiro Mundo, em ação clandestina na Guiné Portuguesa, auxiliada por um belo e forte negro muito propriamente chamado Cassius [nome original de Muhammad Ali]” (VEJA, 02/12/1970, p. 48-49).

A mulata sensual supermulher do Terceiro Mundo – etnia, sexualidade, gênero e classe – Sahara: corpo deserto sobre o qual se desenha os conflitos daquele período. A matéria destaca essa intrusão explícita da “ideologia” nos quadrinhos. Presença que fez com que os americanos sentissem a necessidade de mudar: “Apesar de ainda dotados de superpoderes, mocinhos e mocinhas enfrentam agora dois novos e perigosos inimigos: as crises existenciais e os conflitos sociais. O escapismo, principal linha de força dos velhos quadrinhos foi derrotado pelo realismo”. O imaginário combativo dos heróis tornava-se a fábula moderna do capitalismo:

Nas capas das revistas, as aventuras prometidas parecem saídas das manchetes dos jornais mais sensacionalistas: ‘Batman enfrenta a rebelião no campus’; ‘Lanterna Verde se defronta com o maior perigo de sua vida – a Explosão Demográfica’; ‘Super-Homem desvenda o

submundo das drogas'. E em algumas dessas historietas os nomes de Karl Marx, Freud, Malthus, Timothy Leary e Stokeley Carmichael (do Black Power) são citados ocasionalmente, quase sempre como inimigos perigosíssimos.

O súbito engajamento dos super-heróis foi uma jogada hábil da indústria americana dos quadrinhos. Na ponta de lança dessa investida figuram os dois maiores editores de gibis do mundo: o DC Comics, proprietário do Batman, Arqueiro Verde, Super-Homem; e o Marvel Comics Group, dono do Homem Aranha, Capitão América, Demolidor. Antes da grande mudança, os índices de vendas dos quadrinhos na América quase levaram os dois grupos à falência: houve 40% de declínio apenas no ano passado (VEJA, 02/12/1970, p. 48-49)

Envoltos em conflitos sociais e existenciais, os super-heróis humanizavam-se: “Carmino Infantino, diretor de publicações da DC [...], confessa francamente: ‘o engajamento dos super-heróis nos problemas da atualidade foi a melhor solução para adiarmos a eclosão de uma crise fatal’ [...]”. Já Fernando Albagli, “diretor industrial da EBAL, discorda: ‘a humanização demasiada dos heróis tira o seu caráter essencial de defensores intransigentes das sociedades’ [...]” (p. 50). Essa humanização não se limitava aos heróis, também os vilões eram humanizados: “Pela Marvel Group, Stan Lee (autor das aventuras do Capitão América, entre outros) prepara mais novidades: ‘Humanizaremos também os vilões. Eles também têm o direito de amar suas mães, de dar esmolas a um mendigo cego’” (VEJA, 02/12/1970, p. 50).

A quimera dos quadrinhos faz parte da fábula capitalista da humanização: ao mesmo tempo que os heróis tomam partido, contra ou a favor das contestações daqueles anos, eles entram em cena humanizados, isto é, centrados em sua personalidade individual, no seu “eu” complexado. Mas a questão é saber a relação da “humanização” com as transformações em movimento na sociedade brasileira no final dos anos 1960: seria mesmo a humanização uma fábula capitalista do mundo contemporâneo? Se sim, quais mitos culturais daquele período ela mobiliza?

Na revista *Veja* de novembro de 1970, tem-se a “Fábula de Automópolis”, cuja discussão é centrada na relação da cidade com os automóveis. A fábula de Raimundo Rodrigues Pereira começa com a citação de algumas autoridades, como é o caso de Lewis Mumford, “urbanista e filósofo americano”, para o qual a cidade deixa de ser um espaço de convivência entre humanos para tornar-se um “imenso conjunto de solitários”; de modo semelhante Paulo Mendes Rocha – “autor do stand brasileiro na Expo’70 em Osasco” – salienta que a cidade deixou de ser “projeto do homem”, tornou-se, antes, “desenhada para vender automóveis”. Entre outras citações, o que se destaca é a subordinação da cidade aos automóveis, que se tornava o termômetro do desenvolvimento

de um país segundo a apresentação da fábula. O autor se questiona o porquê dessa insatisfação em relação ao automóvel, já que “Das máquinas a serviço do homem não é o automóvel uma das mais prestativas, confortáveis e democráticas?”, máquina autônoma, livre das bitolas do trem e das rotas do avião. Qual culpa a pobre máquina teria e porque irritava tantos sociólogos e filósofos? Enfim, vamos à fábula.

“Era uma vez uma bela cidade que tinha um nome qualquer”. Seus habitantes ficaram encantados com a invenção do automóvel, a tal ponto que colocaram o nome da cidade de Automópolis. “Um belo dia, um habitante da cidade, que antes usava o trem ou o bonde puxado a cavalo para ir ao trabalho, comprou um automóvel”. A princípio, o automóvel lhe pareceu “honroso” para seu status social e vantajoso pela economia de tempo. Entretanto, “O aumento do número de carros nas ruas, principalmente nas horas de começo e fim de serviço, fez com que o aumento do tempo de ida ao trabalho do filho daquele primeiro cidadão voltasse aos quinze minutos da época de seu pai”. Os engarrafamentos fizeram com que os ônibus se tornassem mais lentos, suscitando nos passageiros a vontade de comprar automóveis para ir ao trabalho. “Os ônibus perderam mais passageiros, além de eficiência [...]. Ao mesmo tempo, como os automóveis pareciam a solução para cada um ir ao seu serviço como e quando quisesse, o prefeito parou os projetos de trens subterrâneos, arrancou o bonde e seus trilhos das ruas” (VEJA, 25/11/1970, p. 56-57).

A situação de Automópolis piorava cada vez mais. “Os que podiam deixavam suas casas na zona central para morar em áreas verdes mais amenas. O miolo urbano cada vez mais ficou sendo o confinamento de minorias étnicas pobres”, que doravante, viviam ao lado de “verdadeiros labirintos de concreto”. O perímetro de Automópolis cresceu e “Com o aumento da poluição e do ruído, as condições de vida em Automópolis foram se tornando precárias”. Além das máscaras para se proteger dos gases tóxicos, o silêncio tornou-se mercadoria: “um cidadão mais esperto organizou salas à prova de som e começou a cobrar entrada para vender silêncio às pessoas saudosas dos bons tempos. Nos guetos do centro, as minorias se revoltaram ameaçando destruir a ordem social”. Ao final, os níveis de poluição foram tais que o sistema de aquecimento da terra entrou em pane, inaugurando uma nova Idade Glacial (VEJA, 25/11/1970, p. 56-57).

Segue à fábula matéria para a qual “A vida real imita a fábula inclusive em sua trágica tendência. Os áspersos esforços da cidade para acomodarem os automóveis em seu miolo não dá a impressão de ter levado ao nascimento de uma paisagem urbana estimulante e criativa” (p. 57), mas sim uma arquitetura feia e pouco apreciável. Apesar

disso, “A paz na guerra dos automóveis contra as cidades” estava sendo negociada por urbanistas que pensam construir cidades novas e dinâmicas ao redor das antigas, bem como o aprimoramento de máquinas para torná-las limpas, seguras e silenciosas (VEJA, 25/11/1970, p. 57).

Há, porém, possibilidade de reaproximação do homem com a cidade: segundo o “renomado urbanista” formado na Universidade de La Plata, Marcos Winograd, é necessária uma “cidade que incorpore e humanize a tecnologia atual”. E continua:

Computadores permitiram que algumas tarefas fossem feitas em casa: o técnico, professor ou mesmo operário controlaria ou criaria um processo à distância, a partir de um terminal de controle de poluição e de ruído poderiam fazer parte do “contínuo construído” que é a sua cidade. Além de um ambiente humano, ao invés de situá-lo, como hoje, no amedrontador mundo das máquinas. Sistemas de ensino ou transmissão de televisão – até mesmo de supermercados para a dona de casa fazer as compras – permitiriam recuperar mais horas hoje perdidas nos congestionamentos das ruas. Para ele, a redução das necessidades de circulação urbana e a unificação da cidade seriam conseguidas pela moderna tecnologia de comunicação, a descentralização dos serviços e a concentração das construções (VEJA, 25/11/1970, p. 66).

Mais uma vez, os computadores e a tecnologia são apontados como o caminho para evitar os problemas urbanos. Desenha-se uma situação segundo a qual não são as pessoas que vivem na cidade, mas a cidade que vai até os indivíduos. A cidade se torna um espaço excluído, deixa de ser espaço comum para tornar-se lugar de troca entre indivíduos. A cidade projetada por Winograd, é uma “cidade de ócio, dos homens que trabalhariam três a quatro horas por dia e depois se divertiriam, andariam pelas casas dos amigos, a pé – graças à proximidade criada pela concentração de construção –, através de áreas verdes, transporte, tudo incluído” (p. 66). Há uma “geografia imaginária” que faz ver fronteiras entre o dentro e fora de uma sociedade e de um espaço concreto, instaurando essas fronteiras na subjetividade (Dunker, 2017). Se olhada com anacronia, a cidade projetada assemelha-se a um condomínio, torna-se uma servidora de tecnologias a clientes que não são cidadãos, mas indivíduos.

De modo similar, a publicidade de turismo do Estado de São Paulo, de fevereiro de 1969, também da revista *Veja*, afirma essa “humanização”. Já não se trata mais de um aparelho ou de uma fábula, mas de uma cidade inteira, da maior cidade do país: “São Paulo: a cidade que se humaniza” (VEJA, 22/01/1969, p. 52).

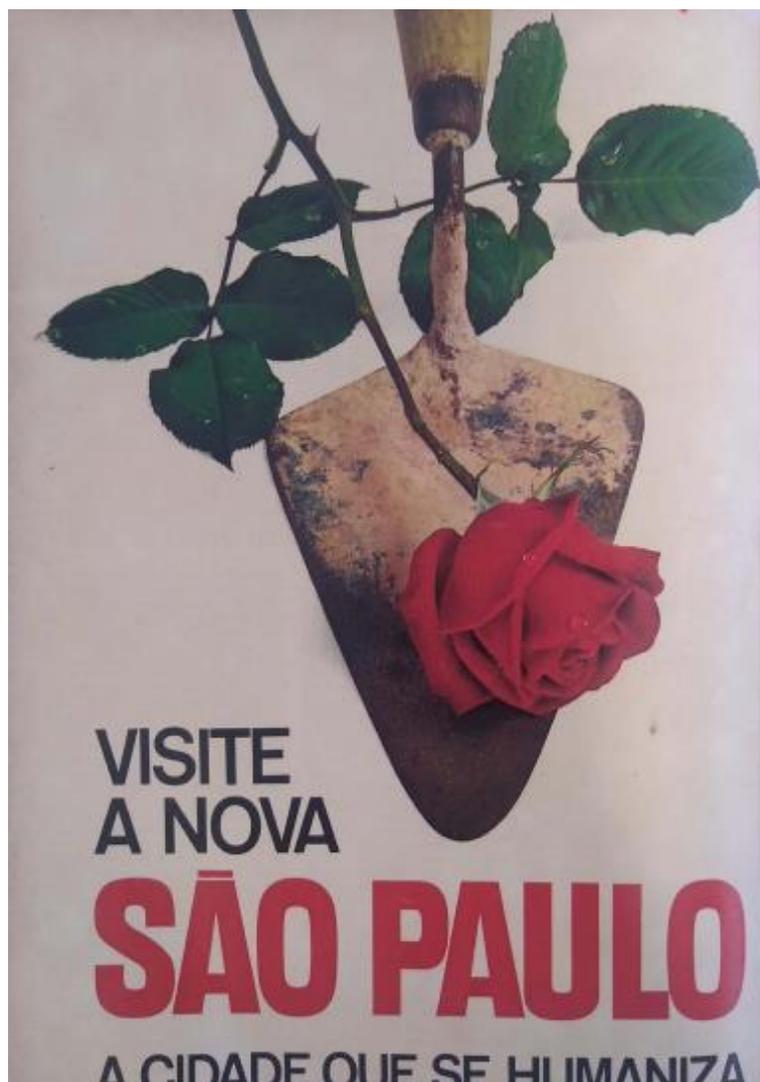


Figura 17: Publicidade Turismo São Paulo

Na imagem, nada de cores frias ou metálicas. Os tons terrosos e o vermelho remetem ao bem-estar e ao calor da paixão humana. A colher de pedreiro produz uma sensação de concretude e de uso comum, aproximando a figura do trabalho à imagem da rosa vermelha: força e delicadeza. Se semicerrarmos os olhos, podemos esboçar na ferramenta entrecortada pela flor um coração com suas válvulas (ou um útero com seus ovários?). Assim se projeta a cidade de São Paulo: pulsante e delicada; fértil e sedutora. Entre os anos 1950 e 1970 as capitais do país cresceram cerca de 5% ao ano, crescimento centrado sobretudo nas periferias, que inchavam diante da migração rural-urbana (Klein, Luna, 2014). E o “milagre” econômico produziu uma “melhoria de vida” nas camadas médias urbanas da sociedade, que puderam viajar e consumir produtos mais cotidianos, além de carros populares (Almeida, Weis, 1998; Sorj, 2006). Mas o “milagre” não recebe

esse nome à toa. Traz antes a união da economia, que se pretende técnica, com a fé, o prodígio milagreiro. União entre o metálico e o espírito; a técnica e a emoção; a máquina e o credo.

Essa pretensão humanizadora que abarca desde a cidade, passando pelos super-heróis até as instituições e as máquinas, parece ser uma busca por amortecer a brutalidade do capitalismo, anestesia da violência sob o signo do *stress* – entendido como algo individual e não social. Nas publicidades acima, a técnica e o humano se contrapõem em polos que abordam o útil da ferramenta e o inútil da flor; a regra da justiça e o desregramento do humano; o bipartidarismo do bem e do mal nos heróis versus os heróis humanizados e com crises existenciais. Essas peças desenham um modo particular de ação da publicidade e do consumo, uma “retórica” que quer engolir sua face negativa: mercantiliza-se a própria negação e insatisfação causada pelo consumo capitalista. Nessa retórica, a publicidade não busca mais o mesmo, as estruturas repetitivas, ela quer o outro, a insatisfação, o protesto, o disruptivo, o humano. Não mais sujeitos rígidos – a própria publicidade já não se satisfaz com formas rígidas – mas indivíduos maleáveis e humanos, sempre dispostos a se adaptarem (Safatle, 2016).

Tal sociedade, entretanto, atua sobre um conteúdo específico. Eis então o material que precisa ser fundido, maleabilizado: o “homem médio”. Em pesquisa de modelo divulgada revista *Manchete* de 21 de dezembro de 1968 – “Como vive o homem médio?” –, elabora-se o perfil desse sujeito em três sociedades: a francesa, a norte-americana e a brasileira.

O francês: Marcel Calmejano (32 anos), bancário, “sabe que alguma coisa começa a ficar difícil, ele percebe em seu orçamento doméstico. As crises de maio fizeram o custo de vida subir e parece que o governo tão cedo não controlará a inflação”. Mais que isso, Marcel – que comprou um carro a prestações – terá de economizar para comprar uma tevê em cores. “Sua perspectiva imediata é um pequeno aumento de 10% no salário. E a mais longínqua é a ascensão profissional que o faça dirigir uma agência importante do Credit Lyonnais no centro de Paris”. Não vai ao cinema e não tem tempo para ler. “Contenta-se com o carro, os programas de tevê e a tranquilidade da família. Não podem mais ter filhos – o dinheiro também não dá – mas são contra o uso da pílula” (*MANCHETE*, 21/12/1968, p. 122).

O americano: Joseph Foster Studholme (32 anos), bancário, residente nos subúrbios de Nova Iorque, “Ele tem dois automóveis, casa de dois pavimentos, recebe dividendo de ações e ignora problemas quanto à previdência social. Sua mulher também

trabalha, mas apenas para *matar o tempo*". Esse perfil de homem médio "não se interessa muito pela política, mas acha que os EUA devem acabar com a guerra no Vietnã. Pois, ao fim das contas, a guerra é sempre o fantasma que ronda a tranquilidade do homem norte-americano" (p. 120)

O brasileiro: Ney de Sousa Matos (33 anos), também bancário, "não tem condição para passar as férias fora do Rio, enquanto os demais podem sair anualmente de sua cidade, desde que sobre estrito controle de gastos". Quanto ao futuro, "o brasileiro só tem a deixar para a família uma modesta pensão e – se tudo ocorrer bem ao longo da vida – uma casa" (p. 124). "No tipo físico, o homem médio brasileiro é baixo, um pouco atarracado, moreno, cabeleira cheia, sempre bem-humorado" (p. 125). "Qualquer mudança de regime dá no mesmo para ele, pois terá de trabalhar da mesma maneira. Não entende exatamente o que seja o socialismo, mas acha que não é boa coisa, pois ouviu dizer que muita gente foge dos países socialistas". Esse homem, aponta a pesquisa, vê com receio a "juventude de hoje" e com encanto a conquista da Lua. Para ele, é completamente norma "viver com o orçamento tão severamente controlado", considera "o presidente Costa e Silva melhor do que Castelo Branco", "É a favor da eleição direta para todos os postos, mas não sabe em quem votaria para presidente da república. Já votou em Carlos Lacerda em eleições passadas, mas está decepcionado com ele 'por uma série de coisas'" (p. 125).

Nos três casos, a "televisão é a principal e quase único divertimento", sendo o "gênero policial o mais apreciado". Cada um desses homens é acompanhado também por uma "mulher média", formando um "casal médio", no qual o homem é a principal fonte de renda (especialmente na França e no Brasil), trabalha o dia todo e, apesar dos contrastes, coloca, "acima de tudo, a felicidade do lar como patrimônio maior de suas vidas". Em geral, "Recebem da televisão a informação e o entretenimento massificado e estão satisfeitos com isso. São conservadores em políticas e descrentes em religiões, embora respeite a vigente em seu meio ambiente". Eles representam, de acordo com a matéria o que os políticos, técnicos e filósofos denominam "povo" e desejam, sobretudo, segurança e "que o mundo seja sempre o mesmo que já lhes deu o pouco que têm" (p. 125).

É a esse homem que a modernização quer moldar. É a ele também que as matérias, pesquisas e publicidades das revistas se dirigem. Ele é seu leitor (ainda que cada vez mais espectador) e seu objeto de análise e interpretação: seus problemas, seus desejos, suas alegrias e seus medos são de absoluta relevância para as fontes que tratamos, como

também para a pedagogia por elas produzidas. Nesses anos, o homem médio não ia bem. Triste, ansioso, estressado, depressivo, esse homem, fundido no mundo pós-moderno, encontrava-se profundamente angustiado.

Já em 1968, a angústia parece ter se tornado um problema de saúde pública, como mostra a matéria da revista *Realidade* de agosto desse ano, intitulada “O homem está angustiado”. Segundo o texto: “Nos consultórios médicos das grandes cidades do mundo, dezenas de vezes por dia, milhares de pessoas vão pedir socorro. Elas sofrem de **angústia**, a doença do século que se espalha cada vez mais”. Segundo a matéria, a angústia ocorre em três pontos: 1) “sentir-se atemorizado (diante de uma situação real, momentânea: ameaça de um ladrão, um inimigo, por exemplo)”; 2) “ter necessidade de fugir de alguma situação alarmante (falência, guerra)”; 3) estar angustiado por alguma causa desconhecida. Destaca-se ainda que para Freud a angústia se dá em relação a uma perda de segurança e de afeto, ainda que não haja clareza entre uma angústia tida como normal e outra caracterizada como “neurose” (*REALIDADE*, nº 29, 08/1968, p. 118). Na segunda metade do século XX, com a “espantosa industrialização, as tensões sociais e políticas, tudo torna a vida cada vez mais cheia de riscos e ansiedades”. Ansiedades que se dão em torno da “luta pela sobrevivência física, moral, econômica e social; a necessidade do alimento, trabalho, cultura, reconhecimento do valor pessoal; a indispensável e perigosa adaptação às máquinas inventadas para o progresso humano”; a “impossibilidade” dos governos de providenciar as realizações pessoais na sociedade e o “conflito de geração” (p. 120).

Qual seria então a “cura” para esses problemas cujas causas parecem ininterruptas? “A angústia pode ser combatida por tratamentos, chamados psicoterápicos, como a psicanálise; e através de medicamentos especiais, os psicotrópicos – substâncias químicas que modificam o comportamento [...]. O grande problema, porém, é evitar que os doentes se viciem” (p. 120). Ao mesmo tempo em que a psicanálise se torna uma ferramenta de cura, sua ascensão a tal não está desvinculada de um complexo industrial farmacológico de consumo que produz transformações biomoleculares no próprio corpo. Paul Preciado (2018) destaca que, na segunda metade do século XX, sobretudo a partir dos anos 1970, surge um “regime pós-industrial, global e midiático” chamado “farmacopornográfico”, cujos mecanismos se centram na psicologia, na sexologia e na endocrinologia, na busca por gestão e mercantilização dos sofrimentos causados pelo capitalismo. A vida urbana é o grande palco desses transtornos, como aponta a matéria da revista *Manchete* de janeiro de 1969, “De solidão também se morre”, segundo a qual

com as grandes cidades aumentou também o número de “neuróticos e doentes mentais de todas as espécies”. E continua:

O desenvolvimento da tecnologia, o aumento da população, as dificuldades de vida, as filas para qualquer atividade, a necessidade de tomar diversas conduções para o trabalho, as solicitações da propaganda que não podem ser satisfeitas – os anúncios pelos diversos meios de comunicação de massa, impondo compras e padrões existenciais difíceis de serem atingidos pelo homem comum – enfraquecem e cansam o organismo, tornando-se o indivíduo presa fácil da neurose (*MANCHETE*, 18/01/1969, p. 77).

A matéria da *Manchete*, assim como a da *Realidade*, destaca o surgimento desses sofrimentos psíquicos a partir da urbanização e de como esta afeta o “homem comum”, que habitava “nas grandes cidades, limitada aos edifícios de apartamentos”, vivendo em um clima de intranquilidade e conflitos. Ao mesmo tempo, trabalhava-se e vendia-se a “cura” psiquiátrica: “A psiquiatria tem realizado vários progressos no combate às formas de perturbação mental, sendo hoje enorme e variado o arsenal de psicotrópicos neste campo da medicina”. Associando-se ao uso medicamentoso, tem-se, na psiquiatria moderna, “a aplicação cada vez maior da psicoterapia, que passou a recurso obrigatória, isolado ou associado aos recursos terapêuticos acima referidos”, utilizando-se de modos variados de aplicação: a psicanálise, a psicoterapia, de breve ou longa duração, e a terapia ocupacional, que é a mais “útil e nova forma” que “está transformando os velhos hospitais brasileiros em oficinas de trabalho e ateliês de pinturas” (*MANCHETE*, 18/01/1969, p. 83).

O método terapêutico se torna um tópico comum que se espraia para além da alçada especializada. Em agosto de 1969, a revista *Manchete* apresenta mais uma reportagem acerca de uma nova maquinaria cujo objetivo era suprir uma função até então comum: dormir. Tratava-se do “eletrossono”, um “aparelho eletrônico baseado nas experiências de Pavlov é o mais forte concorrente dos tranquilizantes na batalha contra as neuroses da vida moderna” (*MANCHETE*, 09/08/1969, p. 54). O método da máquina é simples: “os elétrodos, são colocados nas partes mais vulneráveis da cabeça. Ligada à máquina do sono, o paciente percebe apenas um leve comicham sobre as pálpebras” (p. 60). Além disso, segundo a matéria, o paciente não corria o risco do vício ou dos efeitos colaterais das pílulas tranquilizantes.

O mundo do sono e dos sonhos parece ser uma fronteira a ser transgredida pelo capital: “De há muito os norte-americanos aprofundam estudos da alternativa de sono e vigília”, buscando saber os limites possíveis que o ser humano consegue suportar a vigília,

estudando um grupo de soldados que “permaneceu acordado por 90 horas, sem que posteriormente se verificasse neles qualquer distúrbio fisiológico mais grave” (*MANCHETE*, 09/08/1969, p. 60). Faca de dois gumes: essa tecnologia visa tanto aumentar a produtividade, torturar inimigo, como também tranquilizar. Ela mercantiliza sua própria negatividade. Busca-se tecnicizar toda a dimensão biológica, a vida comum e cotidiana, nos seus mais ínfimos pontos, passa a ser explorado e tomada como objeto. Pouco a pouco, as fronteiras entre o dia e a noite, o sono e a vigília, o trabalho e o ócio, embaralham-se em um tempo contínuo, num ritmo agudo e ininterrupto do capital, marcados por estimulados destrutivos ao consumo (Crary, 2016), inclusive daquilo que seria a “cura”, agora também mercantilizada.

O uso retórico do termo “humanização” por parte da publicidade nos atenta a pensar a cultura de massa não como um discurso da coerência, da identidade e do mesmo, mas como um texto sobre o Outro, tomando-o como objeto para mercantilizá-lo. Esse outro, no caso, é a própria crítica à tecnificação da sociedade, ao valor que em determinado momento se atribuiu à razão e ao progresso científico, ao bem-estar social que massifica e despersonaliza. Essa “humanização”, destaca Vladimir Safatle (2016), enquanto termo psicanalítico mobilizado pela “retórica do consumo”, atua na psicologização das relações de trabalho e dos conflitos sociais para geri-los melhor. A própria recusa à tecnicidade e mercantilização proposta pela publicidade converte-se em mercadoria por meio de uma “forma vazia” capaz de reconfigurar continuamente os mais diversos conteúdos, forma esta que se apropria do mal-estar social, agindo como fábula que une os contrários.

Essa forma vazia, fábula humanizadora, só aparentemente é bipolar. Em verdade, essa contradição é o que garante sua força. Não só pela abrangência de dois públicos, mas por obrigar o consumidor a estar constantemente em movimento, vibrando entre um e outro, sem, contudo, sair do repertório do consumo. Se, no Brasil, os anos 1960 marcaram o que Renato Ortiz (1988) denomina de uma “moderna tradição”, isso não ocorreu sem a construção de um moderno consumidor tradicional, que está sempre em mutação, que toma a anti-identidade como flexibilização empreendedora capitalista – ou que ao menos assim se esboçava.

A questão é que a psicanálise se torna uma ferramenta atuante nesse processo, usada tanto contra quanto a favor. Michel de Certeau (2016) destaca o importante papel da psicanálise na destruição do “postulado técnico e mítico” da sociedade moderna, “supostamente constituída por átomos produtivos e autônomos” (p. 101). Para ele, o

“freudismo” (termo que o autor parece preferir em detrimento de “psicanálise”) põe ao avesso a pretensão homogeneizadora da modernidade, da identidade coerente do eu e da nação, na medida em que mostra a desordem dentro da ordem, a pluralidade dentro da homogeneidade. Mas como pensar então a psicanálise em outro momento, não mais em uma sociedade que prega a identidade estanque, mas que pensa a identidade em um movimento contínua e incansável de transformação?

Em março de 1969, a revista *Manchete* traz texto cujo título já remete à figuração da psicanálise naqueles anos: “A morte da psicanálise”. Trata-se de matéria que aborda a relação da psicanálise com os movimentos de juventude: “A psicanálise envelheceu e passou de moda”. Até a filha de Freud, Ane Freud, de 73 anos, afirma que “Os jovens de hoje não estão mais interessados na luta do homem consigo mesmo, mas na luta do homem contra a sociedade [...]. Eles consideram que a psicanálise só pode conduzir a uma adaptação à sociedade. E isso é a última coisa que eles têm em vista”. A matéria ainda aponta o “elitismo” da psicanálise, haja vista o preço da consulta e a incapacidade de ação coletiva, não centrada somente no indivíduo (*MANCHETE*, 22/03/1969, p. 137).

Destaca-se ainda os conflitos que envolviam os “herdeiros” de Freud, cuja tendência, destaca, é enrijecer a psicanálise em estruturas incapazes de dialogar com a sociedade que se apresentava. Especificamente no Brasil, outra matéria, de 5 de julho desta mesma revista e deste mesmo ano, traz o seguinte título: “Psicanálise: um conflito sem solução”, na qual se discute que a psicanálise, apesar de “certa voga apenas em grupos sociais muito restritos”, é incapaz, na realidade brasileira, de perfurar os limites de grupos restritos e se massificar, muito embora, aponte a matéria, as “doenças mentais” não sejam menos importantes que o câncer ou a tuberculose, de modo que “a psicanálise não deveria estar restrita aos clientes endinheirados que sofrem de vagos tormentos da alma. Mas quem precisa mesmo de psicanálise? E será ela, afinal, uma ciência?” (*MANCHETE*, 05/07/1969, p. 61).

Se por um lado ambas as matérias destacam os limites e as críticas à psicanálise, os termos psicanalíticos, por outro, se debandam por diferentes lugares, dispersando-se nas mídias de massa, na música, na publicidade e na televisão. “A onda de psicanálise dos anos 60 chegou agora à TV. Quase todas as emissoras têm pelo menos um programa que adapta seus métodos terapêuticos”, é o que aponta o texto “Psicocrítica”, da revista *Veja* de agosto de 1970:

E os psicólogos, psicanalistas e psiquiatras julgam perigosa essa utilização. Acham que os programas (principalmente dois deles

“Cidinha 70”, da Rede de Emissora Independente, e a novela “As Bruxas”, das Emissoras Associadas, que adotam mais ostensivamente a encenação da terapia de grupo) dão meias informações sobre os métodos de psicanálise; e a meia informação é pior que a falta de informação [...]. No programa de Cidinha Campos, depois de uma primeira parte de entrevistas e números musicais, vem “O Jogo da Verdade”, em que artistas convidados devem revelar aspectos íntimos de suas personalidades [...].

O psiquiatra Aníbal Mezher assistiu à “Cidinha 70” e achou o “Jogo da Verdade” muito superficial: “Não se pode tirar nenhuma conclusão sobre a personalidade dos entrevistados em tão pouco tempo. O Clima do programa é artificial e bem festivo. Não se faz nada para ajudar e não se resolve nada. É um desabafo coletivo, uma reunião do clube da fossa” (VEJA, 05/08/1970, p. 78).

A “terapia coletiva” parece figurar como um modo de massificar a psicanálise, de tirá-la das limitações do indivíduo e inseri-la no social. Entretanto, tal qual se apresenta no programa de Cidinha, o que ocorre não é uma crítica social da psicanálise, mas uma caricatura do método psicanalítico, um uso vulgar e com efeitos de consumo, de distinção e de sentimentalismo burguês. Nota-se que o deslocamento da psicanálise para as massas não corresponde necessariamente ao rompimento do indivíduo burguês, nem tampouco uma compreensão social dos males psíquicos.

O postulado da massificação, aparentemente contraditório aos preceitos psicanalíticos do indivíduo e da escuta, surgiu principalmente nos Estados Unidos do pós-2ª Guerra Mundial, através de uma “cultura psicanalítica” que suscitou um tratamento ambíguo por parte dos profissionais da área: alguns, ignorando por completo essa massificação; outros, atribuindo-lhe pouca importância para os debates acadêmicos; aqueles que, desde a década de 1960, sobretudo na França, dão destaque à “presença social da psicanálise”, buscando compreender “algumas das dificuldades teóricas, clínicas e institucionais que tem marcado recentemente o campo psicanalítico”; e, por fim, um pequeno grupo que cinde a psicanálise em “boa” e “má”, sendo esta última sua dimensão massificada, como se a psicanálise tivesse uma essência deturpada por sua massificação (Figueira, 1988, p. 135). Esse debate deseja dizer o que a psicanálise é e o que ela não é, na medida em que se busca defini-la como ciência. Mas a discussão trata, principalmente, do papel social da psicanálise, na qual sua massificação é um fato.

A psicanálise atua, segundo Figueira (1988), precisamente em uma “ideologia individualista”, na qual, apesar das diferenças, “várias definições dadas por psicanalistas das mais diversas orientações do que sejam os efeitos do tratamento psicanalítico entram em ressonância com o individualismo dominante” (p. 142). No Brasil, essa “cultura psicanalítica” está presente em anúncios, textos, capas de discos e de revistas, e no

prestígio dado à figura do psicanalista. Trata-se de uma cultura que invade o cotidiano e que inspira modos de pensar e fazer baseados no uso de conceitos e do “éthos psicanalítico que gera ênfases emocionais estandardizadas ou códigos para o controle e a expressão de emoções” (p. 134). É um modo de dar sentido e de se relacionar com o social que perpassa a grande mídia, em seus diferentes seguimentos, como nos sugere as charges de Claudius nas últimas páginas da revista *Manchete* do ano de 1969, cujo título é “As revoluções do pós-guerra: psicanálise” – série que dura por quatro edições, mas que selecionamos a primeira como mais significativa:



Figura 18: Claudius – A revolução do pós-guerra: psicanálise.

No primeiro quadro, um imenso divã acompanhado por um psicanalista apresenta-se de modo intimidador a um sujeito pequenino e acuado; na segunda charge, ao lado da anterior, uma criança interroga sua colega: “você já tem Complexo de Édipo?”; Na charge seguinte, dois homens leem o jornal sentados em um bando de praça, quando um deles fala: “– A China resolveu permitir a análise, mas só de grupo: dois milhões cada

um”; na última, por fim, uma mulher de roupas curtas apresenta a seu marido, homem aparentemente formal e comum a um psicanalista hippie gostoso: “– Querido, este é o doutor Hélio, meu psicanalista” (*MANCHETE*, 08/11/1969, p. 214).

Se olharmos com atenção, podemos identificar em cada um dos quadrinhos uma ironia bem humorada em relação à inadequação da psicanálise: no primeiro, o indivíduo, ao invés de ver-se tranquilizado, aparece oprimido pela necessidade de confissão que a psicanálise impõe; no segundo, termos psicanalíticos como “complexo de Édipo” enquadram mesmo aqueles que aparentemente ainda são inocentes ao seu conhecimento; no terceiro, é a inadequação da psicanálise em relação a certas sociedades e regimes ideológicos, como é o caso do regime chinês; no quarto, por fim, é o próprio casamento que aparece ameaçado pela psicanálise, através da sugestão de possíveis casos amorosos das analisadas com os psicanalistas de moralidade duvidosa. O indivíduo, a criança, a sociedade e o casamento parecem ser as esferas de atuação da psicanálise, ou seja, longe de se restringir a um discurso especializado, ela povoa jornais, revistas, mentes, crianças, casais etc. Seus conceitos passam a ser critério de certeza e de correção dos relacionamentos (Neckel, 2004).

Saindo da televisão e da charge e adentrando à sessão de medicina da revista *Veja*, tem-se, em agosto de 1970, a matéria “Três mil no divã”, que aborda o V Congresso Internacional de Psicodrama e Sociodrama e do I Congresso Internacional da Comunidade Terapêutica, que reuniu mais de três mil pessoas. Com os dois congressos, discute-se a dramatização dos conflitos sociais enquanto um meio de saúde psíquica a partir de recursos teatrais: “A dramatização é feita utilizando-se os recursos de teatro, de música (psicomúsica) ou de dança (psicodança). Mas psicodrama não é dança nem teatro. É uma forma de terapia psicológica na qual o paciente dramatiza os problemas que vive e que o atormentam” (*VEJA*, 26/08/1970, p. 60).

Além do psicodrama, há também o sociodrama, que, segundo a matéria, “pode ser aplicado em associações de qualquer espécie ou numa indústria onde, por exemplo, a produção é mais baixa do que deveria ser porque existem conflitos entre o pessoal”, utiliza-se para tal um “organograma vivo onde as pessoas são dispostas, dentro de um salão” no qual se estabelece uma hierarquia:

o presidente na frente, atrás deles os vice-presidentes, depois os diretores, chefes de sessão e funcionários agrupados por categorias. Logo a seguir, o diretor [de sociodrama] pede para todos, com honestidade e franqueza, se disponham num organograma afetivo para mostrar como se relacionam em termos de amizades. É quando se descobre por exemplo que o presidente considera o contínuo que serve

sua sala como seu único amigo na empresa. Levantando todos os problemas afetivos, o diretor passa a orientar cada um a encarar com realidade seu papel dentro da firma, integrando-os em suas funções e limitando os que invadem as atribuições alheias. Numa terceira etapa, o terapeuta faz com que todos colaborem para resolver os problemas e a indústria – garantem – passa a progredir, com trabalho e com afeto (VEJA, 26/08/1970, p. 61)

Com trabalho, com afeto. A estratégia da psicanálise massificada é humanizadora, amortece os conflitos de classe; ajuda a aumentar a produção; trabalha o afeto a partir das relações individuais, do incentivo à colaboração. A psicanálise verte-se em ferramenta do capitalismo, em gestora dos sofrimentos, especialmente os do âmbito psíquico – depressão, stress e angústia.

Na revista *Veja* de 27 de novembro de 1968, o texto “Como ficar tranquilo?”, com a seguinte apresentação: “A tensão provocada pela vida moderna cria um novo mercado e é um grande negócio para muita gente”. Vejamos o que demonstra o texto sobre tal comercialização: “A tranquilidade está sendo anunciada nos jornais e vendida como outra mercadoria qualquer. Isto quer dizer que a tensão provocada pela vida moderna atingiu o limite do suportável para muita gente, que agora recorre ao progresso tecnológico (em grande parte responsável pela tensão) em busca da tranquilidade perdida” (VEJA, 27/11/1968, p. 61). No caso dessa matéria, assim como a da *Manchete*, a tranquilidade se dá pela “relaxterapia” com base em sons e vibrações emitidas por um aparelho relaxante.

Humanizar, psicologizar e tranquilizar: podemos afirmar que as três ações fazem parte da tentativa de suavização dos efeitos destrutivos e catastróficos da modernização da sociedade e da vida comum. Os termos e conceitos psicanalíticos, nessa perspectiva, são vendidos como tranquilizantes que ajudam a suportar – e não mais que isso – a atmosfera violenta do capital e de sua cultura autoritária, no caso da sociedade brasileira.

Esses termos são de tal modo comuns àquele período que o sociólogo Luciano Martins (2004), que, ao escrever sobre o tema em 1970, atribuiu ao abuso de termos psicanalíticos um valor central da identidade geracional da “geração AI-5”. Para esse autor, a psicanálise é alienante na medida em que é usada de forma indistinta como instrumento para curar questões que são eminentemente políticas. Ela serve, pois, ao autoritarismo brasileiro, que aliena a sociedade de sua capacidade crítica na medida em que há, por um lado, transformações econômicas aceleradas com deslocamentos sociais dos grupos médios urbanos e, por outro, “a obstrução, pelo autoritarismo, de todos os canais de representação de interesses ou de protestos, além de repressão a qualquer utopia de transformação”, o que torna suspeito o fenômeno do *boom* psicanalítica em um período

no qual “se manifestam concomitantemente com o desarmamento crítico e a expansão do pensamento mágico, uma coisa e outra servindo para acentuar e ao mesmo tempo esconder dos indivíduos a sua própria alienação” (Martins, 2004, p. 87).

Enquanto Luciano interpreta esse movimento psicanalítico como uma estratégia autoritária de alienação, Jurandir Freire Costa (1986), agora nos anos 1980, no qual era a democracia o tema em destaque, assegura que tal fenômeno não se restringe a sociedades marcadas por regimes políticos autoritários, mas que estava presente na maneira como o capitalismo se integrava e se transformava – seja por vias autoritárias ou não. Para Jurandir, essa geração não teve no “modismo psicanalítico”, no “abuso de drogas” e na “desarticulação do discurso” (tópicos caracterizados por Luciano Martins) somente uma forma frustrada e reativa ao autoritarismo do estado brasileiro, uma “resistência frustrada ao poder político”. Para o autor, “As condutas sociais da Geração AI-5 não exprimem apenas o desacerto dos que pretendiam dizer não à opressão” – que, segundo Luciano Martins, teriam se tornado indiretamente seus cúmplices. Não! Para Jurandir, “Estas condutas, reprodutoras do autoritarismo, representam principalmente a conversão da família burguesa às ideologias do bem-estar do corpo, do sexo e do psiquismo, típicas da sociedade de consumo” (p, 139). O que ambos destacam é a “reestruturação da vida mental dos sujeitos, no que concerne a suas identidades privadas” (Costa, 1986, p. 139).

No disco de 1972, Roberto Carlos apresenta ao público a canção *O Divã*, na qual o eu-lírico relata uma sessão de psicanálise. Na verdade, apesar do próprio Roberto não assumir a menção ao acidente que o fez perder parte da perna, a música tem o tom confessional de um relato traumático (uma música presente em seu disco de 1971 chama-se “Trauma”) que, aparentemente superado, insiste em retornar. Na música, Roberto dá destaque à figura do divã e da escuta analítica: “*Eu venho aqui me deito e falo/ Pra você que só me escuta, não entende a minha luta/ Afinal de que me queixo, são problemas superados/ Mas o meu passado vive/ Em tudo que eu faço agora/ ele está em meu presente/ Mas eu apenas desabafo/ Confusões da minha mente*” (Carlos, 1972).

Assinalamos dois pontos quanto à música: o primeiro é que o divã e a psicanálise são uma forma de distinção da classe média no Brasil, modo de demonstrar *status*. Enquanto em países como a Inglaterra a análise com psicanalista é vítima do estigma de loucura – de modo que seus conceitos não são frequentes na grande imprensa –; no Brasil, os conceitos psicanalíticos compõem o vocabulário sobretudo das camadas médias urbanas (Figueira, 1988) em uma perspectiva típica do que Roberto Schwartz (2014) destaca como ideias fora de lugar, usadas não em seu conteúdo, mas como título de

distinção. Paulo Cezar de Araújo (2021) traz na mais recente biografia de Roberto Carlos uma informação mais que inusitada: o nome do ex-jogador do Vasco e da Seleção Brasileira, Odivan Nascido, de família humilde, surgiu como sugestão do tio, que compreendia o título da música, anunciado na rádio, como nome próprio. Mais que uma curiosidade, o fato é revelador da busca de Roberto em dialogar especificamente com o público de classe média, tentativa que começou nos anos 1970 (Araújo, 2021; Oliveira, 2012), bem como destaca o elitismo (classe-medismo?) que permeia os termos psicanalíticos. O segundo ponto concerne ao uso do tempo psicanalítico na música de Roberto Carlos. O cantor parece ter compreendido essa temporalidade – *“Mas o meu passado vive/ Em tudo que eu faço agora/ Ele está em meu presente”* –, ao mesmo tempo que conclui: *“Mas eu apenas desabafo/ Confusões da minha mente”*. Ora, a psicanálise tal qual descrita na canção de Roberto, torna-se apenas um imenso divã, no qual se senta e despeja o passado, sem que, com isso, ele se torne algo de fato tencionado.

Questionamos, algumas páginas atrás, como pensar a psicanálise em um momento no qual o consumo parece produzir sujeitos em constante transformação. A resposta parece vir do modo como o “modismo psicanalítico” entende a análise: como uma escuta passiva, que não produz te(n)são. Escuta na qual o sujeito toma sua confusão mental como identidade desorientada – afoga-se em um mar tempestuoso de palavras. Mais uma vez, retornamos à melancolia, a essa incapacidade de tornar o passado ferramenta de transformação para o presente, tomando-o como negação da ordem estabelecida. Isto porque para ser efetivamente transformadora, a melancolia precisa, conforme aponta Traverso (2021), desvencilhar-se do passado como “valor antigo”, como aquilo que é marca do tempo, “desabafo”, palavrórios, para dar ao passado “valor histórico”, ou seja, tirar do passado acontecimentos e usá-los no presente. Certamente não é o caso do divã de Roberto. Sua canção parece expressar uma compreensão humanista da psicanálise, segundo a qual essa é uma forma de “terapia”, no sentido amortecedor dos impactos das mudanças sociais e das mazelas produzidas pela modernização, na medida em que se associa ao bem-estar dormente.

O que essa sociedade necessita – sua cura – é de tesão, de peripécia, de *divertimento*: de eros. Nessa sociedade que quer eliminar o outro, o histórico, o corpo e o disruptivo, inserindo-o de modo pasteurizado sob o termo “humanização”, o eros é sempre uma ameaça, está sempre pronto a fazer a história virar, revoltar de modo verdadeiramente arriscado, longe das falsas aventuras que o pastel da massa propõe.

4.3 – *Ut-Eros*: a “mulher livre” dos anos 1960.

...corpo do sombra a sobre olhar o comovendo coração do coágulo no inicia se que sangue de fluxo o detenha não que para oposto modo de escreva se estória esta que Mãe...

Capa do disco de Gil de 1969.

Foi este, efetivamente, o momento de transformação e não uma reles pílula. O momento em que a mulher virou o homem na cama, inverteu a posição. E o montou.

Sérgio Sant’Anna, 1981

Três belas jovens sorriem sensualmente para a câmera. À direita, com maiô rosa acetinado e orelhas de coelho, uma morena nos olha sorridente; ao seu lado, uma negra, também de maiô e orelhas estampadas, é acompanhada por uma loira com o mesmo traje, agora em tons dourado-acetinado, abaixo na imagem e entre elas – ambas no mesmo gesto simpático. As três parecem estar em um salão repleto de quadros, nos quais também outras belas mulheres são representadas. As coelhinhas compõem uma junta, menos resoluto que a militar; igualmente potente, e erótica.

A imagem é da capa da primeira edição de 1969 da revista *Manchete* (elaborada ao final do ano anterior), na qual, à baixo, mais à direita, tem-se uma pequena descrição – “As fabulosas garotas do Playboy” – e acima, com mais ênfase, temos outro título, ou melhor, uma dúvida: “Qual a posição do exército?”. A legenda menor faz com que se tome o título da manchete como o enunciado da imagem. Essa troca não inocente estabelece um jogo cômico entre os afetos mais íntimos e individuais e o campo político. No 69, cabe saber em qual posição ficar, se abaixo ou acima, se com as “fabulosas garotas” da Playboy ou na “posição do exército”, certo de que qualquer movimento afetará ambos os corpos entrelaçados nessa rotação.

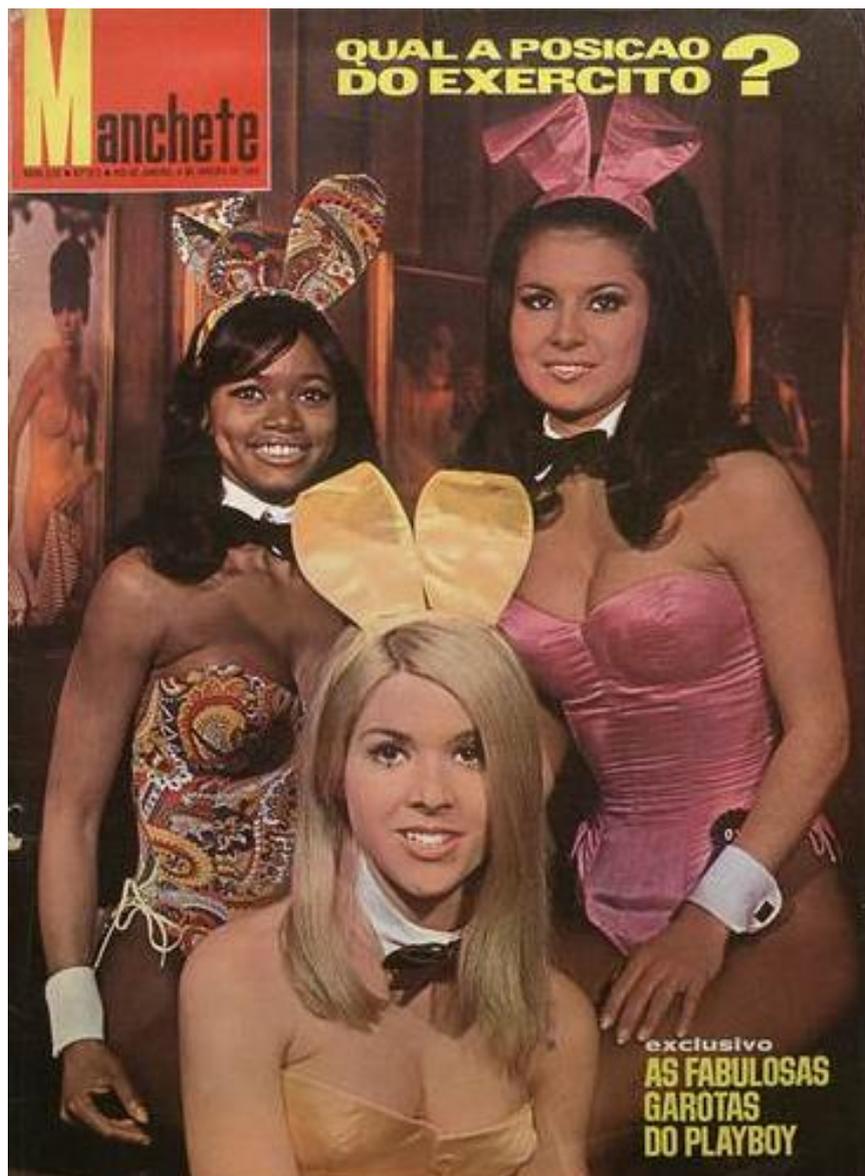


Figura 19: “Qual a posição do exército?”, capa da revista Manchete de 04/01/1969

“A posição do Exército consiste em fortalecer a autoridade do Presidente da República, que é o Comandante-Chefe das Forças Armadas”. A junta militar formada pelo almirante Augusto Rademaker (ministro da Marinha), pelo general Aurélio de Lira Tavares (ministro do Exército) e pelo brigadeiro Márcio de Sousa Melo (ministro da Aeronáutica) discutia a invocação indevida do nome do Exército para “acobertar medidas de interesse da política estadual ou municipal”; o general Lira Tavares almejava que “os comandantes do Exército atuem com exclusividade na esfera de suas competências”, de modo que o AI-5 não fosse usado contra a autoridade do presidente, tal qual ocorreu após a “Revolução de 1964”, quando mobilizou-se “intrigas e mal-entendidos” pelas quais “se

tentou jogar o então Ministro Costa e Silva contra o então Presidente Castelo Branco” (MANCHETE, 04/01/1969, p. 16).

A ação do então ministro Lira Tavares remete-se às manifestações da juventude e à ocupação das universidades, bem como à homologação do AI-5, cujo objetivo, segundo ele, era manter a segurança necessária ao país. Todavia, a ação vinha desencadeando uma série de atos arbitrário por parte de militares no âmbito dos estados, principalmente em relação a jornalistas. Esses embates colocavam o Exército como assunto constante; cogitava-se mesmo outro golpe dentro do golpe. Desencadeado o Ato, era preciso tirar o coro da cena. Todavia, o barulho parece não diminuir, ele invade mesmo os quartéis, instaura a insegurança lá onde se desenha a guarda. Parece mesmo que tudo se revolta⁴⁹ no final dos anos 1960, põe-se a debandar. E em agosto de 1969 a posição do exército será outra: é a junta que irá assumir, não a erótica, nem a médica, mas a militar, frente à doença de Costa e Silva narrada anteriormente.

Duas revoltas, externa e interna. Assim como a junta militar, a junta erótica precisava assegurar a estabilidade, tanto política quanto subjetiva. O regime militar, com sua face sisuda, seu corpo rígido e a frieza de suas pretensões técnicas de progresso, tenta estagnar esse fluxo ameaçador da revolta, isto por um lado; por outro, também a cultura de massa, com seu rosto sorridente, seu corpo maleável de mulher (dominado por homens), e seu calor humanizador, deixa fluir uma revolta erótica, mas compelida a interesses pudicos.

Na seção *Conversa com o leitor*, da primeira edição de 1969, Justino Martins descreve assim a matéria “*Playboy – A alegria dos homens*”, mencionada na capa e que

⁴⁹ Antônimo de submissão, próxima da rebeldia, de manifestação contra a autoridade constituída, de indisciplina, insubordinação, a revolta se assemelha à revolução, ainda que não se possa tratá-las de modo indistinto. Um dos primeiros sentidos atribuídos a “revolução” é o de movimento rotativo que abrange o tempo e o espaço, ou seja, fechamento de ciclo – movimento cósmico e terrestre – que na modernidade se metamorfoseia em conceito político de ruptura e progresso, tanto social quanto de “revoluções” científicas, ela engloba diferentes espectros da vida moderna; de referência original à natureza, o termo se dirige posteriormente às questões sociais, ao progresso e ao futuro desconhecido, o qual é preciso dominar (Koselleck, 2006). Também a revolta, a princípio, remete ao movimento circular de *re-voltar*, de virada, de *roda da fortuna*. Na modernidade, torna-se sinônimo de sublevação (Williams, 2007, p. 359-360). Entretanto, as duas se distinguem a partir do século XVII: revolução cada vez mais se refere a uma escala maior de abalo político, mais direcionada e racionalizada; enquanto revolta, por outro lado, remete ao asco, à rebeldia, ao sentimento de insatisfação radical, às emoções. Pouco a pouco, a revolta imiscui-se na semântica da revolução, dotando-a de sublevação (Williams, 2007, p. 358). Mas o que nos interessa aqui é perceber que a revolta tem a ver com sentimentos – o asco, a dor, o medo, a alegria... Quais sentimentos compõem a revolta? Ela demanda um movimento que não é mais de um ciclo temporal ou de um giro espacial, mas de um revolver corporal; de entranhas furiosas e urgentes, sua característica indispensável e ameaçadora.

conta a trajetória da revista *Playboy*: “Neste número, publicamos uma reportagem exclusiva, onde se mostra como o moralista Hefner, armado apenas de talento e audácia, transformou sua publicação num fabuloso império econômico” (*MANCHETE*, 04/01/1969, p. 3). A reportagem em si, feita por Lucas Mendes, conta a trajetória da famosa revista erótica que começa com a publicação da foto nua (e sem autorização) de Marilyn Monroe passando pela construção da Mansão Playboy, a “Disneylândia de Adultos”, com vários funcionários, dentre os quais 25 “coelhinhos”. O grande destaque são os motivos do sucesso da revista. Para a reportagem de *Manchete*, “O grande segredo do sucesso da revista foi levar muito a sério as coisas frívolas, começando pelas garotas que posam de maiô” (p. 71). Os maiores lucros da empresa vêm dos clubes e hotéis. “Quem entra num desses clubes pela primeira vez, fica encantado com a graça de *bunnies*, muito gentis no atendimento dos pedidos”. Entretanto, a gentileza das *bunnies*, ou “coelhinhos”, não passa disso: “As *bunnies*, ao aceitarem o emprego, já ficam sabendo da condição inicial: é expressamente proibido marcar encontros, fornecer o número do telefone ou o endereço a qualquer dos sócios ou funcionários do clube” (p. 71).

A atenção às coisas frívolas se ajunta às belas “coelhinhos” que desfilam em seus maiôs sexy. Frivolidades e sensualidade: em verdade, os dois itens alertam para aquilo que caracteriza a própria revista *Playboy* e, no decorrer do tempo, todo um conjunto de outras revistas, incluindo a *Manchete*⁵⁰: a capacidade de acionar em um mesmo espaço temas sociais sérios e as “frivolidades”, os desejos particulares e as discussões públicas. De fato, mais que uma revista, *Playboy* faz parte, no pós-Segunda Guerra Mundial, do novo imaginário que articula arte, arquitetura e sexualidade na reinvenção da masculinidade, na medida em que reivindica para esta não mais o papel tradicional do “pai de família” e homem público, mas sim o “homem de interior”⁵¹, o qual não se dá somente numa politização da vida íntima – tema caro às feministas de segunda onda –, mas também numa “extensão do âmbito do mercado, da informação e do político ao

⁵⁰ A *Playboy* só chegará ao Brasil em finais dos anos 1970; todavia, já inspirava as publicações brasileiras enquanto modelo de revista masculina. Antes de sua chegada, surge a revista pertencente à Bloch Editora, *EleEla* que já trazia discussões centradas na masculinidade, na contracultura e na revolução sexual – amplamente marcada pelo que se denominou de “segunda onda” do feminismo (Neckel, 2004; Monteiro, 2013). Ademais, esses temas podem ser percebidos mesmo em revistas de caráter mais amplo como a *Manchete*.

⁵¹ Paul Preciado (2020) destaca, a partir da arquitetura proposta pela Playboy, uma construção da sexualidade baseada no homem solteiro, cujo espaço doméstico torna-se não mais o lugar da família, mas “um observatório seguro e camuflado no qual o playboy se põe ao abrigo do exterior atômico do pós-guerra” (p. 43). Não se trata, todavia, de uma fuga do espaço público, mas de uma mercantilização do espaço privado.

interior doméstico” – o símbolo do coelho dá essa dimensão de frivolidade e domesticidade. Em um momento em que as bandeiras feministas e a juventude contestadora reivindicavam o espaço público e a politização do privado (Preciado, 2020, p. 41-42), seu discurso atuou como “ponta de lança de uma mutação em curso nas linguagens dominantes” que conduzirá, de acordo com Preciado (2020), à conversão das identidades sexuais em “novos centros de consumo e produção farmacopornográficos” (p. 49).

Sobre a fluidez e a rigidez, fluxos e refluxos das carnes, essa instabilidade encarnada que é corpo (social e individual) torna-se o leito para o qual se dirigem ambos os movimentos – do consumo e do autoritarismo, dos ditos assuntos sérios e dos frívolos. Estranha convivência em uma mesma sociedade, ambos se acoplam e flertam um com o outro. É o caso do que ocorre no final dos anos 1960 no Brasil: além de seu caráter desmobilizador da sociedade no geral, a ditadura militar de 1964 possuía um destacado perfil moralista, que implicava em tentativas de controle aos assuntos referentes ao sexo e à revolta social. Mas por controle não se entenda unicamente repressão: a Ditadura de 1964 convertia e canalizava muitos dos discursos em seu proveito, isto é, segundo perfis morais ou valores variados de acordo com a classe social ou a idade (Lucas, Vieira *In*: Duarte, Lucas, 2014). Também a cultura de massa – aqui pensada a partir das revistas de grande circulação – atuava de modo semelhante e era amplamente condizente com aspectos conservadores do regime de 1964, mas por vias distintas. Longe de ignorar as pautas transgressoras, essas revistas convertiam tais contestações aos valores estabelecidos (Setemy, 2019), numa espécie de liberalismo conservador que ainda nos é familiar.

Neste tópico, pensamos como a “Revolução Sexual” foi acionada nas fontes durante o final dos anos 1960, compreendendo o que se denominou “mulher livre”, “amor livre” ou “sexo livre” – os temas parecem se correlatarem nos textos. Dentro dessas questões, a primeira edição da *Manchete* de 1969 parece ser sintomática da articulação entre desejo e política. O fato é que assim como *Playboy*, muitas das revistas de grande circulação daquele período consolidavam e faziam parte de uma “nova cultura popular” que se estabelecia a partir e em resposta às contestações de 1968 a respeito dos papéis de gênero com a segunda onda feminista e a politização do consumo com o “poder jovem”. A “mulher livre” e o “poder jovem” unem-se enquanto pautas contestadoras e produtos de consumo. Ambos são frutos do esgarçamento da fronteira entre a arte e a cultura de massa: os jovens tornam-se um mercado consumidor importante e, em seguida, um forte

ator político; a mulher, por sua vez, historicamente excluída da chamada “alta cultura”, cujas características são dadas como femininas – das frivolidades, do sentimentalismo, da vida rotineira e cotidiana –, tem seu papel subvertido a partir das reivindicações feministas em torno do espaço público⁵². Caberia, portanto, a revistas como *Playboy* trabalhar esses valores para o consumo e para a colonização subjetiva. Aos jovens que compunham o público *teenage* consumidor, a revista oferecia-lhes o perfil do playboy (Preciado, 2020; Santos, 2013). Mas quanto à “mulher livre”?

A “mulher livre” é um termo mobilizado para referir-se à *libertação feminina* suscitada pela “Revolução Sexual” daqueles idos, tanto pelas contestações de 1968 quanto pelo advento da “segunda onda feminista”, cujos debates orbitavam em tono da politização do privado e dos costumes – mesmo que, e não por acaso, tais temas tenham sido inicialmente desviados para questões de classe e da “mulher trabalhadora” – termo que expressa, de fato, tanto uma realidade como um conceito mobilizado pela esquerda mais centrada em pautas tradicionais de classe (Pedro, 2021).

Também a pílula anticoncepcional, entendida em seu papel libertador em relação aos padrões de distinção de gênero, foi, no Brasil, alvo de disputa dentro do setor conservado por um lado, uma vez que ia contra os dogmas da igreja; por outro, fazia parte do plano de segurança nacional do governo, de modo que sua aplicação se daria no sentido de limitar a proliferação dos filhos da classe pobre (sobretudo no Nordeste) e, portanto, de acordo com tal perspectiva, de possíveis adeptos de ideais comunistas, o que fez com que, diante de tal embate, o Governo brasileiro do período optasse pela falsa neutralidade, na qual reconhecia os órgãos de atuação na vida das classes “inferiores” (Menezes *In*: Duarte, Lucas, 2014).

Apesar de seu debate político e institucional, destacamos aqui outras permeabilidades dos conceitos contestadores, como no caso das revistas de grande circulação em relação aos temas que envolvem a “mulher livre”, sobretudo no que diz respeito ao comportamento, que, apesar dos impasses com os grupos políticos críticos à ditadura, conseguiu se impor como ponto relevante e bastante explorada pela publicidade e pelas revistas no geral.

Já na segunda página da primeira edição da *Manchete* de 1969, uma publicidade da nova coleção de moda Berta para o verão traz o seguinte enunciado: “Se não quiser

⁵² Andreas Huyssen (1997) destaca que as mobilizações feministas transformaram radicalmente a relação que se estabelecia com a cultura de massa e, desse modo, com temas antes tidos como femininos e “obsoletos”, tais como a vida cotidiana, a autobiografia, as cartas e as artes decorativas.

cair em tentação, reze. A nova coleção Berta para o verão é capaz de virar a cabeça de qualquer mulher sensata”. Virar, por ao avesso: a publicidade explicita esse movimento de revolta em relação sobretudo ao comportamento, aparentemente profano, do feminino: “Você ficará vidrada nos modelos ousados e exclusivos, nos tecidos avançados, nas estamparias louquinhas. E seu santo terá que ser muito, muito forte para evitar que você se transforme numa mulher insensata” (*MANCHETE*, 04/01/1969, p. 2). A mulher sensata e religiosa vê-se tentada pela “louquinha”, “avançada” e ousada mulher diabólica que apronta e que não mais se submete aos padrões do recato; uma mulher que não se adapta, que foge dos padrões: “Berta continua fazendo das suas. Para cada manequim lançou agora dois tamanhos de calça: normal e médio. Fim das adaptações” (p. 2).

Em fevereiro do ano anterior, *Manchete* traz outra matéria sobre a coleção primavera-verão de Paris – *Paris 68: o feminino diabólico* –, na qual é destacado o embate entre *maisons* de moda: por um lado, aquelas que buscavam retomar a moda dos anos 1930; por outro, aquelas adeptas de uma perspectiva mais futurista. A primeira tendência de moda era representada por Dior, cujo entendimento em torno do feminino segue uma tendência romântica, com um “leve perfume” dos anos 1930: “seu objetivo é tornar a mulher muito mais sensual”, rejuvenescendo-a por meio de tecidos leves que ressaltem suas curvas. Por outro lado, Paco Rabanne investe em “manequins vestidas de couro, prata, borracha e metal, que pareciam vindas de outros planetas ou saídas de contos de fadas do ano dois mil” (*MANCHETE*, 17/02/1968, p. 86-88). Diferente do primeiro, Paco investe na liberdade de movimentação das roupas, na minissaia e na praticidade descontraída – a despeito do material dos tecidos. Assim como Paco, também Pierre Cardin “voltou sua atenção para a moda do futuro”: “Em Dior, viu-se um 1930 atualizado. Em Cardin há um 1968 revisto pelo ano 2000. Cardin descobre o ombro, marca a cintura, levanta a bainha acima do joelho, faz as saias dançarem, usa e abusa dos estampados [...]. As flores tropicais foram uma grande fonte de inspiração” (p. 93). O “tigre” da moda fareja o que há de atual tanto no passado quanto no futuro. Ele lê 1968 sob o faro dos anos 1930 e dos anos 2000. Segundo o texto, “Venceu, novamente, o poder jovem”, para o qual é o futuro o valor primordial. E, nesse futuro, a mulher deve ser bárbara, uma supermulher – articulação do humano e do inumano.

Essa supermulher será explorada pelo cinema como no caso do filme *Barbarella: a supermulher*, “primeiro filme sexy-espacial”, dirigido por Roger Vadim e estrelado por Jane Fonda, que junta “erotismo e bom-gosto”. O enredo – baseado em histórias em quadrinho de Jean-Claude Forest – aborda a história da “ninfonauta” Barbarella, que ao

sair numa saga para encontrar um sábio inventor, é atacada por robôs femininas e salva por um “belo anjo cego. Finda a cena de amor, ela é presa e agredida por pássaros negros. No último instante, é salva por Dildano, um revolucionário sexy. A cena de amor termina, começam estranhas e terríveis complicações e a erótica Barbarella é condenada à ‘morte pelo prazer’” (MANCHETE, 10/02/1968, p. 62). A aventura espacial, o futuro, o revolucionário sexy, a “morte pelo prazer” e a exploração do feminino são signos mobilizados pelo filme e destacados na matéria. O próprio nome dos personagens como Dildano e Barbarella remete à dimensão erótica: o primeiro uma clara referência ao objeto em forma fálica de “consolo”; a segunda, ao bárbaro, àqueles do outro lado das fronteiras da civilização ocidental. Ambos implicam penetração, transpasso de fronteiras.

A partir da crítica à modernidade empreendida por muitas das bandeiras contestadoras como o feminismo e o Poder Jovem, a separação entre a vida e a arte deixa de ser tão rígida. Por outro lado, faz com que muitas dessas bandeiras se tornem mercadorias da cultura de massa – que, apesar de tida como feminina, é, sobretudo, construída e gerenciada por homens da classe dominante. O fato é que essa libertação será convertida em erotismo pelo mercado, corrompendo desse modo, os dois termos. O próprio sexo, então tema em debate pelas pautas feministas, sofre uma significativa diluição em palavras, que abarcam a publicidade, passando pela moda, pelo cinema e pela literatura. É o que destaca a reportagem da revista *Veja* chamada *É a explosão erótica nas livrarias*, de 20 de novembro de 1968, na seção destinada à literatura. Ao longo da matéria, que ocupa três páginas e meia da revista, expõe-se algumas razões do *boom* da literatura erótica nos Estados Unidos e no Brasil:

A massificação de Eros – “Eros foi domesticado e democratizado; pela primeira vez na História, a pornografia deixou de ser a prerrogativa de uma elite e passou a ser produzida em massa.” Assim a revista americana “Ramparts” vê a atual explosão erótica no setor dos livros. No Brasil, ela é um fator de democratização, nivelando no balcão das livrarias e nas bancas de jornais o senhor idoso e o jovem ginasião, o diplomata e o engraxate. João Rui Medeiros, da José Álvaro Editor, situa o consumidor de literatura erótica na faixa da “classe média frustrada, aquela que deita cedo por não ter dinheiro para gastar nas boates.” São “aposentados, funcionários públicos, que vivem no mundo da fantasia e arriscam na Loteria.” João Rui Medeiros quer publicar apenas “as obras que buscarem no sexo o fundamento e raiz do Princípio do Prazer, reprimido e odiado pela hipócrita força da dominação social” (VEJA, 20/11/1968, p. 60).

A pornografia espraia-se pela sociedade, atravessando supostamente as fronteiras de classe. Entretanto, essa “massificação” e “democratização” do erotismo implica outro

verbo: domesticação. Eros⁵³ domesticado: a expressão revela sua corrosão não por repressão, mas, ao contrário, pela proliferação discursiva. O erotismo, diferentemente da pornografia, está interligado às esferas da imaginação e da fantasia. Ele é erótico na medida em que transgride fronteiras estabelecidas e, em seguida, estabelece novas fronteiras; o erótico precisa de limites para poder transgredir (Abreu, 2012). A “domesticação do eros”, nesse sentido, refere-se precisamente à domesticação da transgressão, e a eliminação das fronteiras que separam o eu e o outro em virtude de um grande e espaçoso eu. Tal qual Barbarella, também o Eros parece ter sido condenado a uma “morte pelo prazer”. E a transgressão, convertida em moda, perde seu poder disruptivo, perde sua outridade. A questão se desenha assim: como transgredir a própria transgressão? É uma questão de cena – ou melhor: obscena.

Em 1967, é publicado pela Edições Bloch o livro *Erotismo: um mito moderno*, com dois ensaios de Violette Morin e de Joseph Majault (1967), que, já no prefácio, destacam que: “Desde que o amor carnal deixou de ser um tabu entre os ocidentais do século XX [...], o erotismo foi sendo, aos poucos, mitificado, até se transformar numa espécie de nova religião – a religião de uma civilização predominantemente materialista...” (Morin, Majault, 1967, p. 7). Para os autores, esse erotismo moderno é um erotismo baseado no imediato e no instante – ele deixa de ser projeto, troca entre diferentes, para tornar-se eros solitário, fechado sobre si: ligeiro como coito de coelho. Violette Morin afirma que há um exibicionismo erótico diante do qual nos tornamos espectadores de imagens erotizadas.

Em carne ou em palavras, temos à nossa frente, em visão quase contínua, rostos e corpos jovens. São belos, felizes, muitas vezes desnudos, sempre desejáveis e desejosos. Que esses rostos e esses corpos falem em nome de um produto de consumo ou por eles próprios, que sejam uma ilusão de ótica através de um vido deformante, nem por isso deixam de influir sobre os costumes e sobre o erotismo generalizado ou privado (Morin, Majault, 1967, p. 13).

É este seu objetivo: seduzir. De tal modo que, se esse erotismo se confundia com uma mitologia, suas imagens não possuem “uma finalidade transcendente”, tal como, por exemplo, as imagens religiosas, mas existem somente no curso entre o público e elas – são vistas e, ao mesmo tempo, olham, almejam o público, desejam-no. De acordo com Baudrillard (1991), a presença em abundância do sexo na sociedade dos anos 1970 fez

⁵³ Ainda que comumente ligado a aspectos de fertilidade, à deusa Afrodite ou à sensualidade, Eros é, no início das narrativas denominadas “mitológicas” da Antiguidade, a força motora do universo em seu princípio, uma vez que é no “amor” que a tensão entre Urano e Geia ganha coesão e forma as gerações de deuses (Grimal, 2013).

com que a “libertação feminina” tenha se convertido em um simulacro de sexo, eliminando o caráter de sedução deste: “Quando passa totalmente para a demanda, quando se operacionaliza sem restrição, torna-se sem realidade porque sem imaginário; está em toda parte, mas numa simulação generalizada” (p. 9). Diferente do amor e do erótico, cuja relação se dá em comum, com o Outro, o sexo tem um fim próximo e banal: o gozo e a satisfação imediata do desejo pelo consumo. Desse modo, a proliferação do sexo faz surgir um novo tipo de obscenidade, não mais aquela do que está fora de cena, aquilo que está recalcado, mas de uma neutralização pela disseminação (Baudrillard, 1991).

Essa sedução que as imagens exercem sobre o público – sobretudo através da publicitária – foi tema de crônica de Carlos Drummond de Andrade, cujo título é “Olhador de anúncio”, compilado no livro de crônicas do autor de 1972 – *O poder ultrajovem* (1972). Nela, o poeta discorre sobre as propagandas de cobertores: “Em outros tempos, se o indivíduo sentia frio, passava na loja e adquiria os seus agasalhos. Hoje são os agasalhos que lhe batem à porta”. O próprio objeto parece ter desejo, ainda que ele figure acompanhado sempre por uma “linda mulher”, que “se apresta para se recolher debaixo de sua ‘nova textura antialérgica [...]’. A mulher parece convidar-nos: ‘Venha também’”. Mas ela não faz parte do cobertor, destaca Drummond:

Em cada anúncio uma sugestão erótica. Identificam-se o produto e o ser humano. A tônica do interesse recai sobre este último? É logo desviada para aquele. Operada a transferência, fecha-se o negócio. O erotismo fica sendo agente de vendas. Pobre Eros! Fizeram-te auxiliar de Mercúrio (Andrade, 1972, p. 147).

Subordinado ao consumo, Eros agoniza suprimido daquilo que lhe caracteriza: sua relação como o Outro. Seja enquanto outras formas de vida, seja em relação de *comum*, enquanto um nós, o Eros é uma potência transgressora e disruptiva atrofiada nessas sociedades das técnicas e dos números, mas enunciado demasiadamente (Han, 2017).

Já na virada de 1967 para 1968, os prognósticos para o futuro desenhavam uma abundância discursiva em torno do tema. Em matéria do *Jornal do Brasil* sobre a sociedade que se anunciava, o sexo ocupa um lugar fundamental na leitura de Fernando Gabeira:

Uma era de ouro para o sexo é o que a massa de previsões indica para o futuro. Os sinais do momento parecem evidentes: cresce o número de relações pré-nupciais; cresce o número de relações extraconjugais; o sexo está se desvinculando de uma situação amorosa global para se tornar uma fonte de prazer em si [...]. Parece ser da opinião de todos, entretanto, que sexo e consumo estão ligados nas grandes sociedades industriais e podem continuar assim por muito tempo.

A própria publicidade parece buscar nos temas eróticos a sua inspiração constante. Uma das frases célebres a respeito: para vencer é preciso dar erotismo às classes superiores e pornografia às inferiores (*JORNAL DO BRASIL*, 31/12/1967, p. 11)

Tais projeções para o futuro, tecidas por certos períodos, são capitais na compreensão das expectativas engendradas em determinado presente (Koselleck, 2006). Na matéria, Gabeira, então possuindo espaço na imprensa⁵⁴, chama atenção para alguns pontos instigantes do período: a desassociação da ideia de amor e sexo, que implicaria uma rearticulação dos relacionamentos no qual este se sobressai àquele – o amor é relação com o Outro enquanto o sexo é prazer do Eu solitário (Han, 2017) –; a relação íntima entre sexo e consumo nas grandes sociedades industriais, sendo aproveitada pela publicidade – sobretudo por meio das figuras femininas –; e, por fim, a insinuação de uma massificação da pornografia nas chamadas classes “inferiores”. Ou seja, afetam, respectivamente, problemas em torno do individualismo (e, portanto, da família enquanto instituição), do consumo e das classes sociais. O problema do sexo, nesse sentido, não é só sua repressão, mas também sua proliferação discursiva, mesmo em regimes autoritários⁵⁵.

Em janeiro de 1970, na revista *Realidade*, fez-se uma projeção para o futuro intitulada “Anos 70: o futuro chegou”, na qual são abordadas algumas tendências para o ano que se iniciava, ocupando mais uma vez o sexo um espaço de destaque:

A tecnologia recém-aparecida, isto é, a era da comunicação sempre presente, exata, elétrica, rompe as barreiras dos mundos separados. Tudo que se relaciona com a sexualidade será novamente um jogo como na época tribal, mais livre e certamente menos importante, comparado com o tabu secular. Olhando os rapazes de longas cabeleiras, o que nos dizem eles?

– Nós não temos mais medo de nos comportarmos assim, mesmo que nos chamem de homossexuais. Estamos preparados para mostrar que temos sentimentos e fraquezas, que somos ternos e humanos. (...)

Além de tudo isso, ainda aparece a pílula. Ela permite à mulher comportar-se sexualmente com a mesma liberdade do homem. Desejo sexual e reprodução são definitivamente separáveis (...). O chamado amor romântico morreu, os jovens serão mais práticos e procurarão em seus parceiros um conjunto de **qualidades**. Não se podem mais evitar os “casamentos de conveniência”. Expressões como **a mulher dos meus sonhos** vão desaparecer.

⁵⁴ No final dos anos de 1960, o jornalista e escritor Fernando Gabeira ingressaria na luta armada, sendo torturado e exilado por vários anos. Para saber mais, ver site oficial do autor: <https://gabeira.com.br/>

⁵⁵ Quanto à Censura que se instaura no Brasil, sobretudo no final de 1968, destacamos que, a despeito de sua efetividade, ela não pode ser tomada como absoluta e infalível, até porque não se restringe só a proibições, mas a usos morais de temas compreendidos como inadequados (Lucas; Vieira, 2014). Além do mais, as revistas de grande circulação aqui trabalhadas atuam frequentemente nesse sentido moralizador: trazem essas bandeiras sociais para reinseri-las na tradição e nos ditames conservadores (Setemy, 2019).

Sexo será de importância secundária para os jovens, assim como a alimentação diária (*REALIDADE*, 01/1970, p.55).

O texto do educador canadense Marshall McLuhan projeta a disseminação do sexo pela sociedade. Inicialmente, a matéria atenta para a possibilidade que as tecnologias suscitarão na conexão entre dois mundos distintos: o do “sexo livre” e o do “sexo tabu”, no qual os seres mais “humanos” já não se submetem aos tabus seculares, mas assumem a dimensão “natural” do sexo mais livre, que implicaria no deslocamento da masculinidade e da feminilidade. Entretanto, podemos perceber que essa retirada do sexo da categoria de tabu não implica uma relação erótica, mas uma mercantilização do sexo. Como o próprio título sugere – “Da Mulher mais Livre: ninguém pensará mais em sexo” –, por meio das novas tecnologias o sexo deixe de ser um problema.

O fato é que essa “revolução” não necessariamente vai de encontro à instituição familiar. Ao continuarmos a leitura da matéria, podemos observar que a banalização do sexo não contraria a tradição, haja vista que:

O fim da família foi anunciado cedo demais. Pode ser até que se inicie uma nova era em que ela será glorificada. Certamente casaremos mais tarde do que antigamente. As famílias futuras não se fecharão em capsulas, mas se unirão em tribos interligadas [...]. Portanto, é bem possível que o casamento seja a instituição mais estável do futuro. Certo também que um casamento libertado das obrigações e limitações será mais sensual e de maior alcance. Com isso também chegará o fim da prostituição [...]. As prostitutas serão, principalmente, um brinquedo para velhos gagás. Para os jovens, hoje, já são ridículas (*REALIDADE*, 01/1970, p. 55).

O problema, assim, não se circunscreve à “mulher” e ao erotismo livres. E a família, nessa perspectiva, longe de encontrar-se ameaçada, projeta-se como a mais sólida das instituições sociais do futuro.

Retomemos, todavia, à primeira edição da *Manchete* de 1969. Nela, um dos temas abordados é a “família brasileira”, que, naqueles idos, completava 150 anos – tal é o título da matéria: “150 anos da família brasileira”, de Moura Reis, apresentada a partir do quadro “O jantar” de Jean-Baptiste Debret, produzido por volta de 1830, em sinal de uma tradição que parece prestes a se desmembrar.

Na chamada da matéria sobre a família, lê-se que “Através dos tempos, os mesmos problemas [de emancipação feminina e de crise familiar] encontraram soluções diferentes entre pessoas de níveis sociais diversos. Para uns, importa a tradição. Para outros, é a hora de renovar”. O problema se desenha ainda do seguinte modo: “No fim do século XVI, a Inquisição impôs à sociedade colonial o regime do patriarcado absoluto, baseado no culto

à virgindade, na condenação do divórcio e da infidelidade feminina”, de modo que o papel da mulher é central nessa ordem – sua submissão é indispensável para esse modelo do qual “derivam preconceitos ainda existentes em grande parte dos brasileiros”, mas que está em franca transformação: “Hoje, porém, sopram ventos de mudança: estará a família brasileira criando novas raízes ou se autodestruindo?” (*MANCHETE*, 04/01/1969, p. 85).

A partir dessas questões, aborda-se cinco famílias “tomadas como exemplares típicas” para a reportagem, cujo ponto de união é a felicidade, “entendida como o bom relacionamento entre os parentes”. Além dessas famílias “típicas”, a reportagem traz, a partir da fala do padre Vicente Adamo, mais dois perfis de família – estas, no entanto, tratam-se de “*famílias-problema*, mutiladas pelos desajustes que variam pelo despreparo psicológico à colocação nos extremos de riqueza e miséria; e as *famílias inexistentes*, aquelas que resultam de ligações ocasionais, de uma paixão carnal que não perdura ou do desejo de partilhar fortunas” (p. 85). Não se debruçando sobre tais perfis desviantes, a matéria elenca cinco desenhos típicos referentes às famílias brasileiras – tomando como ponto de discussão o “pai de família”:

(1) José Pereira dos Santos Filho, Queimados (Rio de Janeiro), “*Classe C*”, “20,5% da população brasileira, segundo dados da Fundação Getúlio Vargas”: essa família “concentra-se na batalha da sobrevivência e seus mais caros sonhos se limitam a morar e comer regularmente. Como ajudar os filhos? Fazendo-os estudar, pelo menos o primário, para que possam prover casa e comida, no futuro”.

(2) Sr. Severino Olímpio de Nascimento, do Engenho de Dentro (bairro do Rio de Janeiro), *Classe B*, 14,2% das famílias brasileiras em perspectiva econômica: teve origem semelhante ao exemplo anterior, e compartilha com este o entendimento de que “um homem, hoje, vale pelo que sabe”, mas conseguiu ascender socialmente e vive cindido entre “as estruturas em que sempre viveu e os valores recentemente adquiridos”.

(3) O sr. Raul Monte Alto, por sua vez, embora também faça parte da “Classe B”, 13,4% dos brasileiros, sociologicamente falando, “vem de estágio bastante superior e não foi chamado a fazer qualquer opção. Tende para a negação dos preconceitos radicais: sua família realiza tranquila uma evolução que não conhece retrocessos nem crises graves”. Segundo os sociólogos, aponta a matéria, trata-se de uma exceção.

(4) O sr. Décio Conforto Rodrigues da Silva, 25 anos, caso a parte, “intermediário entre o grupo *B médio* e o *B superior*”, “representa, com sua mulher, a insatisfação, e as violentas convicções de sua geração. Investe contra os valores estabelecidos e se preocupa em fixar novos valores, conscientes da importância do casamento”.

(5) Por fim, o sr. Márcio Braga, “faixa A média”, 3,8% das famílias, “nível avançado da organização familiar existente”, não possui problemas econômicos e é adepto dos novos valores “sem precisar construir ou destruir nada” (*MANCHETE*, 04/01/1969, p. 85-86).

Atentemo-nos aos dados e formas elencados. A estratificação das famílias desenha uma condição na qual a “revolução comportamental” permeabiliza-se sobretudo nas classes mais elevadas e nos estratos médios da sociedade. Destaca-se as diferenças que abarcam a “família brasileira”, de modo que “muitos sociólogos acham que a família no Brasil é mais ou menos fictícia”. Quanto ao assunto virgindade, destaca a matéria, a “família mais pobre é a que mais se aferra ao tabu”; em relação ao divórcio, essa mesma classe mais popular é menos rígida – por motivos econômicos, migratórios ou de “promiscuidade”, aponta o texto – enquanto as camadas médias são mais intransigentes. Mas esses dois preconceitos são atribuídos a uma origem histórica comum: a “intoxicação sexual” destacada por Gilberto Freire quanto ao início da vida brasileira.

“Só ao fim da Segunda Guerra Mundial, com a fase dos bens de produção e a paulatina independência feminina, começaram a tombar os preconceitos baseados na submissão da mulher” (p. 86). A partir desse momento, a matéria destaca uma quebra na hierarquia familiar, sobretudo às camadas médias e altas, uma mudança comportamental já notável entre os mais jovens de diferentes classes:

Meninos correm descalços nas ruas esburacadas e cheias de mato de Queimados. Pedem a benção aos pais. Meninos da mesma idade também correm descalços nas ruas de Engenho de Dentro. Não pedem mais a benção aos pais, que os olham em dúvida, porque “tudo está mudando”. Um menino de pouco mais de um ano, calçado, corre pela sala do apartamento do Flamengo, bate nos móveis, arrasta cadeiras e grita. Rola livremente no chão. Em Ipanema, três meninas bem-vestidas discutem tudo com os pais, da pílula à Playboy. Cumprimentam os pais com um *bom dia*, *boa tarde* e *boa noite* (*MANCHETE*, 04/01/1969, p. 86).

A criança – pérola de pureza no imaginário burguês –, é no seu comportamento que o desalinho dos valores consolidados se torna perceptível. Na metade do ano de 1968, é anunciada pela *Manchete* a publicação do livro *Pais e Filhos*, do professor da Universidade de Nova Iorque Dr. Harin Ginott, recorde de vendas nos Estados Unidos. “Dezenove programas de televisão ali foram organizados especialmente para debatê-lo. Tal sucesso, já transferido para o Brasil num lançamento de Edições Bloch, explicava-se por ser este livro um verdadeiro guia prático da vida cotidiana dos pais, um manual de felicidade para a família” (*MANCHETE*, 08/07/1968, p. 141). A pergunta que guia o

anúncio é “você conhece seus filhos?”. A própria matéria destaca que: “O problema das relações familiares preocupa de tal maneira os pais hoje, que a literatura sobre este assunto se avoluma de forma extraordinária. Em breve, no Brasil, será lançada uma nova publicação mensal, cujo título é idêntico ao livro do Dr. Ginott – *Pais e Filhos*” (p. 141). A confusão e o desconhecimento entre os membros da família suscitavam uma proliferação discursiva cujo objetivo é servir de manual para a felicidade familiar. Muitas das revistas femininas e masculinas dos anos 1970 – inclusive a *Pais e Filhos*, publicada pela Editora Bloch – atuaram como divulgadoras de modelos comportamentais, influenciando na “educação emocional e sexual de homens e mulheres e na formação do imaginário social” (Neckel, 2004, p. 15-16).

O bloco familiar desfiava-se em partículas individuais cuja proliferação discursiva é sintomática das transformações sociais daquele momento. Se a ideia do “poder jovem” esgarçou a relação geracional, as movimentações do que se denominou “mulher livre” parecem ter consolidado essa instabilidade familiar – a minissaia, assim como o jovem cabeludo, viera para ficar e, mais que isso, para pôr ao avesso as hierarquias. À ficção da juventude e da família associa-se a ficção da “mulher livre”, que, assim como as demais, é perpassada pelos condicionamentos sociais. Por outro lado, se essas revoltas comportamentais parecem ir de encontro à família, essa não é, como já destacamos, uma conclusão tão evidente quanto pode parecer.

Trouxemos anteriormente as observações de Carmen da Silva em relação ao Poder Jovem, segundo a qual a proliferação de discursos sobre o tema fazia parte de uma estratégia de esvaziamento e mercantilização das bandeiras sociais. Quanto à “mulher livre”, a autora volta a afirmar tal processo, sobretudo pelo que denominou de “inflação do sexo” na grande mídia: “Como consequência das modificações econômicas e sociais, das conquistas científicas e técnicas dos últimos tempos, foi posto em foco algo que até então estivera relegado ao foro íntimo de cada um” (Silva, 1971, p. 49). Assim começa o texto “A inflação do sexo” publicado na revista *Cláudia* em março de 1968 e compilado na coletânea *O homem e a mulher no mundo moderno* (1971).

Desde os anos 1940, sobretudo com as discussões psicanalíticas, o sexo deixou de ser tema somente de especialistas, “ele pulou para a página principal de tudo quanto é jornal e revista, que quase diariamente trazem artigos, reportagens e pesquisas sobre hábitos, opiniões e reivindicações sexuais de diferentes grupos” (p. 50). Entretanto, Carmen questiona a franqueza com que esse debate se dava: “Resta saber se tão agudo

interesse tende a iluminar a questão ou apenas serve para reforçar a verdadeira inflação de sexo que nossa época vem testemunhando” (p. 51).

Quanto à “geração atual” e o sexo – sobretudo a classe média e, mais especificamente, as “moças” –, a autora enfatiza quatro comportamentos: 1) aquele que adere pura e simplesmente aos tabus estabelecidos; 2) os que, apesar de criticar tais “preconceitos”, na prática seguem seus ditames; 3) menos numerosos, trata-se daqueles e daquelas com instrução superior e que exercem sua sexualidade “às margens do casamento”. O quarto e último grupo é o que a autora dá maior destaque. Trata-se 4) daquele que “geralmente formados de jovens intelectualizados, reage contra o tradicionalismo sexual criando antitabus, isto é, em vez de realmente derrubar os mitos, limita-se a *virá-los do avesso*” (p. 55), ou seja: “tenta reduzir o sexo a uma função fisiológica pessoal e inconsequente como tomar um copo de água” (p. 55). Tal “aparente desenvoltura nega a própria natureza do sexo”, afirma Carmen, uma vez que para além de um instinto ligado ao íntimo dos indivíduos, “*o exercício da sexualidade implica em relacionamento com o outro, o que lhe dá um caráter eminentemente social*” (Silva, 1971, p. 56).

Esse sexo do “antitabu” é o sexo individualista, que utiliza o outro como objeto e converte a “sexualidade em instrumento de exploração, de aviltamento, de prostituição do outro – mais uma forma de iniquidade falsamente rotulada de ‘liberdade individual’” (Silva, 1971, p. 56). Para a autora, a atividade sexual é uma expressão “instinto-afetiva que abarca e envolve a aceitação do outro”, de modo que uma educação verdadeiramente sem tabus implicaria em uma aceitação do “outro” em sua dignidade, sua liberdade e seus direitos. Ao contrário disso, a “classe média brasileira” insiste em opor toda sorte de obstáculos à prática sexual efetiva ao mesmo tempo em que “tudo faz para manter o tema sexo permanentemente em cartaz”, com o interesse de, afinal, “canalizar através da questão sexual revoltas e reivindicações, enquanto a estrutura social permanece inalterada” (p. 57). Trata-se, segundo a autora, de uma forma de alienação, de mascarar uma realidade que compromete os privilégios das classes médias – como é o caso da realidade brasileira do período.

Na publicidade, na imprensa, na literatura, no cinema... constrói-se uma verdadeira “indústria do sexo”, cujos interesses econômicos mobilizam “grandes massas da população sexualmente estimuladas e frustradas”, tanto homens quanto mulheres – ambos cada vez mais presentes nas publicidades: “Enquanto o antigo tabu reserva à mulher a função de mero objeto sexual, o moderno antitabu estende esse papel também

ao homem: em vez de libertar o sexo oprimido, coisifica a ambos” (p. 58). A questão que fica, por fim, é que “homens e mulheres, ao preço da insatisfação sexual, terem-se tornado *objetos consumidores*” (Silva, 1971, p. 61).

A criticidade de Carmen ressalta a intencionalidade da proliferação do tema sexo na sociedade, bem como a falsa quebra de tabus que tal alarido promove. Longe de ser de fato livre, o sexo torna-se um item de consumo. Pensando com Michel Foucault (2014), podemos nos questionar a quê e a quem interessa o “sexo livre”? Quem o mobiliza e com que propósitos? As questões evocadas implicam diretamente o jogo político das pautas progressistas. E o tema do “sexo livre” e do “amor livre” há de ser mobilizado por outros sujeitos já apresentados aqui, como é o caso de Nelson Rodrigues.

Nos últimos dias de 1967, no Jornal *O Globo*, Nelson Rodrigues dedicou uma crônica ao então arcebispo de Pernambuco, Dom Hélder Câmara. São algumas as crônicas em que Nelson Rodrigues menciona D. Hélder – muito pouco lisonjeiras, digamos à parte. Na crônica do dia 29/12/1967, entretanto, o autor *reacionário* destaca um evento bastante significativo: a ida do arcebispo à rádio. O tema? *O amor livre*. O autor carioca segue a narração. No rádio, todos aguardam que o arcebispo de Pernambuco diga sua opinião sobre o tema em destaque. Dom Hélder, com uma pausa, responde: “Por que falar de amor livre se o Nordeste passa fome?”. Longe de ser uma evasiva, para Nelson Rodrigues é uma resposta extremamente articulada:

Interrogado sobre o amor livre, d. Hélder falou da “fome no Nordeste”. Aí está dito tudo. Vou mais longe: mais do que uma resposta, as palavras do caro Arcebispo encerram uma solução. É preciso ler nas entrelinhas. Não precisamos namorar em portão, sala de visitas ou cinema. Nada de andar de mãos dadas como em 1920. Estão suspensos os beijos. D. Hélder disse que “o Nordeste passa fome”. Portanto o amor livre ou enjaulado perde a sua função. Os problemas da carne e da alma estão resolvidos: o Nordeste passa fome (Rodrigues, 2016, p. 89-92).

A despeito da acidez do autor, seus apontamentos são instigantes na medida em que sinalizam uma postura de um dos líderes católicos progressistas mais relevantes em relação a temas polêmicos como o questionado. Em resposta ao tema do *amor livre*, podemos observar na crônica citada a *fome* como um campo de maior relevo. Alguns anos mais a frente, em 1973, outro importante intelectual católico do período, também já mencionado anteriormente, Alceu Amoroso Lima, no *Jornal do Brasil*, estabelece distinções entre liberdade e libertinagem. Segundo este autor, *libertinagem* é a grande inimiga da *liberdade*, existindo várias modalidades de libertinagem. A libertinagem da fé é o fanatismo; do amor, o “sexo livre”; da política, a ditadura:

O amor é livre ou não é amor. Por isso mesmo quando se faz do amor uma simples satisfação desregrada dos sentidos, traímos a liberdade de amar e entramos no domínio da libertinagem, que é a negação da liberdade. A pretensa revolução sexual de nossos dias, que reduz o amor à simples licenciosidade dos sentidos, hoje chamada de permissividade, trai simultaneamente o amor, como fruto da liberdade, e a liberdade como raiz do amor (*JORNAL DO BRASIL*, 1973, p. 6)

Alceu Amoroso (Tristão de Athayde) compreende que o “amor livre” defendido naquele momento é, na realidade, o cerceamento da liberdade do amor, sendo a *Revolução Sexual* o ápice de tal processo e os *hippies* “última secreção da civilização de consumo”, de modo que, para esse autor, “as megalópoles se tornam inabitáveis e a industrialização, a todo transe, está liquidando a natureza através da poluição, quando julgava tê-la totalmente dominado. Assim também, no plano biológico, a civilização burguesa (...) se volta contra a vida em germe”. A disputa, pois, orbita em torno da ideia de *liberdade* do corpo e de suas materialidades, e Alceu logo desloca o texto para a liberdade que deve ser, segundo ele, reivindicada: “Existe, antes de todas essas outras formas de libertinagem, a do tipo político. Todo poder deve ser livre. Mas toda ditadura é uma libertinagem política”, E continua:

Sempre que se impede, em nome da ordem pública, o pleno exercício da missão da Igreja em levar ao povo a consciência, não apenas dos deveres, mas dos seus direitos, limitando-se a *vox populi* e com isso a *vox Dei*, pelo cerceamento da palavra dos próprios Bispos como no caso de D. Hélder Câmara ou da recente cassação da Rádio 9 de Julho de São Paulo, órgão oficial da diocese -- estamos pecando por libertinagem religiosa (*JORNAL DO BRASIL*, 13/12/1973, p. 6).

Alceu Amoroso, à semelhança de D. Hélder, parece responder às interrogações sobre o “amor livre” do seguinte modo: por que falar do “amor livre” se não temos liberdade política?

Tanto a observação de Nelson Rodrigues quanto a fala de Alceu remetem aos problemas apontados por Carmen da Silva – o primeiro em 1967, Alceu em 1973 e a última em março de 1968. Evidentemente, as questões mudam com o AI-5, mas as observações de Carmen e de Alceu coincidem em uma continuidade na atenção aos temas que “realmente importam”. Nelson Rodrigues, porém, questiona os usos de tais temas. Para ele, assim como para Carmem, essa categorização também possui intencionalidades. Trata-se da articulação entre o silêncio e o barulho. O barulho de um discurso visa a confusão do que realmente importa do mesmo modo que o discurso que “realmente importa” visa turvar, em muitos casos, outras “importâncias”.

O “amor livre”, o “sexo livre” e a “mulher livre” estabelecem um conflito com temas como a fome e a pobreza. O uso da fome e dos problemas macropolíticos como solução para os problemas *da carne e da alma* também demonstra uma nova forma de lidar com os sujeitos, implicando um outro modo de construção do corpo. Um parece querer sobrepujar o outro. Liberdade individual contra libertação social? Subjetividade contra objetividade? A disputa dá-se em torno de duas liberdades, distintamente compreendidas: a liberdade do corpo, o suposto direito a este, e a liberdade política.

Aparentemente, religiosos progressistas (como Alceu e D, Hélder) põem-se criticamente aos temas da “Revolução Sexual”. Se olharmos com mais atenção à resposta de D. Hélder à pergunta do radialista na crônica de Nelson Rodrigues, podemos, concordando com o cronista, chegar a outra conclusão: não se trata de um silenciamento dos assuntos da carne, mas de um redirecionamento do barulho da mídia em torno desses temas. O fato é que D. Hélder não cai na armadilha que o radialista lhe coloca – joga seu silêncio contra o barulho da mídia em relação ao sexo, tornando a fome uma presença.

Também Carmen da Silva se atenta aos silêncios que o barulho do “amor livre” suprime. Em 2 de março de 1968, é publicada na *Manchete* entrevista com cinco mulheres distintas e “inteligentes” a respeito das liberdades alcançadas pela “mulher brasileira”, cujo título é “A mulher em questão”, realizada por Ruy Castro. Mas é sobretudo a figura de Carmen da Silva que se destaca como a mais provocadora entre as mulheres – artistas, socialites e empresárias – mobilizadas pela entrevista. Já no começo, Carmen destaca a inconsistência do termo “mulher brasileira”, uma vez que, segundo ela, as mulheres só podem ser compreendidas segundo suas classes sociais. A mulher proletária, destaca a psicanalista, não compreende a “libertação sexual” sem que passe necessariamente pela emancipação econômica, ou seja, a liberdade é menos sexual que econômica. Questionada sobre a consolidação da emancipação feminina, Carmen acredita que “não há dúvidas quanto ao melhoramento da situação da mulher”, mas que essa emancipação está apenas começando. Além do que, “Há atualmente um movimento muito grande no seio do grupo jovem e universitário que, na minha opinião, está sendo mal orientado, em função exclusiva da liberdade sexual. E o sexual é muito pouco, em relação ao humano” (*MANCHETE*, 02/03/1968, p. 114).

A desorientação da liberdade feminina por parte dos grupos universitários ocorre no sentido próprio dado à “revolução sexual”: “qual a vantagem de se fazer uma revolução sexual? Eu acho que a única vantagem não é para quem a faz, e sim para as classes dominantes”, uma vez que, segundo a autora, a verdadeira revolução é a

“revolução social”. “Enquanto a juventude se preocupar com seus probleminhas pessoais e não der um enfoque amplo à sua ação, estará esquecendo os problemas concretos do mundo. É um imenso caudal de energias canalizado para o sexo” (p. 114), de tal modo que sua exploração pela “comunicação de massa” não é desinteressada. A fala de Carmen da Silva indica o modo como o sexo passa a ser uma das principais pautas de contestação e preocupação, bem como um mecanismo de obstrução de outros problemas, menos mobilizados pelos meios de comunicação de massa.

Assim como Gabeira, na entrevista a Ruy Castro, Carmem destaca a exploração do sexo pelo consumismo. Questionada se a “mulher se torna independente na medida em que pode adquirir, comprar as coisas? Independência é consumo?” Carmem responde que “sem consumo não se sobrevive”, mas que “existe o consumo obrigatório e o consumo supérfluo. E, no Brasil, país de infraconsumo”, consome-se especialmente o “supérfluo”, e acrescenta:

Eles descobriram que o mundo é jovem, e precisam canalizar a rebeldia natural dos jovens para a indumentária. Isso significa consumo e passividade. Eles dizem: “vocês querem se rebelar? Ótimo. Mas não venham com guerrilha ou distribuir manifesto, porque isso nos incomoda. Podem fazer uma magnífica revolução, usando o cabelo assim, o vestido assado, avacalhando a geração passada.” E isso da moda acompanhar a época é balela: nós vivemos a era espacial, logo a moda deve ser espacial. Ora, o Brasil não vive era espacial nenhuma, temos regiões onde se anda em lombo de mula ou carro de boi, então teríamos de usar a moda de quatrocentos anos atrás... (*MANCHETE*, 02/03/1968, p. 114).

O trecho é claro. A mulher livre defendida pela grande mídia é sobretudo a mulher consumidora; e o consumo, por sua vez, torna-se a opção para canalizar a revolta, por isso o seu caráter correlato a regimes políticos autoritários. O “erotismo” proposto pela mídia de massa esvazia as reivindicações sociais a meros modismos. Sua proliferação, longe de significar uma pauta ganha, significa sim um afogamento do conceito em uma massa de palavras.

A “mulher livre” penetra a sociedade, desloca suas estruturas e, aparentemente, suscita uma “explosão erótica” presente na publicidade, no cinema e na literatura. Em texto sobre cultura e política no período de 1960/70, Ridenti aponta que transformações como a “Revolução Sexual”, durante os anos 60, possuíam um caráter transgressor e de ruptura com a velha moral tradicional. Entretanto, aponta o autor, “essa liberação nos dias de hoje teria perdido seu caráter subversivo (...). Esta, de fato, teria sido digerida e reaproveitada pelo capitalismo, que soube transformá-la em mercadoria, num tempo

marcado pelo que alguns especialistas chamam de desemprego estrutural” (Ridenti, 2003).

Consultando as fontes, por fim, parece-nos que no alvorecer do “capitalismo tardio” no Brasil, e, também, da “Revolução sexual”, a mercantilização das pautas já era expressivamente percebida. Nancy Fraser (2019) destaca que o verdadeiramente novo da segunda onda do feminismo (ocorrida nos anos 1970 e 1980) de modo geral foi a articulação de “três dimensões analiticamente distintas da injustiça de gênero: a econômica, a cultural e a política” (p. 27), destacando que tal articulação, nas décadas seguintes, foi separada e recrutada a serviço do capitalismo. A politização do pessoal empreendida pelas feministas de “segunda onda”, segundo Fraser, fez com que, por um lado, os temas da justiça e da opressão fossem inseridos nas relações domésticas; por outro, porém, parece ter se circunscrito à dimensão pessoal, em uma relação de simultaneidade dessa contestação com a modernização capitalista do período (Fraser, 2019). Com isso, não queremos insinuar que tais bandeiras, desde o princípio e em essência são desprovidas de caráter contestador, mas, ao contrário, buscamos destacar como a empreitada sequestradora e diluidora de tais reivindicações não foi empreendida de modo diacrônico, mas sincronicamente ao processo, sobrelevando a atenção crítica a tais empenhos.

O que se destaca de tudo isso é a conversão das bandeiras sociais, haja vista sua dilatação, em um moralismo que serve de métrica para o viver. Esse moralismo – quer dizer, essa pressão social em torno dos indivíduos que os faz aderir a determinadas normas sem necessariamente refletir sobre elas – no geral silencia outras contestações e apazigua a capacidade crítica bem como as tensões entre bandeiras, convertendo-se em modismo. No que se refere ao “amor livre”, ao “sexo livre” ou à “mulher livre”, a liberdade apregoada é uma liberdade que exclui o outro: liberdade do eu, liberdade liberal e, portanto, nada erótica.

* * *



Figura 20: Capa do disco de Gilberto Gil de 1969

No início de 1969, Gilberto Gil apresenta álbum cuja capa parece significativa daquele período – ano erótico cujo erótico mesmo está em discussão. Na capa, em letras altas “Ut-Eros”, temos um jogo entre as palavras útero e eros; remete-se à libertação científica que a pílula supostamente deu ao órgão feminino e, com ele, ao sexo e ao erotismo. Ainda na capa, nos chama a atenção a imagem da escrita e o texto que remete à transformação do suporte da palavra – o papel representado lembra um documento esgarçado, antigo, enquanto a textura de tábuas por traz sugere que aquele papel foi pregado em protesto. É uma pregação de palavra, mais que um cartaz, mais que uma capa: é uma tese. A capa em si é significativa das canções que nos serviram de ponto de reflexão (abrem tanto o terceiro capítulo, quanto os tópicos 2 e 3 dele). A música que abre esse último capítulo intitula-se “Futurível”. Na explicação dada pelo próprio Gil: “O eu da música é o cientista detentor da tecnologia (ou extraterreno mais avançado) falando para os homens comuns (a cobaia...) do teste de iniciação aos novos tempos a que ele será submetido [...]”⁵⁶.

Nos escritos da imagem, a ordem natural de leitura está comprometida – solicita do leitor uma ordenação própria. Além do que, o texto é entrelaçado à ilustração: à direita, podemos ver uma mulher nua deitada sobre um mar com um gancho de anzol próxima de

⁵⁶ Consultar a breve análise do autor em <https://gilbertogil.com.br/noticias/producoes/detalhes/gilberto-gil-1969/> (consultado em 19/01/2023).

seu ventre. Ao seu lado, várias setas em formato de coração se espriam – está escrito “Mãe”. À esquerda, um homem caminha de quatro em direção à mulher, há uma grande seta na direção desta – próxima da qual está escrito “Deus”. No texto que vai acima de “Mãe”, escrito ao contrário, podemos tomar a liberdade e, adequando-o, lê-lo assim: “que esta estória se escreva de modo oposto para que não detenha o fluxo de sangue que se inicia no coágulo do coração comovendo o olhar sobre a sombra do corpo...”. À esquerda e acima, lê-se: “... viver, quero viver, até que a morte me encontra em amor, no intervalo em que a saída seja a hora da chegada no Ut-Eros. A face incendeia a sombra no beijo que encobre”.

Uma "estória" escrita ao contrário, seria essa uma história erótica? Uma história que não se compraz a seta, mas a fluxos sanguíneos, uma história que saiba da morte, que não a negue. Mais que uma história do corpo, uma história que saiba do corpo, que não o apague, não o limpe – história suja. No fundo, uma história de amor. Sim, amor! Além do espelho – dimensão ilusória e estética –; além da morte – completude e concretude da vida – é no amor, destaca Foucault (2013), que o corpo se torna presente. É somente no amor que o corpo deixa de ser utopia: “Sob os dedos do outro que nos percorre, todas as partes invisíveis de nosso corpo põem-se a existir”, de tal modo que “ele é parente tão próximo da ilusão do espelho e da ameaça da morte; e se, apesar dessas duas figuras perigosas que o cercam, amamos tanto fazer amor, é porque no amor o corpo está aqui” (p. 16). Aqui e agora: coração, cérebro e útero: na morte, na loucura e no amor.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Eis que chego ao termo da escrita. A vontade que tenho é fazer um “Das negativas”, tal qual Machado de Assis na conclusão de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. Não tendo, porém, a excelência desse autor, corro o risco de cair numa defesa antecipada – o que iria de encontro à necessária coragem da pesquisa histórica e do debate com os pares. Busco então assinalar somente alguns pontos da pesquisa que acredito darem pano à manga de outros eventuais problemas históricos. Se na introdução coloquei que me sentia convidado pela conclusão da pesquisa (e pelos “ventos arejados” de então) a escrevê-la com a leveza do parto recente (leveza que só existe no imaginário romântico), agora me sinto contrariado em deixar esse texto sair de sua feitura quando ainda há tanto por se fazer. Pareço querer assumir sua paternidade e prender a criança em casa. Mas o “poder jovem” inverte a hierarquia dos pais e a pesquisa nunca acaba; além do que, como se diz, fazem-se os filhos mesmo é para o mundo, ainda que imperfeitos – os filhos e o mundo.

Três pontos se sobressaem a meu ver; três fios que demandam uma continuidade: o primeiro é que embora não tenha tratado por “invenção” 1968, o conceito pede e pode vir a ser assim entendido. Digo: no capítulo *Conceito 68* esbocei a composição conceitual em torno de um acontecimento sincronicamente à sua realização, mas não o intitulei de “A invenção de 1968” por considerar o termo pretencioso demais para os limites da dissertação, uma vez que analisar essa invenção demandaria um maior repertório de fontes e um alargado período temporal – que, provavelmente, se estenderia até meados dos anos 1980, no qual tem-se a retomada desse acontecimento via memórias a partir da “redemocratização brasileira”. Esse é, acredito, um rincão a ser explorado: as camadas temporais que inventam 1968 e os topos que se repetem – na literatura, nas revistas, nas músicas e nos livros de história – para além de seus acontecimentos macropolíticos.

Acredito que um segundo fio a ser seguido é o que diz respeito à permeabilidade do 1968 brasileiro em relação ao 1968 norte americano. Acontecimentos recentes vêm mostrando como parte considerável do repertório do 1968 nos Estados Unidos – menos destacado que o francês – vem sendo retomado em uma perspectiva liberal. Temas como raça, gênero, sexualidade e a própria ideia de interseccionalidade remetem a esse período e se tornam chavões nas universidades e nos grupos progressistas críticos (Haider, 2019). Caberia talvez um aprofundamento no entendimento desse repertório comum a diversas temporalidades – em 1968, nos anos 1980 e mesmo em 2016 –, uma vez que a ideia de *empowerment* e de *Poder Jovem* são frutos desse mesmo léxico.

Por fim, outro ponto diz respeito à dupla relação que a dita “Revolução Sexual” estabeleceu tanto com a cultura de massa quanto com as bandeiras contestatórias progressistas; refiro-me, sobretudo, ao modo como intelectuais do campo progressista, especificamente referente à Teologia da Libertação – como Alceu Amoroso Lima e Dom Hélder Câmara –, discutiram e interpretaram tal transformação de costumes e do modo de lidar com o próprio corpo. Para a teóloga e feminista Ivone Gebara, por exemplo, a Teologia da Libertação reflete um momento histórico de influência das bandeiras socialistas, o que implica determinada construção imagética masculina de Cristo, uma certa idealização dos pobres que secundariza sua concretude enquanto corpo, não só corpo que passa fome e que necessita de justiça social, mas também corpo marcado por opressões de gênero e que necessita também de justiça e equidade nessa categoria (Rosa-Nunes, 2006). Trata-se dos conflitos em torno do corpo, apenas esboçados no último tópico da dissertação.

Esses fios demandam abrir outras percepções acerca do final dos anos 1960, que se revela cada vez mais paradigmático das contestações atuais em torno do corpo, das injustiças sociais e, sem dúvida, da política – tanto pelos termos que se dão quanto pelos autores que são mobilizados (Foucault, Deleuze, Angela Davis, Frantz Fanon, etc). Por fim, busquei instigar um outro olhar para o 1968 no Brasil para além de seus conflitos políticos. Se bem-sucedido ou não, considero ao menos atentar para possibilidades de pesquisa e aprofundamento em temas levantados a partir de outras questões às fontes.

Enfim, pesquisa que segue.

REFERÊNCIAS:

FONTES:

- **Canções:**

GIL, Gilberto. A luta contra a lata ou A falência do Café. *In: Gilberto Gil - 1968*. Polugram/Fontana/Philips (Rio de Janeiro), Long Play, 1968.

GIL, Gilberto. Futurível; Cérebro Eletrônico. *Gilberto Gil - 1969*. J. S. (Salvador, BA); Scatena (São Paulo); Philips (Rio de Janeiro), Long Play, 1969.

CARLOS, Roberto; CARLOS. Erasmo. Jesus Cristo. *In: Roberto Carlos 1970*. CBS, Long Play, 1970.

CARLOS, Roberto; CARLOS. Erasmo. O Divã. *In: Roberto Carlos 1972*. CBS, Long Play, 1972.

- **Revista *Manchete*:**

“Cristo segundo os jovens”. *Manchete*, nº 820, 06/01/1968, p. 40-42.

“O coração em questão”, *Manchete*, nº 823, 27/01/1968, p. 12.

“O Protesto em Cartaz”. *Manchete*, nº 824, 03/02/1968, p. 97.

“Genealogia do Poder Jovem”. *Manchete*, nº 824, 10/02/1968, p. 46.

“Barbarela: a supermulher”, *Manchete*, nº 825, 10/02/1968, p. 62

“Romeu e Julieta”. *Manchete*, nº 826, 17/02/1968, p. 101.

“Paris 68: o feminino diabólico”, *Manchete*, nº 826, 17/02/1968, p. 86-93.

“Le Mazelle” (publicidade). *Manchete*, nº 827, 24/02/1968, p. 157.

“A mulher brasileira”, *Manchete*, nº 828, 02/03/1968, p. 114.

“Le Mazelle” (publicidade). *Manchete*, nº 833, 06/04/1968, p. 107.

“A rebelião universal dos jovens”. *Manchete*, nº 834, 13/04/1968, p. 16-23.

“A morte trágica de um estudante”. *Manchete*, nº 834, 13/04/1968.

“Ibope: porque se rebelam os estudantes?”, *Manchete*, nº 835, 20/04/1968, p. 146.

“Por que se rebelam os estudantes?”. *Manchete*, nº 836, 27/04/1968, p. 38.

“A escola da liberdade”, *Manchete*, nº 838, 11/05/1968, p. 46.

“A verdade sobre o transplante”, *Manchete*, nº 840, 25/05/1968, p. 13.

“Conversa com o leitor”, *Manchete*, nº 842, 08/06/1968, p. 3.

“Você conhece seus filhos?”, *Manchete*, nº 842, 08/06/1968, p. 141.

“A operação transplante”, *Manchete*, nº 843 15/06/1968, p. 13.

“Momento 68”. *Manchete*, nº 845, 29/06/1968, p. 156-170.

- “Claudius e o Poder Ultrajovem”, *Manchete*, nº 845, 29/06/1968, p. 186.
- “Uma cultura ameaçada”. *Manchete*, nº 846, 06/07/1968, 164.
- “O doce lar dos Simonal”. *Manchete*, nº 849, 27/07/1968.
- “Diário de Che Guevara”. *Manchete*, nº 849 27/07/1968, p. 38-39.
- “Banco Lar Brasileiro” (publicidade), *Manchete*, nº 849, 27/07/1968, p. 57.
- “Le Mazelle” (publicidade). *Manchete*, nº 852, 17/07/1968, p. 113.
- Banco Auxiliar de São Paulo S. A. (publicidade). *Manchete*, nº 858, 28/09/1968, p. 130.
- Banco Auxiliar de São Paulo S. A. (publicidade). *Manchete*, nº 859, 05/10/1968, p. 128.
- “Marcuse: todo poder aos estudantes”. *Manchete*, nº 863, 02/11/1968, p. 32.
- “O verdadeiro Poder Jovem”, *Manchete*, nº 864, 09/11/1968, p. 52.
- “Guevara no cinema: assim caminha o mito”. *Manchete*, nº 867, 30/11/1968, p. 242.
- “A um passo da vida eterna”, *Manchete*, nº 869, 14/12/1968, p. 93-96.
- “Como vive o homem médio”, *Manchete*, nº 870, 21/12/1968, p. 120-125.
- Capa da *Manchete* de 1969, nº 872, 04/01/1969, p.1.
- “O supermercado do livro”. *Manchete*, nº 872, 04/01/1969, p. 108.
- “A posição do exército”, nº 872, *Manchete*, 04/01/1969, p. 16.
- Conversa com o leitor, *Manchete*, nº 872, 04/01/1969, p. 3.
- “*Playboy* – A alegria dos homens”, *Manchete*, nº 872, 04/01/1969, p. 69-73.
- Publicidade Berta, *Manchete*, nº 872, 04/01/1969, p. 2
- “150 anos da família brasileira”, *Manchete*, nº 872, 04/01/1969, p. 85-86.
- Henri Pongetti – “Selene meu amor”, *Manchete*, nº 903, 09/08/1969, p. 66.
- “Quando as panteras são brancas”, *Manchete*, nº 905, 23/08/1969, p. 119.
- “Economia média”, *Manchete*, nº 906, 30/08/1969, p. 63
- “A nova líder das massas” (publicidades). *Manchete*, nº 917, 08/11/1969, p. 77.
- “Tecidos Renaux: reflexos de uma juventude em ascensão” (publicidade), *Manchete*, nº 918, 22/11/1969, p. 97-98.
- “Para onde correm os jovens?”, *Manchete*, nº 973, 11/01/1969, p. 36-38.
- “O Brasil vai mal de saúde?”, *Manchete*, nº 904, 16/08/1969, p. 63-66.
- “Transplantes, uma janela se fecha?”, nº 915, *Manchete*, 01/11/1969, p.24.
- “A morte ronda a Apollo-12”, *Manchete*, nº 919, 29/11/1969, p. 7-8.
- “De solidão também se morre”, *Manchete*, nº 874, 18/01/1969, p. 77-83.
- “Odd” (publicidade). *Manchete*, nº 882, 15/03/1969, p. 77-78.
- “A ciência da moda”. *Manchete*, nº 883, 22/03/1969, p. 81.

- “A morte da psicanálise”, *Manchete*, nº 883, 22/03/1969, p. 137.
- “Psicanálise: um conflito sem solução”, *Manchete*, nº 885, 05/07/1969, p. 61.
- “Esta máquina faz dormir”, *Manchete*, nº 903, 09/08/1969, p. 54-60.
- “Claudius – A revolução do pós-guerra: psicanálise”, *Manchete*, nº 918, 08/11/1969, p. 214.
- “O primeiro dia”, *Manchete*, nº 908, 13/09/1969, p. 5-9.
- “Romeu e Julieta: Shakespeare para playboy”, *Manchete*, nº 910, 27/09/1969, p. 28.
- “Quanto mais sexo melhor”, *Manchete*, nº 1041, 01/04/1972.

● **Revista *Veja*:**

- “As Mãos de Ouro”, *Veja*, nº 1, 11/09/1968, p. 46-49.
- “Os musicais ameaçados”. *Veja*, nº 2, 18/09/1968, p. 85.
- “Um festival ligado à tomada”. *Veja*, nº 11, 20/11/1968, p. 55.
- “É a explosão erótica nas livrarias”, *Veja*, nº 11, 20/11/1968, p. 60-63.
- “Como ficar tranquilo?”, *Veja*, nº 12, 27/11/1968, p. 61.
- “Eles dizem “não” mas todo mundo aplaude”. *Veja*, nº 12, 27/11/1968.
- “Guevara está vivo”. *Veja*, nº 14, 11/12/1968, p. 56-57.
- “São Paulo: a cidade que se humaniza” (publicidade), *Veja*, nº 20, 22/01/1969, p. 52.
- Capa, *Veja*, nº 22 05/02/1969.
- “A secretaria da fazenda humaniza-se” (publicidade), *Veja*, 02/12/1970, p. 29.
- Cacique-Solúvel (publicidade). *Veja*, nº 82, 01/04/1970, p. 6.
- “Velhos procuram o futuro”, *Veja*, nº 79, 11/03/1970, p. 69.
- “A crise do som jovem”. *Veja*, nº 95, 01/07/1970, p. 76-78.
- “O Poder Velho” (publicidade), *Veja*, nº 96, 08/07/1970, p. 63.
- “Psicocrítica”, *Veja*, nº 100, 05/08/1970, p. 78.
- “Três mil no divã”, *Veja*, nº 103, 26/08/1970, p. 60.
- “Carta ao Leitor”, *Veja*, nº 115, 18/11/1970, p. 17.
- “Ontem, hoje, sempre: Federação e Centro de Indústria do Estado de São Paulo” (publicidade), *Veja*, nº 115, 18/11/1970, p. 73.
- “A jovem maioria silenciosa”, *Veja*, nº 115, 18/11/1970, p. 20-25.
- “A fábula dos vermes”, *Veja*, nº 116, 25/11/1970, p. 90.
- “Fábula de Automópolis”, *Veja*, n 116, 25/11/1970, p. 56-66.
- “Os heróis menos super”, *Veja*, nº 117, 02/12/1970, p. 48-50.

- **Revista *Realidade*:**

“Eis o que pensa um novo líder de esquerda”. *Realidade*, nº 29, agosto de 1968, p. 63-68.

“O homem está angustiado”, *Realidade*, nº 29, agosto de 1968.

“Velhos; o novo desafio”, *Realidade*, nº36, março de 1969, p. 21.

“O corpo humano: esta máquina fascinante”, *Realidade*, nº 41, agosto de 1969.

“Da mulher mais livre: ninguém pensará mais em sexo”, *Realidade*, nº 46, janeiro de 1970, p. 53.

“Anos 70: o futuro chegou”, *Realidade*, nº 46, janeiro de 1970, p. 53-58.

- **Jornal do Brasil:**

LIMA, Alceu Amoroso. “Terceiro Mundo”. *Jornal do Brasil*, 28/06/1968, p. 6.

LIMA, Alceu Amoroso. A libertinagem contra a liberdade. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 13 de dezembro de 1973. 1º Caderno.

GABEIRA, Fernando. O futuro que nos cerca. *Jornal do Brasil*, 31/12/1967 - 1 e 2/01/1968, p. 11.

BIBLIOGRAFIA:

AGAMBEM, Giorgio. *O uso dos corpos* [Homo Sacer, IV, 2]. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. A poética do arquivo: as múltiplas camadas semiológicas e temporais implicadas na prática da pesquisa histórica. In: ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. *O tecelão dos tempos: novos ensaios de teoria da história*. São Paulo: Intermeios, 2019.

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz de. O teatro da história: os espaços entre cenas e cenários. In: ALBUQUERQUE Jr, Durval Muniz de. *Nos destinos de fronteira: história, espaços e identidade regional*. Recife: Bagaço, 2008.

ABREU, Alzira Alves de. *A Modernização da Imprensa (1970-2000)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

ANDRADE, Carlos Drummond. *O Poder Ultrajovem: e mais 79 textos em prosa e verso*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1972.

ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares; WEIS, Luiz. Carro-zero e pau-de-arara: o cotidiano da oposição de classe média ao regime militar. In: SCHWARCZ, Lilian Moritz (org). *História da Vida Privada no Brasil 4: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

ARAÚJO, Paulo César. *Eu não sou cachorro, não: música popular cafona e ditadura militar*. São Paulo/Rio de Janeiro: Record, 2002.

ARAÚJO, Paulo César. *Roberto Carlos: outra vez (1941-1970)*. Rio de Janeiro: Record, 2021.

BACZKO, Bronislaw. “Imaginação Social”. In: ROMANO, Ruggiero (Dir). *Enciclopédia Einaudi: Antropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.

BAECQUE, Antoine de. Projeções: a virilidade na tela. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org). *História da Virilidade 3: A virilidade em crise? O século XX e XXI*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BARBOSA, Lívia. *Sociedade de Consumo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BAUDRILLARD, Jean. *Da Sedução*. Campinas, SP: Papirus, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. Significação da publicidade. In: LIMA, Luiz Costa (org). *Teoria da Cultura de Massa*. 6. ed. São Paulo: Paz e terra, 2000.

BEAUVOIR, Simone de. *A velhice*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Obras Escolhidas I. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRITO, Fernando de (Frei). *Cartas da prisão e do Sítio*. Fortaleza: Instituto Frei Tito de Alencar/Expressão Gráfica, 2010.

BRITO, Eleonora Zicari C.; PACHECO, Mateus de Andrade; ROSA, Rafael (orgs). *Sinfonia em prosa: diálogos da história com a música*. São Paulo: Intermeios, 2013.

CÂMARA, Hélder (Dom). *Revolução dentro da paz*. 2. ed. Rio de Janeiro: editora Sabiá, 1968.

CARVALHO, Keila Auxiliadora. Povo desenvolvido é povo limpo: propaganda e saúde no Brasil dos “anos de chumbo”. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 26, n. 2, 2020.

CASTORIADIS, Cornélius. Os Movimentos dos anos sessenta (1986). In: MORIN, Edgar; LEFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornélius. *Mai de 68: A Brecha*. São Paulo: Autonomia literária, 2018.

CASADEI, Eliza Bachega. *Os códigos padrões de narração e a reportagem: por uma história da narrativa do jornalismo de revista no século XX*. Universidade de São Paulo (Tese de Doutorado em Comunicação). São Paulo, 2013.

CERTEAU, Michel de. A operação historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do Cotidiano*: 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

COELHO, Cláudio N. P. A tropicália: cultura e política nos anos 60. *Tempo Social*; São Paulo, 1 (2), 2. sem, 1989.

CONTIER, Arnaldo Daraya Edu Lobo e Carlos Lyra: O Nacional e o Popular na Canção de Protesto. *Revista Brasileira de História*, v. 18, nº 35, 1998.

CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (dir). *História do Corpo 3*: As mutações do olhar: o século XX. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

CORDEIRO, Janaina Martins. Milagre, Ordem e Progresso: naturalização da violência e crescimento econômico em tempos de ditadura. In: CARVALHO, Keila Auxiliador; CORDEIRO, Janaina Martins; SOUZA, César Martins de (org). *O país do futuro*: modernidade, modernização e imaginário coletivo no Brasil Republicano. Curitiba: Editora Appris, 2019.

COSTA, Jurandir Freire. Sobre a geração AI-5: Violência e Narcisismo. In: COSTA, Jurandir Freire. *Violência e Psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro; Edições Graal, 1986.

COSTA, Jurandir Freire. *O Vestígio e a Aura*: corpo e consumismo na moral do espetáculo. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Consumidores e Cidadãos*: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos avançados*, v.5, nº 11, 1991, p. 173-191.

COUTO, Mia. *O fio das missangas*. São Paulo: Cia das letras, 2009.

DANTAS, Marcelo. A juventude como protagonista no consumo de produtos culturais: 50 anos da Jovem Guarda. *Interfaces Científicas - Humanas e Sociais*, v. 4, nov de 2015.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: editora 34, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *Mil Platôs*. Vol 1. 2. ed. São Paulo Editora 34, 2011.

DUNN, Christopher. Black Rio: a contracultura negra dos anos 1970. In: KAMINSKI, Leon (org). *Contracultura no Brasil, anos 70*: circulação, espaços e sociabilidades. Curitiba: CRV, 2019.

DUARTE, Ana Rita Fonteles. *Carmen da Silva*: o feminismo na imprensa brasileira. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2005.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*: seguido de “Envelhecer e Morrer”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

- ELIAS, Norbert. *Sociedade de Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- FRASER, Nancy. Feminismo, capitalismo e a astúcia da história. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org). *Pensamento Feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.
- FAVARETTO, Celso. *A contracultura, entre a curtição e o experimental*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. Psicanalistas e pacientes na cultura psicanalítica. In: FIGUEIRA, Sérvulo A. (org). *Efeito Psi: A influência da psicanálise*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- FREIRE, Paulo; SHOR, Ira. *Medo e ousadia: o cotidiano do professor*. 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2021.
- FORACCHI, Marialice. *A Juventude na Sociedade Moderna*. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2018.
- FONTELLE, Isleide Arruda. *Cultura do consumo: fundamentos e formas contemporâneas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 6. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e terra, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. 7. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*. 1. ed. São Paulo: Paz e terra, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade III: Os cuidados de si*. 1. ed. São Paulo: Paz e terra, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *O Corpo Utópico; As Heterotopias*. São Paulo: N-1 Edições, 2013.
- GARCIA, Marco Aurélio; VIEIRA, Maria Alice (org). *Rebeldes e Contestadores: 1968 – Brasil, França, Alemanha*. 2. ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.
- GANGNEBIN, Jeanne Marie. História e narração em Walter Benjamin. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- GRIMAL, Pierre. *Mitologia grega*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.
- GUIMARÃES, Manoel Luiz L. Salgado. Vendo o passado: representação e escrita da história. *Anais do museu paulista*, SP, v. 15, n.2, 2007, p. 11-30.
- GUIMARÃES, Manoel Luiz L. Salgado. Expondo a história: imagens construindo o passado. *Anais do museu histórico nacional*, RJ, v. 4, p. 71-86, 2002.

HAIDER, Asad. *Armadilha da Identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, Stuart. *A identidade Cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARTOG, François. *Regimes de Historicidade: presentismo e experiência do tempo*. 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

HAGEMEYER, Rafael Rosa. *Caminhando e Cantando: O Imaginário do Movimento Estudantil Brasileiro de 1968*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

HIRSCHMAN, Alberto O. *A retórica da Intransigência: perversidade, futilidade, ameaça*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Impressões de Viagem: CPC, Vanguarda e Desbunde, 1960/70*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2004.

HOOPER, Silvana Seabra. Geração e juventude: o debate sobre a geração AI-5. In: *Projeto História*, São Paulo, v. 59, abril-julho de 2017, p. 337-362.

HUTCHEON, Linda. *Teoria e política da ironia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

HUYSEN, Andreas. *Memórias do Modernismo*. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 1997.

JOLY, Martine. *Introdução à Análise da Imagem*. 14. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2012.

KAMINSKI, Leon (org). *Contracultura no Brasil, anos 70: circulação, espaços e sociabilidades*. Curitiba: CRV, 2019.

KLEIN, Herbert S.; LUNA, Francisco Vidal. População e Sociedade (1960-2000). In: REIS FILHO, Daniel Aarão (Ed). *Modernização, ditadura e democracia (1964-2010)*. São Paulo: Editora Objetiva, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LAZARATTO, Maurício. *As revoluções do Capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LA CAPRA, Dominick. Retórica e História. *Revista Território e Fronteiras*, n. 1, v. 6, Cuiabá, Jan-Jun, 2013.

LISPECTOR, Clarice. *Todos os contos*. 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2016.

MANN, Thomas. *Doutor Fausto*. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

- MANN, Thomas. *A morte em Veneza; Tonio Kröger*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MARIN, Louis. Ler um quadro – uma carta de Poussin em 1639. In: CHARTIER, Roger (org). *Práticas de leitura*. 5. ed. São Paulo: Estação liberdade, 2001.
- MARTINS, Luciano. *A “Geração AI-5” e Maio de 68: duas manifestações intransitivas*. Rio de Janeiro: Livr. Argumento, 2004.
- MIRA, Maria Celeste. *O leitor e a banca de revistas: o caso da Editora Abril*. Universidade estadual de Campinas (Tese de Doutorado. São Paulo, 1997.
- MONTEIRO, Marko. Masculinidade em revista. In: PRIORI, Mary del; AMANTINO, Márcia (orgs). *História dos Homens no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- MOREIRA, Afonsina Maria A. *Juventude da Pátria A(r)mada: Centro Estudantil Cearense em Fortaleza, 1931-1945*. Fortaleza: Museu do Ceará/secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 2006.
- MÜLLER, Angélica. Não se nasce viril, torna-se: juventude e virilidade nos “anos 68”. In: PRIORI, Mary del; AMANTINO, Márcia (orgs). *História dos Homens no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- NAPOLITANO, Marcos. *Cultura Brasileira: utopia e massificação*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2020.
- NECKEL, Roselane. *Pública vida íntima: a sexualidades nas revistas femininas e masculinas (1969-1979)*. Tese de Doutorado – PPGH- PUC/SP: São Paulo, 2004.
- OLIVEIRA, Acauam. Roberto Carlos e a identidade brasileira na canção. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)*, v. 54, 2012.
- ORTIZ, Renato. *A Moderna Tradição Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- PEDRO, Joana Maria. O feminismo de “Segunda Onda”: corpo, prazer e trabalho. In: PINSKY, Carla Bassanezi, PEDRO, Joana Maria (orgs). *Nova História das Mulheres*. São Paulo: Editora Contexto, 2021.
- PELBART, Peter Pal. *Vida capital: ensaios de vida capital*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- PEREIRA, Carlos Alberto M. *O que é contracultura?* 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- POERNER, Arthur. *O Poder Jovem: história da participação política dos estudantes desde o Brasil-Colônia até o governo Lula*. Rio de Janeiro: BookLink, 2004.
- PRECIADO, Paul. *TestoJunkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- PRECIADO, Paul. *Pornotopia: Playboy e a invenção da sexualidade multimídia*. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

PROST, Antoine; VINCENT, Gerárd (orgs). *História da Vida privada 5: Da Primeira Guerra a Nossos Dias*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2019.

RAMOS, Francisco Régis Lopes. História magistra vitae. Sob a perspectiva da fábula nos usos do tempo. In: CARVALHO, Daniel Alencar de (org). *Em torno da narrativa*. Fortaleza: Expressão gráfica e editorial, 2019.

RANCIÈRE, Jacques. *A Partilha do Sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2012.

RIDENTI, Marcelo. Cultura e Política: os anos de 1960-1970 e sua herança. In: FERREIRA, Jorge; ALMEIDA NEVES DELGADO, Lucilia de. *O Brasil Republicano 4: o tempo da Ditadura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

REIS, Daniel Aarão. Aproximações, contrastes e contradições entre paradigmas de mudança social: os cinquenta anos de 1968. In: *1968: reflexões e reflexões*. São Paulo: edições Sesc, 2018.

RODRIGUES, Cândido Moreira. Notas sobre a “fortuna crítica” do intelectual Alceu Amoroso Lima. In: NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos; SILVA FILHO, Antônio Luiz Macedo e (org). *História e historiografia: perspectivas e abordagens*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2014.

RODRIGUES, Nelson. *O Óbvio Ululante*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

RODRIGUES, Nelson. *O reacionário*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

ROSENFELD, Anatol. *O Mito e o Herói no Moderno Teatro Brasileiro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1982.

ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1): 336, janeiro-abril/2006.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2019.

SANT’ANNA, Denise Bernuzzi de. Descobrir o corpo: uma história sem fim. *Educação e Realidade*, v. 25, n. 2, jul/dez, 2000.

SANT’ANNA, Sérgio. *Um romance de geração*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

SILVA, Carmen da. *O homem e a mulher no mundo moderno*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

SANTOS, Lidia Noemia dos. *A invenção da juventude transviada no Brasil (1950-1970)*. Tese de Doutorado em História – Pontífice Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP): São Paulo, 2013.

SARAIVA, Daniel Lopes. Geléia geral: a música brasileira em 1968. In: DAHÁS, Nashla; RIBERTI, Larissa J.; JOFFILY, Mariana (orgs). *1968: perspectivas desde o tempo presente*. São Paulo: Letra e Voz, 2020.

SCHWARCZ, Roberto. Cultura e política, 1964-1969. In: _____. *As ideias fora de lugar: ensaios selecionados*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SENNETT, Richard. *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2021.

SETEMY, Adriana. *Entre a revolução dos costumes e a ditadura militar: as dores e as cores de um país em convulsão*. São Paulo: Letra e Voz, 2019.

SILVA, Jailson Pereira da. O corpo como vitrine: mulher e publicidade nos anos 1960-70. In: DUARTE, Ana Rita Fonteles (org). *Imagens sob suspeita: censura e meios de comunicação na ditadura civil-militar brasileira*. Fortaleza: Expressão gráfica e editora, 2017.

SORJ, Bernardo. *A nova sociedade brasileira*. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 44-63.

STRINATI, Dominic. *Cultura Popular: uma introdução*. São Paulo: Hedra, 1999.

TRAVERSO, Enzo. *Melancolia da esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2021.

WILLIAMS, Raymond. *Palavras-chave: vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ZIZEK, Slavoj. *Lacrimae rerum: ensaio sobre cinema moderno*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

VENTURA, Zuenir. *1968: o ano que não terminou*. 2. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.