

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**O MOVIMENTO ANARCO-PUNK
(A IDENTIDADE E A AUTONOMIA NAS PRODUÇÕES E NAS VIVÊNCIAS DE
UMA TRIBO URBANA JUVENIL)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, como exigência para obtenção do título de mestre em Ciências Sociais pela UFRN.

Natal/ 2003

BANCA EXAMINADORA

BANCA EXAMINADORA

Prof. Alípio de Sousa Filho – Orientador- UFRN

Prof. Edmilson Lopes Júnior – Titular - UFRN

Prof. Rogério Humberto Zeferino Nascimento – Titular - UFCG

Suplente

**O MOVIMENTO ANARCO-PUNK
(A IDENTIDADE E A AUTONOMIA NAS PRODUÇÕES E NAS VIVÊNCIAS DE
UMA TRIBO URBANA JUVENIL)**

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO

2 – CAPÍTULO I: AJUSTANDO O FOCO SOBRE A TRIBO

2.1 – O FENÔMENO DA JUVENTUDE

2.2 – DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO E DO PROBLEMA

2.2.1 – O TRIBALISMO

2.2.2 – O MOVIMENTO ANARCO – PUNK (MAP)

2.2.3 – A PEDAGOGIA LIBERTÁRIA E O ANARQUISMO

2.2.4 – DELIMITAÇÃO DO PROBLEMA

2.3 – PERSPECTIVA TEÓRICO – METODOLÓGICA

**3 – CAPÍTULO II: ANARQUISMO DISTORCIDO: AS INTERPRETAÇÕES
HETERÔNOMAS (ÉTICAS) DA MATRIZ IDENTITÁRIA DO MAP**

3.1 – APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO II

3.2 – FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA-METODOLÓGICA ESPECÍFICA

3.3 – METODOLOGIA ESPECÍFICA

3.4 – CARACTERIZAÇÃO DA AMOSTRA E ESQUEMA DA INVESTIGAÇÃO

3.5 – ESQUEMA DA ANÁLISE DOS DADOS

3.6 – A ANÁLISE

3.7 – CONCLUSÕES ESPECÍFICAS

4 – CAPÍTULO III : ANARQUISMO RECICLADO: UMA INTERPRETAÇÃO ÊMICA DA MATRIZ IDENTITÁRIA DO MAP

4.1 – APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO III

4.2 – INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO III

4.3 – A DEFINIÇÃO DA A(U)T(O)U/AÇÃO ARTÍSTICA DO PUNK

4.4 – A POSTURA CRÍTICA DO ANARCO-PUNK EM RELAÇÃO AO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

5 – CAPÍTULO IV: TRABALHO, SEXUALIDADE E RELIGIOSIDADE: REPRODUÇÕES E REVOLUÇÕES NA CONSTITUIÇÃO DA AUTONOMIA ANARCO-PUNK

5.1 – APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO IV

5.2 – REPRODUÇÕES E REVOLUÇÕES

**6 – CAPÍTULO V: A TEORIA DA FÊNIX ID (ÍLICA) OU, O PRINCÍPIO
A(UTOMO)TIVO DA AUTONOMIA ANARCO-PUNK**

7 – APÊNDICES

**7.1 – APÊNDICE 1: A FÊNIX EDÍPICA: UMA EXTRAPOLAÇÃO HIPOTÉTICA
DA TEORIA ID (ÍLICA)**

**7.2 – APÊNDICE 2: IMAGENS DO III ENCONTRO INTERNACIONAL
ANARCO-PUNK (III EIAP)**

8 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 - INTRODUÇÃO

Muito se tem polemizado em tempos recentes sobre o fenômeno, crescente nas grandes cidades, das chamadas “tribos urbanas”.

Esses grupos, especialmente os juvenis, que parecem apontar para novas formas de convivência humana, para novos comportamentos e valores, criam para si, com frequência, espaços-tempos “alternativos” de convivências. Esse trânsito por modos tão distintos (daqueles institucionalizados) de integração social, de aquisição de cultura, nos suscita a questão do como estas instâncias de influências estarão atuando “concretamente” na definição das identidades desses jovens.

O autor deste trabalho, como um pedagogo que mantém relações cotidianas com uma destas tribos juvenis brasileiras, o “Movimento Anarco-Punk”, acredita poder responder razoavelmente a essa questão (no que concerne a esta tribo específica) através do estudo delineado em seguida.

2 - CAPÍTULO I : AJUSTANDO O FOCO SOBRE A TRIBO

2.1 - O FENÔMENO DA JUVENTUDE

Segundo Abramo, em seu livro “Cenas Juvenis”:

A noção mais geral e usual do termo juventude refere-se a uma faixa de idade, um período de vida, em que se completa o desenvolvimento físico do indivíduo e uma série de mudanças psicológicas e sociais ocorre, quando este abandona a infância para processar a sua entrada no mundo adulto. No entanto, a noção de juventude é socialmente variável. A definição do tempo de duração, dos conteúdos e significados sociais desses processos modificam-se de sociedade para sociedade e, na mesma sociedade, ao longo do tempo e através das suas divisões internas. Além disso, é somente em algumas formações sociais que a juventude se configura como um período destacado, ou seja, aparece como uma categoria com visibilidade social. (1994,p.1).

Referenciando-se em Eisenstadt, Abramo (1994) nos diz ainda que nas sociedades modernas, diferentemente das sociedades primitivas (onde a passagem da infância para a juventude é altamente ritualizada e cada grupo etário tem uma função bem definida), a acentuada divisão do trabalho e a segregação da família das outras esferas institucionais aumentaram a

separação entre o mundo das crianças e o do adulto, aumentando assim o tempo de preparação para a passagem daquelas para este.

Esse “longo período de preparação” propicia o surgimento de grupos de pares, que podem desenvolver-se em movimentos mais amplos e adotar um caráter de integração ou de questionamento da ordem social, o que configura o caráter potencialmente problemático da juventude nas sociedades modernas (temática recorrente da literatura sociológica especializada, principalmente nas abordagens funcionalistas).

Com base em Ariès, Abramo (1994) apresenta que na sociedade medieval européia não havia separação entre o mundo infantil e o adulto (fase de transição), a família não era o núcleo básico da sociabilidade e as trocas afetivas (e as comunicações) se davam no espaço coletivo.

A partir do século XVII, a família reorganiza-se em torno da criança, separando-se da sociedade em geral pela sociedade privada. Também, a escola ganha cada vez mais espaços, substituindo a aprendizagem informal e retirando a criança dos espaços (misturados) de aprendizado direto com os adultos.

Assim, o sentimento moderno de infância começa a se construir nas sociedades européias no século XVII e somente no século XX é que a adolescência aparece como uma etapa socialmente demarcada.

Porém, a juventude (na passagem da sociedade tradicional para a moderna) refere-se mais a segmentos que podiam “manter seus filhos longe da vida produtiva e social, para prepará-los para funções futuras”. (Abramo, 1994, p.6).

Ariès faz notar ainda que, em relação a esse assunto, a primeira metade do século XIX conheceu uma regressão: a demanda de mão-de-obra infantil no desenvolvimento da indústria têxtil acentua a precocidade da passagem para a vida adulta das crianças das classes populares.

Outro fator de diferenciação foi, historicamente, o gênero. Até o século XVIII, a escolarização era monopólio do sexo masculino e somente no século passado é que foi ampliada para as mulheres. As meninas “de todas as classes, diz Ariès, eram preparadas para que se comportassem muito cedo “como adultas”. (Abramo, 1994, p.7).

A juventude começa a aparecer e ser tema sociológico na passagem do século XIX para o XX quando as formas do movimento e da cultura juvenil surgiram através de um comportamento “anormal” por parte de grupos de jovens, implicando em um contraste com os padrões vigentes.

O acontecimento que mais fortemente sinaliza essa aparição é o Movimento Juvenil Alemão, desencadeado por jovens estudantes na última década do século XIX. (Abramo, 1994, p.8).

Nas primeiras décadas desse século, outros eventos concorrem para o aparecimento público da juventude, como a Primeira Guerra Mundial, onde milhares de soldados jovens morreram nas linhas de combate enquanto os oficiais mais velhos ficavam na retaguarda, o que gerou um sentimento comum de contraposição à geração adulta.

A noção de uma juventude em contraposição ao *status quo* também se dá pela grande participação de jovens em grupos de intelectuais e artistas de vanguarda (excêntricos) lembrando assim o período romântico, a *boêmia* da primeira metade do século XIX (sendo que, com uma referência mais precisa a uma classe de idade).

Paralelamente foi se estruturando, por contraposição, uma caracterização da “juventude normal” que, no entanto, não deixa de conter elementos que a definem como uma condição que guarda sempre, em potência, possibilidades de descontinuidade e ruptura nas regras sociais. (Abramo, 1994, p.10).

Apesar das diferentes definições é possível identificar algumas noções básicas e generalizadas de caracterização dessa condição potencialmente problemática da juventude.

Primeiro, a *transitoriedade*. A juventude é vista como uma etapa de transição, um período de preparação para o ingresso na vida social adulta.

Assim como os limites de início e término dessa transição não são claros nem precisos, nem demarcados por rituais socialmente reconhecidos, nas sociedades modernas, ... direitos e deveres não são explicitamente definidos nem institucionalizados, imprimindo-se à condição juvenil uma imensa *ambigüidade*. (Abramo, 1994, p.11).

Mesmo quando a juventude começa a ser vista como portadora de uma identidade e cultura próprias, esse período continua sendo entendido como transitoriedade e ambigüidade em relação à condição social do adulto.

Essa transição é marcada pelas progressivas (e relativas) independência e diferenciação da família de origem.

Outra noção básica e generalizada de caracterização da condição juvenil é a de *crise potencial*.

Na sociologia, apesar de haver uma grande variedade de definições dessa crise, subsiste uma percepção comum da existência de um “estado de revolta” da juventude na sociedade moderna, que pode ou não transformar-se em conflitos com a ordem social.

E é esta mesma crise, plantada no centro da condição juvenil, que coloca a juventude como um *problema* da sociedade moderna. (Abramo, 1994, p.14).

A crise juvenil é a dificuldade de entrar no mundo adulto, levando ao questionamento deste, tornando-se assim um fenômeno social. A crise da adolescência é uma perturbação momentânea do indivíduo, a crise da juventude é uma manifestação coletiva, de cariz social.

A possibilidade de ruptura incluída na noção de crise, aliada à noção de *vir-a-ser*, ilumina assim a preocupação básica da sociologia com o tema da juventude: a relação que esta guarda com o problema da continuidade e da mudança social. (Abramo, 1994, p.14).

O tema da delinqüência e do desvio juvenis produziu numerosos estudos, a partir daqueles realizados pela Escola de Chicago, numa perspectiva funcionalista. Nessa perspectiva existe a percepção de que o potencial problemático da condição juvenil vem à tona em condições sociais anômalas.

Abramo ressalta que, em 1956, A. Cohen afirmou que a estruturação dos comportamentos desviantes conforma uma “subcultura juvenil de delinqüência” (um sistema próprio de valores e padrões de comportamento) “que é uma saída defensiva, de busca de autovalorização diante de uma situação adversa; aparece como tentativa de resposta – pela negação - aos problemas de ajustamento a um determinado sistema de status”. (Abramo, 1994, p.16).

Enfim:

A maior parte dos estudos que se debruçam sobre o problema da *delinqüência juvenil* ressalta o caráter de resultado de um “defeito” no processo de socialização, provocado por disfunções

no sistema social, e é marcada por uma perspectiva corretiva, que aponta para a necessidade de “saneamento” das patologias e para a busca de reintegração desses jovens nos padrões de normalidade. (Abramo, 1994, p.16).

Por volta dos anos quarenta, a sociologia funcionalista norte-americana amplia o seu enfoque até os comportamentos específicos de grupos de pares de adolescentes “normais”, desenvolvidos no espaço escolar.

Nesses grupos os adolescentes desenvolvem rituais, símbolos e linguagens peculiares, diferenciando assim a sua identidade das de outros grupos etários (constituindo uma *subcultura juvenil*, derivada da cultura dos adultos mas a esta se contrapondo, apesar de não necessariamente lhe antagonizar). Citando Parsons e Eisenstadt, Abramo (1994) aponta para o fato de que esta subcultura juvenil cobre aspectos não trabalhados pelo sistema educacional, promovendo a transição para a condição social adulta, assegurando concomitantemente a continuidade social e a abertura para a renovação dos costumes.

Porém, Abramo (1994) lembra que para Matza essas subculturas juvenis “normais” (“cultura adolescente”) são versões, da revolta juvenil, em que os aspectos mais ofensivos são removidos ou abrandados, podendo constituir, assim, em canais de absorção da “revolta juvenil” e num modo de transição bem sucedida à vida adulta.

Citando Foracchi, Abramo (1994) afirma que da mobilização da juventude depende a vitalidade da sociedade, o que não quer dizer que a juventude seja progressista por índole, mas que ela tem um potencial canalizável.

Por existir, nas sociedades modernas, uma separação radical entre as normas ensinadas e as que predominam na vida pública e pelo fato da juventude ser especialmente sensível a essas contradições, os conflitos e caos de valores dos momentos de crise social, e o relativo descompromisso da juventude, tornam esta tendente a solidarizar-se com movimentos sociais insatisfeitos com a ordem vigente.

Lembrando Manheim, Abramo (1994) nos diz que, para este, a condição juvenil tende a se indissociar da condição estudantil, por ser este um setor particular que pode “permanecer” fora do processo produtivo e do sistema de valores constituídos, além de poder criticar de modo “desinteressado”, a ordem social.

De modo geral, a percepção que se estabeleceu sobre as manifestações juvenis é a de que elas representam uma crítica ao modo de vida industrial/burguês (à mecanização, padronização, hipocrisia e ausência de sentido, etc.) como forma de recusa a se incorporar a esse modo de vida, por parte daqueles que estão para entrar nele.

Dessa forma, a delinqüência juvenil não seria um questionamento da ordem vigente e nem tão pouco comportaria proposta de mudanças sociais, mas sim, significaria uma reação à dificuldade de “entrar” neste modo de vida.

Abramo (1994) acrescenta que, apesar de autores como Lapassade verem todas essas manifestações (inclusive as de delinqüência juvenil) como provenientes do mesmo incômodo com o modo de vida vigente, outros, porém, estabelecem diferenças entre manifestações de crise comportamental ou de questionamentos culturais e movimentos juvenis de transformação social, afirmando que apenas nesta última forma a juventude aparece como um ator socialmente relevante. Os poucos pesquisadores brasileiros que se dedicaram ao tema da juventude, adotaram (genericamente), até os anos setenta, essa perspectiva.

O interesse da sociologia aqui recaiu sempre, na verdade, sobre o papel da juventude como agente político, sobre sua capacidade de desenvolver uma postura crítica e transformadora da ordem vigente. (Abramo, 1994, p.22).

O interesse pela juventude, no Brasil, surgiu junto com os problemas colocados pela modernização dos anos cinquenta. Afirma-se que a condição juvenil está associada à modernização social do pós-guerra.

Segundo Rama, são os jovens, mais do que outras faixas etárias, que mais facilmente puderam se incorporar às novas ocupações e situações abertas por essa modernização.(...)

São os filhos da classe média, e fundamentalmente os estudantes, que aparecem como capazes de aproveitar as chances abertas naquele momento. (Abramo, 1994, p. 22).

Sob todos os aspectos, o jovem é visto como sujeito de mudança social. As pesquisas, nesse momento, analisam as potencialidades de mobilização social dos jovens, adotando dois pares de dicotomias: *integração e marginalidade* (relacionadas ao acesso aos mecanismos de incorporação social) e *radicalismo e alienação* (chaves para entender a atuação dos jovens).

Assim, os estudos latino-americanos foram dirigidos aos movimentos estudantis, questionando sobre sua capacidade política de mudar a sociedade. O aparecimento e a importância da juventude, então, indissocia-se do aparecimento e da importância dos movimentos estudantis.

Abramo (1994) nos diz que Torres Rivas aponta a politização estudantil (pelos movimentos universitários), como construtora, na América Latina, da primeira forma de “existência juvenil”, norteador o surgimento da juventude na política nacional.

Nos diz ainda, Abramo (1994), que Valenzuela fala de uma tradição *iluminista* no movimento estudantil latino-americano, onde os estudantes se dizem portadores de *valores ilustrados* e detentores dos instrumentos da transformação social: a política e a educação.

Assim, o interesse da análise foi sempre, no fundo, o de medir a eficácia desse sujeito social na contraposição à ordem existente e na proposição de projetos de transformação. (Abramo, 1994, p.24).

Segundo Abramo (1994), Ianni caracteriza o comportamento dessa juventude politicamente radical como “revolucionário”, porque desvenda a lógica do sistema, podendo, assim, combatê-lo.

Referenciando-se em Foracchi, Abramo (1994) acrescenta que a rejeição da ordem social pode tornar-se alienação, como no caso do Movimento Hippie, onde o questionamento crítico não é tão ostensivo nem militante. A rejeição do *status quo*, peculiar à condição da juventude, pode tornar-se, como neste caso, automarginalização.

Ao contrário da alienação, o ativismo desvenda a lógica do sistema e lhe combate. Segundo Abramo (1994), Foracchi então concluiu que o Movimento Estudantil dos anos sessenta foi uma potência nova que, desconhecendo sua força, recriou na utopia a práxis de um mundo que se iniciava.

A partir dos anos 50, surge a noção de existência de uma *cultura juvenil* genérica, que designa todo o universo comportamental juvenil e que é de alguma forma partilhada pelos diferentes setores e grupos que compõem a juventude.

Tal noção, vista como uma constelação de referências produzidas por diferentes experiências juvenis, pode também ser uma pista para o exame das possíveis “linhas de continuidade”

(Matza), e dos “debates”, confrontos e interpelações que se estabelecem entre elas. (Abramo, 1994, p.27).

Após a Segunda Guerra, ocorrem mudanças objetivas do fenômeno da juventude, principalmente pelas suas relações com o lazer, a indústria cultural e os meios de comunicação

Surge uma estrutura juvenil ampla e internacional, associada ao tempo livre e ao lazer, abrangendo novas atividades e espaços de diversão e novos padrões de comportamento, especificamente juvenis, que conflituam com o *status quo*. “Aqui aparecem os temas da rebeldia juvenil, e dos conflitos familiares, como padrão generalizado ligado à condição juvenil”. (Abramo, 1994, p. 28).

A tese geral é a de que o novo ciclo de desenvolvimento industrial, com a diversificação da produção, pleno emprego e os benefícios do *welfare state*, trouxe um período de afluência e incremento crescentes no consumo, cujas possibilidades foram grandemente ampliadas pela criação de novos bens e pelo crescimento da importância dos meios de comunicação. (Abramo, 1994, p.28).

Assim, a juventude está vinculada ao tempo de lazer. Vai a lanchonetes, ouve rock’n roll e consome novas mercadorias (refrigerantes, chicletes, jeans, jaqueta de couro, motocicletas), marcas distintivas da juventude, características de um novo comportamento (incluindo uma maior liberdade e autonomia), associado a uma diminuição da autoridade e controle paternos, ao tempo de uma valorização do prazer e do consumo como formas de gratificação imediata.

Abramo (1994) afirma que a rápida difusão dessa cultura, abrangendo vários setores sociais e se internacionalizando, surpreende e configura, para autores como Heller, uma cultura “extra-classes” (que ultrapassa as diferenças sociais). Daí, autores como Morin afirmarem ser a juventude uma “nova classe social”(por sua cultura específica).

Então Abramo (1994) nos fala dos movimentos antiburgueses, lembrando que Matza vê o Movimento Beat dos Estados Unidos como um reflexo do Movimento Existencialista Francês, pelo fato de também se evadir do modo de vida convencional burguês, buscando inspiração e contato com os marginalizados da sociedade americana (negros, “jazzistas” e andarilhos). Matza, ainda, classifica estes movimentos como *boêmia*, ou oposição ao modo

de vida burguês. Assim, existencialistas e *beatnicks* seriam semelhantes, herdeiros do romantismo do século XIX e predecessores da contracultura dos anos sessenta e setenta.

O aparecimento de grupos juvenis centrados não em torno da criminalidade ou da vivência escolar, mas do tempo livre, suscita outras questões.

Esses grupos reúnem-se no tempo de lazer para procurar atividades de diversão, desenvolvendo um estilo próprio de vestimenta, carregado de simbolismos, e elegem elementos privilegiados de consumo, que se tornam também simbólicos e em torno dos quais marcam uma identidade distintiva. Na sua circulação pelos espaços públicos em busca de diversão, muitas vezes entram em conflito com autoridades ou com outros grupos rivais – causando uma verdadeira onda de “pânico moral”. (Abramo, 1994, p.32).

O desajuste, então, continua central na temática da juventude, sendo que agora mais generalizado, não restrito à marginalidade explícita e, assim, mais estarrecedor. Aqui, a própria *condição* da juventude é vista como um *problema social*.

Nesse período, os conflitos da juventude são vistos como separação entre os padrões dos jovens e os dos adultos, como “conflitos de expectativas sobre o modo de integração dos jovens na vida adulta e sobre a condução da maneira de viver esta fase juvenil”. (Abramo, 1994, p.34).

Abramo nos diz que Lapassade questiona a interpretação da época que vê estas manifestações como patologia, posto que aquela resulta da perplexidade com as “revoltas sem causa” juvenis. Lapassade interpreta estas manifestações como uma recusa a uma ordem social que não pode mais dar significado à vida.

Nos anos 70, os pesquisadores do Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS), da Universidade de Birmingham desenvolveram uma série de estudos propondo uma reinterpretação da caracterização e significado dos grupos juvenis surgidos nos anos 50. Na compilação de ensaios denominada *Resistance Through Rituals* (1976), é problematizada a noção de uma *cultura juvenil* genérica: os autores argumentam que tais grupos tinham uma clara origem de classe, e propõem, portanto, que sejam interpretados como *subculturas juvenis* referidas à cultura da classe da qual os grupos são originários. (Abramo, 1994, p.36).

Para o CCCS, as subculturas juvenis dos anos cinquenta surgem entre jovens operários ingleses como reação às transformações vividas pela classe trabalhadora àquela época. Tais

mudanças foram a segmentação interna provocada pelas mudanças tecnológicas, acentuando a divisão entre trabalhadores qualificados e não qualificados; a mudança na configuração social dos bairros, provocada pela instalação de novas indústrias; a mudança de postura do Labour Party, com a política de conciliação. Tudo isso alterou o modo de vida e a identidade cultural, que foi fragmentada, enfraquecida no núcleo de constituição da solidariedade e identidade de classe.

Abramo nos diz que, para Cohen, as diferentes subculturas juvenis são uma tentativa de restaurar elementos de coesão social (prejudicadas) da cultura paterna, e combiná-los com elementos de outras frações de classe, simbolizando uma ou outra das opções em confronto. Tentando dar uma resposta diferente das disponíveis, estes jovens se apropriam de forma particular de objetos oferecidos no mercado, pela indústria cultural, ressignificando-os, pela inversão do uso ou pela reunião de diferentes objetos num conjunto inédito, criando um *estilo subcultural*. Assim, buscam uma identidade positiva, significando a sua situação específica em contraponto a outros grupos sociais.

Para o CCCS, segundo Abramo (1994), as subculturas (além de serem “construtos ideológicos”), expressam novos sentidos e valores culturais articulados por esses jovens, e conquistam espaços efetivos para eles, como tempo e lugares de diversão, de circulação e manifestação. São formas de negociação e *resistência* frente à cultura dominante.

Os anos sessenta intensificam as tendências dos anos cinquenta: aumento da população jovem, aumento da escolarização (expansão do ensino superior), crescimento econômico, valorização do lazer e maior liberalização dos costumes (menor severidade na educação dos jovens).

Segundo Abramo (1994), alguns autores (como Morin), pensam que, nesse ambiente, surgiu uma geração juvenil indisposta para a servidão da civilização industrial, tecnocrática e burocrática, visto que os novos hábitos de consumo e liberdade possibilitam uma atitude de crítica à disciplina produtiva.

A juventude agora aparece, como um foco de contestação radical da ordem política, cultural e moral, empenhada numa luta contra o *establishment*, reivindicando uma inteira reversão do modo de ser da sociedade. Maio de 68 e Woodstock se configuram como tentativas juvenis diferentes, porém interligadas, de pôr em curso uma transformação radical da sociedade e produzir o advento de uma “nova era”. (Abramo, 1994, p. 39).

Abramo (1994), acrescenta que Roszak vê nesses fenômenos o início de uma *contracultura*, que nega a sociedade tecnocrática e se recusa a se integrar a ela, propondo novas práticas, valores e referências. Para este, nos anos sessenta, o conflito de gerações, que seria uma constante na vida humana, deixa de ser uma experiência secundária na vida do indivíduo e da família e adquire um caráter coletivo, tornando-se alavanca de uma reforma social radical.

Apesar das diferentes análises sobre os anos sessenta, um ponto comum a todas elas é a idéia de uma grande contestação da tecnocracia autoritária, por parte dos jovens, os quais tentam reinventar a ordem social e os padrões de comportamento e relacionamento vigentes – um grande esforço de transformação utópica.

A herança daquela época seria a consciência ecológica, a liberalização da moral e dos costumes, uma nova relação com o lazer e o prazer, além de movimentos como os feministas, de homossexuais, de grupos étnicos e o desejo de autonomia, e crescimento das questões do cotidiano na política.

É interessante notar que todos esses acontecimentos provocaram uma grande modificação da valorização social da juventude. Desde os anos 50, a conexão de seus movimentos culturais com a indústria e o comércio vão consolidando esse setor como uma faixa cada vez mais importante do mercado consumidor. O interesse da observação das suas aspirações e símbolos, e a conseqüente transformação destes em mercadoria cria toda uma veiculação imaginária positiva sobre a juventude. (Abramo, 1994, p.42).

A partir dos anos setenta, não há grandes acontecimentos com grupos juvenis, ocorre uma grande fragmentação, os movimentos estudantis perdem dimensão e importância e a contracultura perde sua força e vigor. Desaparece a idéia de uma “revolução juvenil”, da reinvenção do mundo suscitada pela vontade de prazer e beleza, de paz e amor, da utopia juvenil. “O sonho acabou”, repetem os analistas dos jovens dos anos oitenta.

A maior parte dos acontecimentos envolvendo a juventude dos anos oitenta está ligada à formação de *tribos* (bandos, estilos, subculturas, culturas) ligadas a determinados estilos musicais e modos espetaculares de aparecimento que, apesar de alguns analistas verem como sucedâneos de fenômenos dos anos cinquenta, se desenvolveram a partir do final dos anos setenta com uma dimensão mais ampliada (mais numerosos, diversificados, *exagerados*, ou seja, *espetaculares* e internacionalizados).

O fenômeno deflagrador desta onda foi o aparecimento do *punk* na Inglaterra em 1976, 1977. Aparece como uma nova subcultura juvenil que se articula ao mesmo tempo em torno de uma reversão musical dentro do rock, e de um modo de vestir inusitado e extremamente “anormal” (mesmo depois de todo o relaxamento de padrões provocado pela juventude dos anos 60 e 70). São grupos fundados em atitudes como a rejeição de aparatos grandiosos e de conhecimento acumulado, em troca da utilização da utilização da miséria e da aspereza como elementos básicos de criação, o uso da dissonância e da estranheza para causar choque, o rompimento com os parâmetros de beleza e virtuosismo, a valorização do caos, a cacofonia de referências e signos para produzir confusão, a intenção de provocar, de produzir interferências perturbadoras da ordem. (Abramo, 1994, p. 44).

A música punk é uma reação ao estrelismo do rock progressivo dos anos setenta, que evolvia um esquema empresarial de muito dinheiro. É uma música simples e rudimentar, que qualquer garoto com vontade de se expressar pode fazer: o seu “lema” é *do it yourself* (faça você mesmo) por mais rudimentar que seja. A música punk então é ágil e “autêntica”, vinculada às experiências cotidianas das ruas: uma música que faz sentido de novo para os jovens. “O resultado é um retorno à estrutura básica do rock, um som seco, mais percursivo, sem solos, gritado mais que cantado”. (Abramo, 1994, p.44).

Associado a essa proposta musical, desenvolve-se uma estética baseada nos mesmos princípios de uso de materiais rudimentares, provenientes do lixo urbano e industrial (roupas velhas, fora de moda e tecidos de plástico). O estilo é estranho e agressivo, a aparência é de jovens “podres” e “mal-intencionados” (punk significa madeira podre, em inglês, mas designa também coisas sem valor ou pessoas desqualificadas).

Os punks são garotos das classes trabalhadoras, vivendo a crise econômica, o alto desemprego e o fim dos serviços públicos, perpetrado pela política de Thatcher. Sem dinheiro, sem nada para fazer, sentindo-se estagnados e excluídos socialmente, esses jovens procuram atividade e diversão, “explodindo sua fúria e desencanto”, criando atitudes provocantes, desafiadoras, “deflagradoras de desordens” (desde a semântica até à comportamental).

Yonnet diz que o punk significa um ponto de inflexão do rock e dos movimentos juvenis anteriores: transforma inteiramente a paisagem da música rock, as normas de escuta e produção musical, os critérios de julgamento e os modelos de comportamento. Rompe com os mitos escatológicos desenvolvidos pelo *pop*: o *no future* torna-se *slogan* de toda uma geração.

Segundo esse autor, isso não deve ser interpretado como uma afirmação de desespero, mas como uma afirmação de uma contemporaneidade, de presença realista no mundo, “tão distante dos sonhos do futuro anunciados pelo *pop*”. (Abramo, 1994, p.45).

Buscando romper a estagnação e deflagrar acontecimentos, o punk desencadeia uma grande agitação no cenário cultural e comportamental da juventude, além de agitar a produção musical (surgem várias bandas fazendo som com o que tem à mão, explorando novos caminhos, configurando “um movimento” de renovação musical, um estilo mesmo, denominado *new wave*).

Durante o ano de 1978 surgiram, em São Paulo, os primeiros grupos punks. Garotos que gostavam de rock e que viviam atrás de novidades (inclusive musicais) sentiram-se atraídos pelo som e pelas idéias dos punks ingleses. Os pesquisadores do fenômeno punk em São Paulo definem esses garotos como sendo de famílias de trabalhadores de baixa renda, moradores das periferias, ainda estudantes ou trabalhando em ocupações desqualificadas (ou mesmo desempregados).

Em 1977, a Revista *pop* lançou uma coletânea de músicas de grupos ingleses e norte-americanos intitulada *punk rock*. Posteriormente, foram lançados no Brasil alguns discos de bandas como os Ramones, Sex Pistols e Clash. Mas a divulgação foi muito pequena e restrita e, naquele momento, não houve qualquer repercussão ou desdobramento em termos de exploração comercial. Até 1979, não havia nenhum programa de rádio ou televisão que veiculasse esse tipo de música. Não havia sequer, como mais tarde veio a acontecer, exploração pela mídia de elementos do estilo punk como signos de modernidade. Pode-se afirmar, portanto, que no Brasil o interesse dos garotos pelo punk, começou a instalar-se independentemente de estratégias de marketing e até mesmo relativamente ao largo da *mass media*. (Abramo, 1994, p.92).

Foi principalmente pelas próprias pesquisas desses jovens que as informações sobre o punk inglês circularam. Alguns tiveram a atenção despertada por reportagens, outros pelos poucos discos aqui existentes.

Abramo (1994) acrescenta que, para Pedroso e Souza, a adoção do punk por jovens dos subúrbios paulistas fundou-se na “identificação ideológica” com os garotos punks ingleses também desempregados e pobres (vivendo numa sociedade violenta), bem como na mesma

insatisfação com o rock da época (complexo e distante) e com a falta de locais de diversão e de uma música rebelde, agitada e contestatária.

2.2 - DELIMITAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO E DO PROBLEMA

Já se tornou lugar comum se falar na “crise de valores” (e/ou de paradigmas) pela qual passa a sociedade contemporânea.

Um dos indícios mais preocupantes dessa crise para a sociedade em geral e para os pais e educadores, em particular, é o fenômeno, marcante nas grandes cidades, dos agrupamentos de jovens que constituem o que se chamou de “tribos urbanas” e cujas práticas fundamentais são, à primeira vista, o simples ficar à toa, a errância pelas ruas, enfim, uma aparente ausência completa de objetivos.

Mas, seriam tais fenômenos possíveis indicadores da passagem de uma dada forma social para uma outra virtual? Para Michel Maffesoli, sim.

Segundo esse autor (Maffesoli, 1991), estamos diante de um momento, como vários outros que se repetem ciclicamente na História humana, em que está se gestando uma outra sociedade, ou, para ser mais fiel ao pensamento daquele autor, uma afirmação da “socialidade”: As citadas acentuação do tribalismo (não apenas juvenil) e a ênfase no estar-junto (afetual) à toa são expressões de desencanto para com a sociedade moderna, baseada no individualismo e no racionalismo que são próprios da política, da economia e da ideologia.

O referido desencanto para com a sociedade moderna se dá a partir do esgotamento da orientação “produtivista”, uma das características do “burguesismo” dominante, aliada à objetividade e à clareza da razão. Tal orientação traduz-se pelo uso das potencialidades humanas para a produção material, o trabalho e o domínio da natureza. Em oposição a tal ideário (de tipo apolíneo, prometeico) afirma-se cada vez mais o ideário da vida improdutiva, em que as potencialidades são orientadas para a fruição do prazer. Aqui estaríamos no reino do Dionisíaco (Maffesoli, 1985).

Vemos aí surgir a idéia de uma potência subjacente, “subterrânea”, “ao mesmo tempo imanente e transcendente” (Maffesoli, 1991) a impulsionar a transformação da sociedade pela “socialidade”. Ainda, nos termos de Castoriadis, poderíamos falar da “sociedade instituída” sofrendo a ação da “sociedade instituinte” (Castoriadis, 1982).

No centro desse processo, as tribos (não apenas juvenis), formas de socialidade, “grupos secundários, verdadeiras metástases dentro do corpo social” (Maffesoli, 1991, p.99),

constituem os espaços onde os seus integrantes experimentam intensamente o afetual (centralidade subterrânea), dimensão que lhes é negada na sociedade instituída (baseada na racionalidade, na objetividade e no individualismo). Isto pressupõe a “desindividualização” e a “pessoalização” destes.

Numa aparente contradição, o fenômeno das tribos ocorre no âmbito da sociedade de massas, o que, segundo um ponto de vista orgânico é perfeitamente lógico. Tal fenômeno adquire lógica, também, quando lembramos que este tipo de sociedade causou a solidão gregária freqüente nos nossos dias.

Cada tribo produz seus próprios segredos, e simbologia (imaginário) ao mesmo tempo em que promove trocas com outras, através de redes.

Exemplo do que dissemos é o fenômeno das torcidas organizadas e dos grupos de fãs, constantes nos espetáculos midiáticos do cotidiano das grandes cidades.

Os referidos processos nos remetem, ao enfocarmos as tribos juvenis, principalmente, ao problema da identidade.

A juventude, embora tenha como características básicas uma competência insuficiente e a busca do equilíbrio da identidade – considerando Erikson a busca da identidade como a característica central desta etapa de vida (cf. Muller 1981:17) – não é de forma alguma uma categoria homogênea, variando conforme a época, a sociedade e a classe social a que pertence o jovem considerado (Campos,1985)

Ainda, segundo Maffesoli:

Fica entendido que, a “identidade” diz respeito tanto ao indivíduo quanto ao agrupamento no qual este se situa: é na medida que existe uma identidade individual que vamos encontrar uma identidade nacional de fato, a identidade em suas diversas modulações consiste, antes de tudo, na aceitação de ser alguma coisa determinada.(Maffesoli, 1991)

Portanto, se o fenômeno do tribalismo, dos bandos (principalmente os juvenis), constituem uma forma de operar da sociedade instituinte sobre a sociedade instituída, ou

seja, se é passível de se tornar a forma societária hegemônica, conhecer o processo de constituição identitária que ocorre em seu seio significaria conhecer, em última instância, a identidade dos homens do futuro e, já que a identidade consiste “na aceitação de ser alguma coisa determinada”, é necessário acrescentar o problema da autonomia (não compulsoriedade), no âmbito dos fenômenos sociais em questão.

Nosso estudo então, se ocupará dessas questões da identidade e da autonomia numa tribo urbana juvenil.

2.2.1 - O TRIBALISMO

O fenômeno das “tribos”, que perpassa o objeto de estudo deste trabalho, tem características claramente identificáveis.

Uma delas é a perda da individualidade, em prol da “pessoalização” (indivíduos têm uma função na sociedade e pessoas têm um papel nas relações sociais) que se expressa pela forma de uma “nebulosa afetual”. Tal nebulosa consiste em uma “ambiência”, caracterizada pela indefinição dos elementos particulares do grupo, pois o interesse maior e o ganho real dos seus integrantes é o sentimento de “estar-junto”, a sensação do “ombro-a-ombro”(Maffesoli, 1991).

Portanto, fica claro que o “estar junto” basta. Mais do que isso, constitui um estado para o qual tende-se a caminhar, de modo quase irresistível. Esta força básica da socialidade sustenta-se inclusive das dissensões, de modo que este bastar-se da situação de estar junto pressupõe uma secundarização de qualquer possível objetivo grupal, ao tempo em que valoriza a fruição, a ludicidade, a improdutividade (Maffesoli, 1991).

A convivialidade interna, dado fundamental na vivência das tribos, afirma-se como uma característica geradora de uma tendência ao fechamento, porém, estas têm a vocação para mudar a História (portanto, uma abertura para as possibilidades, para o infinito).

Ao mesmo tempo em que nega os poderes e os poderosos (instituições impessoais) da sociedade (exterior), esses fenômenos sociais também o fazem em suas práticas de socialidade (internas), de forma que “Isso tem conseqüências organizacionais: ... É, antes de tudo, uma comunidade local que se vê como tal, e que não tem necessidade de uma organização institucional visível” (Tribos, p.118). Acrescente-se a tudo isto, uma orientação espontânea para a desregulamentação e o politeísmo, enfim, uma tendência à anarquia, no sentido da ordem sem Estado, da busca da autonomia.

Mais uma vez, a convivialidade (expressada através do ato de comungar o alimento, por exemplo) pertinente às tribos, nos remete a outro aspecto fundamental destas: a socialidade eletiva. Os participantes dos grupos em questão escolhem-se e também excluem-se movidos por uma força nada racional: Eros.

Nestas formas associativas, ampliadas/articuladas em rede, não existem certezas da razão, muito menos clarezas de conceitos.

Eis aí o que nos lembra a lógica das redes que está se impondo nas massas contemporâneas. A impessoalização, melhor seria dizer a desindividualização, assim induzida é, aliás, perceptível no fato de que cada vez mais as situações são analisadas a partir da noção de atmosfera. Prevalece menos a identidade, a precisão do traço, do que a suavidade, a ambigüidade, a qualificação em termos de “meta...” ou de “trans...” e isso em inúmeros domínios: modas, ideologias, sexualidade, etc.(Maffesoli,1991,, p.127)

A lei do segredo: Eis mais uma característica importante do nosso objeto de estudo. O segredo constitui um modo de manter o grupo, de reconhecer a si e diferenciar os outros, de fazer frente às imposições/poderes externos, apesar do primeiro objetivo aqui listado ser o maior de todos. Diferentemente do que nos sugere a exuberância simbólica das tribos no cotidiano, suas práticas são, essencialmente, da ordem do silêncio (como na máfia).

2.2.2 - O MOVIMENTO ANARCO-PUNK (MAP)

O Movimento Punk “alastrou-se” em nível mundial em meados da década de setenta, com a aparição na mídia de bandas que tocavam seu estilo específico de “som”, o “punk rock”, bandas estas como a inglesa Sex Pistols, marcadamente.

Dissemos alastrou-se, porque este movimento já existia antes de sua aparição na mídia mundial, principalmente nos subúrbios de Londres e de algumas cidades dos EUA.

O termo punk vem da língua inglesa e significa *fungo, madeira podre*, num sentido restrito; num sentido amplo (principalmente em gírias) pode significar alguém “sem futuro”, um delinqüente.

Esta expressão contra cultural surge na esteira dos movimentos de mesma índole que o precederam, como os beatniks e os hippies, por exemplo.

Apesar de situar-se na referida “tradição” da contra –cultura, esta tribo difere das suas antecessoras, não apenas na sua composição social (pois, ao invés de jovens com perfil sócio-econômico de classe média apresenta grupos com perfil de classe baixa) mas também na intensidade das atitudes anti-sociais (não anti-sociais), que se caracterizam por uma extremização vertiginosa.

Tal atitude viria, entre outras causas, de uma desilusão por parte daqueles jovens desempregados dos subúrbios saxões dos anos setenta em relação aos representantes destacados da geração rebelde que os precedeu, os “rockers”, que teriam “se vendido ao sistema”, e se distanciavam cada vez mais da realidade e do acesso daqueles garotos do subúrbio(Caiafa, 1985).

Como se vê, a união em torno do “som” é um dos elementos fundantes da socialidade punk.

Mas, que outras características desse movimento o habilitam como uma tribo?

A perda da individualidade dentro da “nebulosa afetual”, em prol do estar junto sem objetivos, é um fenômeno claro neste grupo específico.

Assim já é na maquiagem feminina (de que as marcas punks são o exagero até a transfiguração), por trás não há nenhuma mulher. A certeza de uma identidade verdadeira, de um rosto primeiro e irreduzível, vacila – eis a fascinação desse dispositivo, apagamento por artifício.(Caiafa,1985)

A vocação para a socialidade dionisíaca, em contraposição à sociedade prometeica (“burguesismo”), bem como o combate às formas de poder, externas e internas, também são marcas patentes ali.

...Destruir o sistema: isso é unânime. O sistema é tudo aquilo que produz sofrimento com suas mentiras e enganos. Recobre uma extensão que quase inclui o planeta. E é no vago dessa noção que paradoxalmente o alvo da ira dos punks se delinea e se expressa num desejo incendiário. (Caiafa, 1985, p.83)

A socialidade eletiva, modo de unir-se irracionalmente, pela via de Eros, sem conceitos claros nem certezas da razão, também funda o movimento em pauta.

Os punks não se reúnem para tirar posições e sanar coerências. O discurso aparentemente prescritivo é uma receita que não dá para seguir. A confusão aqui é positividade enquanto pura atuação, o discurso é mais uma disponibilidade, como a simbologia, o som, o visual. Trabalham as palavras, desfilam os emblemas, fazem-nos circular. (Caiafa, 1985, p. 83)

Daí, o caráter de imprecisão, de ambigüidade, de qualificação em termos de “trans...” ou de “meta...” é um corolário lógico.

O segredo também integra a socialidade no punk, se não, vejamos,

O movimento não vinga em condições de excesso de iluminação, então o processo de neutralização é muito claro no caso do punk, porque o punk é antimoda, absolutamente anti-moda, anti-música, o punk precisa da escuridão para se exercer, a exposição pelas mídias lhe é fatal. (Caiafa, 1985, p.120)

A tendência à desregulamentação interna, à autonomia, à ordem sem Estado, enfim, à anarquia, coroa o status tribal do nosso objeto de estudo.

Isso se articula com o fato de o punk não professar nada, não defender nenhuma causa – rebate tudo sobre a superfície de sua atuação, sem recurso a nenhuma outra instância que seria depositária de uma crença ou posição. Por aí se organiza também sua atitude “anarquista” ou “pró-anarquista”, o seu uso do A. (Caiafa, 1985, p.95)

Tal tendência é patente no seu lema: “do it your self” (“faça você mesmo, não espere por ninguém”).

Após a sua já aludida “deflagração” mundial, em meados dos anos setenta, o movimento em questão passou por uma fase de descenso, paradoxalmente (?) durante a absorção pela mídia, de muitas das suas bandas referenciais.

No início da década de oitenta ele ressurgiu, com uma posterior evolução para a forma que se chamou de hard-core (caroço duro, núcleo rígido ou resistência interna), caracterizada, como não poderia deixar de ser, por uma transformação na forma do “som” por ele produzido, passando este a ser mais “intragável”, pela via da aceleração extrema.

É neste período que o movimento punk começa a tomar corpo no Brasil, a partir da Região Sudeste e em direção a todo o país, “aportando” inicialmente nas rodas juvenis de praticantes de skate.

Sua evolução subsequente é marcada pela adoção cada vez mais clara do ideário filosófico-social anarquista, configurando o que se convencionou chamar de Movimento Anarco – Punk (MAP), surgido em inícios dos anos noventa.

É esta a forma atualmente hegemônica do movimento, que marcou, com sua presença e atuação, acontecimentos político-sociais recentes, de repercussão planetária, tais como os protestos contra a globalização e contra a reunião de órgãos financeiros internacionais, ocorridos nas cidades de Seattle, de Praga e de Gênova, por exemplo.

Este Movimento Anarco-Punk (MAP), por possuir um caráter mais propositivo, positivador, a partir da adoção clara do ideário anarquista, exercita de modo espontâneo e informal, práticas pedagógicas de formação de seus integrantes, militantes “virtuais” do anarquismo.

Tais práticas, situando-se na esfera das pedagogias libertárias (referenciais para este movimento, através de nomes como os de Francisco Ferrer & Guardya, Ricardo Mella, Tolstoy, etc.) podem ser melhor compreendidas para nós, brasileiros, a partir de sua proximidade (na nossa interpretação e mesmo que inconsciente para aquele) com as práticas da Pedagogia Libertadora de Paulo Freire.

Tal proximidade se verifica, por exemplo, no exercício constante de debates informais sobre questões do cotidiano, a partir do enfoque anarquista e de leituras espontâneas dos autores desta “tradição”, caracterizando um ambiente educativo onde “ninguém educa ninguém, as pessoas se educam em comunhão” (Freire, 1986)

Também, a partir da herança iconoclasta de suas matrizes, o punk e o anarquismo, os anarco – punks propõem deixar os (autores) mortos em suas tumbas, no sentido de buscar o máximo possível suas próprias interpretações do mundo, ou seja, uma negação da “educação bancária” em prol do “dizer a sua própria palavra” (Freire, 1986)

Ainda, como adotam idéias socialistas libertárias, a maior parte dos seus debates gira em torno do tema da exploração e opressão do homem pelo homem, vendo-se aí,

claramente, uma pedagogia que ao se fazer nas relações tribais de jovens de classe baixa, mais do que ser para o oprimido é, de fato, uma pedagogia do oprimido.

2.2.3 - A PEDAGOGIA LIBERTÁRIA E O ANARQUISMO

A pedagogia libertária é a proposta educativa elaborada e adotada pelo movimento anarquista. Em linha gerais, o anarquismo é uma concepção filosófica surgida na Europa do século dezenove, cuja característica principal é a crítica às relações sociais hierarquizadas (encarnadas pelo Estado) e ao sistema sócio - econômico hegemônico (o capitalismo), juntamente com uma proposta de transformação radical da sociedade no sentido do estabelecimento da autogestão (auto-organização descentralizada, sem propriedade privada nem governos) generalizada (em todas as esferas da sociedade). Vejamos, a esse respeito, o que nos diz um texto panfletário produzido pelo Grupo de Estudos da **Frente Anarquista de Organização Solidária** ou **Frente ao Sol**, de Natal/RN, no ano de 2002:

Segundo Nicolas Walter, em seu livro “Do Anarquismo”, todo socialismo que ponha no centro de suas preocupações a questão das liberdades individuais, é um socialismo libertário. Sebastian Faure, primeiro a usar o termo socialismo libertário, dizia que apenas o anarquismo podia ser classificado assim, posto que, apenas uma sociedade sem Estado não será opressora (econômica e/ou politicamente).

O anarco-comunismo é a proposta de organização social anarquista elaborada por Kropotkin (e a preferida pelos anarco-punks) que, na intenção de superar os limites das propostas libertárias anteriores, se guia através do princípio segundo o qual cada um contribuirá para a sociedade de acordo com as suas possibilidades e receberá desta mesma sociedade segundo as suas necessidades, livremente.

Em que pesem as formulações acima, que dizem respeito a modos de organização da produção e do consumo de riquezas, é preciso deixar claro que o anarquismo vai além desta questão, por ser uma proposta de rebelião contra toda e qualquer forma de dominação, seja econômica, política, social, cultural, interpessoal, etc.

Diferentemente dos marxistas, para os anarquistas a contradição entre burguesia e proletariado não é a mais importante a ser eliminada, mas sim a contradição entre dominantes e dominados, pois é possível haver sociedades sem proprietários e despossuídos e ainda assim persistir a abominável dominação do homem sobre o homem (como nos casos de Cuba, da China e da antiga União Soviética, sociedades que os anarquistas chamam de capitalistas de Estado).

O pensamento e as práticas anarquistas, desde as suas origens, estiveram cientes da necessidade de se promover revoluções dos costumes e dos valores, bem como das “micro-relações”, nas sociedades humanas. Se isto parece não estar muito evidenciado em alguns momentos marcantes da História do movimento, como à época do auge do anarco-sindicalismo, isto se deve mais aos fatores condicionadores da época (contexto) do que às particularidades da tradição libertária.

Portanto, a primeira característica que nos salta da pedagogia libertária, logicamente, é a crítica à sociedade vigente. Segundo Moriyón (1986, p.7), o conjunto dos escritos dos educadores libertários clássicos

...revela a preocupação do movimento com o que hoje se conhece por educação política dos indivíduos, tendo em vista uma formação específica que propicie a sua participação consciente na transformação da realidade social. Nesse sentido ele revela a limitação de certas interpretações que acusam o anarquismo de se basear em uma ingênua espontaneidade das massas populares.

Esta crítica ao modelo social estabelecido levou os educadores libertários à elaboração do conceito de ensino integral, que é a junção das atividades intelectuais às atividades manuais. Tal conceito está vinculado a uma concepção totalmente distinta da sociedade e do trabalho, exigindo uma descentralização e uma organização auto-gestionárias dos centros de produção juntamente com a negação do trabalho rotineiro e alienado em benefício de um trabalho criativo e leve.

A sociedade nova que aí está proposta exige homens novos, e estes não se produzem imediatamente, como resultado de um ataque e de uma

destruição dos “locus” de dominação, mas são resultantes de longos processos de combate à dominação encarnada pelo Estado e pela burguesia, processos estes através dos quais as pessoas vão aprendendo a ser livres e solidárias, a não delegar poderes a ninguém e a assumir sua participação na administração dos problemas da comunidade.

Se a busca é por uma sociedade sem dominação nem exploração, onde cada um é dono da sua vida e não se submete a ninguém, ao mesmo tempo em que é solidário e a compartilha com outros, é necessário que desde cedo as pessoas sejam preparadas para decidir por si mesmas e exercitar a solidariedade. Portanto, todas as organizações que compartilham desta busca devem ser coerentes com as novas formas sociais propostas. Tais formas implicam um questionamento do “status quo” inerente ao do sistema escolar dominante. Para Costa (1986, p.19-20) o sistema escolar hegemônico:

... supõe que professoras e professores sejam apenas executores. ...E as crianças? As últimas no fluxo escolar que executariam o que alguém pensou? Não. O que nós acreditamos é que todos participem desse processo, discutam tudo, criem. Aprendam e ensinem. Eu sei de algumas coisas e de muitas não sei. Assim são as outras pessoas. Agindo, discutindo, trocamos e procuramos superar a nós mesmas.

O importante é eliminar da Escola toda relação baseada na competição, no acentuado disciplinamento e na hierarquização, pois estes mecanismos tendem a perpetuar a dependência e a dominação, e a tornar impossível as relações de igualdade e solidariedade. Os libertários retomaram de Rousseau a idéia de pôr a criança no centro do processo pedagógico para desenvolver todas as suas potencialidades e faze-la livre. Ainda para Costa (op. cit., p. 23):

...o que não pode é todo um sistema escolar repousar em torno da pessoa do professor, do seu carisma. A relação é que precisa ser construída em torno de referências fundamentais ao trabalho que vai ser empreendido. E isso não pode ser formulado somente pelo professor. Por mais admirável que seja a sua dedicação, o seu esforço, seu conhecimento.

Novamente Costa (op cit, p. 180), nos diz que:

Com esse exercício, os boletins-instrumento que registram a avaliação dos alunos e que só são feitas pelos professores - unilaterais e onipotentes, esvaziam-se pela sua fragilidade, diante da força, clareza e justiça da avaliação das crianças-sujeitos, também, sobretudo, do processo educativo.

No nosso entender, estas posturas libertárias retomaram as propostas de Fourier (apud Moriyón, op cit), de educar a criança mais pelo jogo do que pela disciplina, num modelo antiautoritário que enfatiza a importância da educação e da união do trabalho intelectual e manual nas escolas. Se aproximaram, também, de educadores como Dewey (apud Moriyón, op cit), que propunham uma educação ativa em que as crianças não recebessem passivamente imposições dos professores. Tal orientação pressupõe a ausência de normas pré-definidas, como explicita Costa (op cit), na página 19:

...Acho que nenhum trabalho pode ser idealizado sem disciplina. Mas acontece que quem dirige uma escola, uma classe, por mais que respeite a ordem, por isso mesmo não tem o direito de impor "sua" ordem. A ordem é um conjunto de normas que regem um universo e que só as pessoas que participam dele poderão construí-la. Sem perder, é claro, a percepção da relação desse universo com o universo maior. No caso, escola e sociedade. Se assim não for feito, os "educadores" ao colocarem na caderneta das crianças as "proibições" e as "permissões", os "direitos" e os "deveres" são das duas, uma: adivinhos ou estimuladores de comportamentos.

É preciso assinalar que, em nenhum momento, os libertários entenderam o antiautoritarismo como algo simples e imediato, mas como algo que deve animar todo o processo educativo, expressando-se de formas diferenciadas, dependendo do momento, cujo objetivo é levar as crianças a serem donas de suas vidas, não se deixando oprimir nem explorar. Para isso, elas precisam ver que não devem obediência cega nem a professores, nem a autoridades sociais, o que só se consegue respeitando seus próprios processos de desenvolvimento. Nas palavras de Moriyón (op cit, p. 17-18):

O fio condutor fica assim suficientemente claro: ir contra o autoritarismo não significa em nenhum momento propor uma educação permissiva, igualmente nociva, mas sim eliminar o que impede o normal desenvolvimento da criança.

Esta opção pelo antiautoritarismo gerou alguns problemas de interpretação, que provocaram divisões entre os educadores. Alguns (talvez a maioria) não admitem desviar minimamente desta orientação e respeitam todas as escolhas das crianças, correndo inclusive o risco de que tais escolhas sejam contrárias aos seus ideais. Outros concebem a educação libertária como um processo de estímulo à rebelião contra a sociedade injusta em que as crianças nasceram, correndo, assim, o risco de serem acusados de doutrinadores.

Qualquer que seja a postura, aqui evidencia-se a visão positiva que os anarquistas têm da rebeldia. Na Escola “Cempuis”, de Paul Robin (apud Moriyón, op cit), se difundia nos alunos o ódio a todo tipo de autoridade e o espírito de rebeldia, como forma de combater as tentativas dos adultos de impor às crianças um tipo de autoridade que só se fundamenta na força. Uma vez mais, encontramos nas palavras de Costa (op cit), uma forma de expressar nosso pensamento:

...só o esforço, as horas de trabalho, a responsabilidade, o conhecimento do conteúdo... não garantem uma resposta gratificante da classe. E acho que não se pode cobrar a "gratidão" dos alunos por tanta dedicação. Para mim, a atitude "desrespeitosa" pode ser interpretada como a denúncia de que algo não está entrosando.

A educação libertária, no que concerne ao seu método, segue a afirmação do anarquista russo Mikhail Bakunin de que a liberdade se alcança pela liberdade. Para ele, os problemas resolvidos à força, autoritariamente, de modo disciplinar, continuam existindo, sendo desse modo apenas ocultados. E, o que é pior, gerando no aluno a submissão incondicional e acostumando-o a ser objeto de persuasão. Costa (op cit, p. 25), propõe uma

metodologia que não se pratica espontaneamente, nem autoritaritariamente. Mas as pessoas que são consideradas "experientes", por que o são? Porque experimentaram, porque experimentam refletindo sobre a ação. E ser professora é aprender sempre...a ser professora, como todas as funções da vida.

A experiência da escola de Ferrer (apud Moriyón, op cit), nos esclarece mais sobre a concepção dos anarquistas sobre ensino antiautoritário. Mais do que respeitar os desejos e interesses da criança, educar na liberdade significava educar no espírito da ciência, de forma a liberá-la dos preconceitos e dogmatismos que obscurecem e anulam a capacidade de decisão autônoma dos seres humanos.

Os antiautoritários afirmam e defendem a autonomia das crianças, de modo teórico e prático. Uma outra Escola de orientação libertária, a Escola La Rouche, que fora dirigida por Faure, insistia que a criança não pertence nem a Deus, nem ao Estado, nem à família, mas a si mesma e, portanto, sua liberdade e autonomia deveriam ser respeitadas, e elas (as crianças) não deveriam ser tratadas como adultos em miniatura.

Com relação à funcionalidade das escolas, os libertários rejeitavam as concepções idealizadas, preestabelecidas. Tolstoi (apud Moriyón, op cit), em sua experiência educativa, adotou o que chamava de ‘desordem’ ou ‘ordem livre’, que significava deixar que a ordem surgisse espontaneamente, dos interesses dos alunos, e não fosse imposta pelos professores. Nesta mesma linha de raciocínio, Costa (op cit) diz que:

...as situações mudam, as pessoas reagem diferente em cada uma delas, mesmo a proposta sendo a mesma. Tentamos criar condições onde os fatos aconteçam com clareza e dinamicamente sem aparentar o controle deles, como faz crer o autoritarismo. Por exemplo: não temos funções exclusivamente repressoras como controladores da disciplina. Vemos muito nas escolas as "babás", os "chefes-de-disciplina" que fazem a vigilância da "ordem". Não temos regras de comportamento

"preestabelecidas", que em geral são escritos na caderneta dos alunos.

Acreditando na solidariedade e no apoio mútuo como os princípios que regem a sociedade e fazem os homens progredirem, os anarquistas, como forma de encaminhar coerentemente o bom andamento dos processos educativos, fizeram desaparecer das suas escolas as notas e as qualificações, os prêmios e os castigos, ou seja, tudo aquilo que possa produzir a divisão entre os alunos.

Nas palavras de Sébastien Faure (1986, p. 137):

...Ao ver-se abrir diante de si dois caminhos opostos em que se teve o cuidado de colocar na entrada duas colunas indicadoras, numa das quais se lê, com caracteres lacônicos e taxativos; "o que se deve fazer - caminho da recompensa"; enquanto que na outra ondula esta inscrição: "o que não se deve fazer - caminho do castigo" , se esforça em decifrar na enumeração atos que tem que fazer ou que tem que evitar, aquele que o solicita só se decide depois das indicações das colunas, sem se perguntar porque tem que fazê-lo, sem experimentar, no caminho em que entrou, nenhuma outra satisfação que a de uma recompensa a obter ou um castigo a evitar.

Este sistema de obrigação engendra insensivelmente seres cinzentos, brandos, incolores, escuros, sem vontade, sem ardor, sem personalidade; raça servil, covarde, de cordeiros, incapazes de atos viris ou sublimes, cujo cumprimento pressupõe e necessita altura de miras, fogo, independência, paixão, mas muito capaz de crueldade e de abjeção, sobretudo nas circunstâncias em que, atuando em massa, a responsabilidade individual desaparece.

É necessário chamar a atenção para o fato de que as propostas educativas libertárias pressupõem toda uma concepção de sociedade distinta, pois a educação integral e de métodos ativos não é um problema restrito ao âmbito das escolas. Manifesta-se insuficiente aplicar essas concepções às

escolas enquanto toda a sociedade funciona de modo diferente. Do mesmo modo, tais práticas devem estar articuladas com um projeto antropológico mais amplo que se sustente no apoio mútuo e na solidariedade como forma de resolver os problemas humanos. Nas palavras de Bakunin (op cit, p. 46):

Para moralizar os homens, já dissemos, tem-se que moralizar o meio social. O socialismo, fundado na ciência positiva, rechaça totalmente a doutrina do livre arbítrio; reconhece que tudo que é chamado de vícios e virtudes dos homens é necessariamente o produto da ação combinada da natureza e da sociedade. A natureza, na qualidade de ação etnográfica, fisiológica e patológica, cria as disposições que são chamadas de naturais, e a organização social as desenvolve, as detém ou fabrica o seu desenvolvimento. Todos os indivíduos, sem exceção alguma, são, ao longo de suas vidas, produto da natureza e da sociedade. [...] o que levou o célebre estatístico belga Quetelet a dizer em memorial frase: "A sociedade prepara os crimes e os indivíduos não fazem senão executá-los."

Tais concepções levam, necessariamente, à compreensão do educador como sendo um militante pela transformação da sociedade, pois, novamente, nas palavras de Bakunin (op cit, p. 48-49):

Existe este meio? Não. Por conseguinte tem-se que criá-lo. Se no meio que existe se criassem escolas que dessem aos alunos o ensino e a educação tão perfeitos como imaginamos, chegaríamos a criar homens justos, livres, morais? Não, pois ao saírem da escola eles se veriam numa sociedade dirigida por princípios bastante contrários e, como a sociedade é sempre mais forte que os indivíduos, ela logo os dominaria, isto é, os desmoralizaria. Além disso, a criação de tais escolas seria impossível no meio social atual, pois a vida social abrange tudo, invade as escolas assim como invade a vida das famílias e de todas as pessoas que fazem parte dela.

No sentido acima explicitado, encontramos em Costa (op cit, na página 27) uma concordância com a referida postura:

Você falou na minha forma de ser em casa e na escola, sem escalas diferentes. Se sua percepção é real eu já começo a achar gratificante. Eu não acredito, nem mesmo entendo a divisão: o pessoal e o profissional. É claro que há características especiais, mas a essência é a mesma. Na atuação profissional, você procura uma competência mais distinta, o que a função exige. Mas a postura diante da existência, do mundo, não pode ser oposta. Mesmo que aqui e ali- pessoalmente ou profissionalmente - você não realize muitas coisas, simplesmente porque não é possível, isso necessariamente não provoca uma divisão. Não é uma justificativa. Cruzar os braços ou só reproduzir. Negar-se. [...] É doloroso e é difícil. Mas é desafiante. Sobretudo porque a escola não parece ter nada com a existência das pessoas.

2.2.4 - DELIMITAÇÃO DO PROBLEMA

Já fizemos cômico, no decorrer deste projeto, com especialistas como Erikson, que apontam o problema da definição identitária como sendo o principal na fase da juventude. Para Maffesoli, a pulsão agregatória do homem faz da identidade uma questão não apenas individual mas também coletiva.

Na sociedade moderna, a pulsão agregativa, encarnada em agrupamentos humanos específicos, oferece uma compensação a uma carência humana fundamental, negligenciada pela sociedade prometeica: a relação afetual.

Este estar junto vigente naqueles agrupamentos, aponta para o fato de que ali existe uma multiplicidade de possibilidades identitárias, vários possíveis papéis sociais para cada pessoa, enquanto que nas instituições da sociedade, o indivíduo tem uma função social/identidade cristalizada (Maffesoli, 1991).

A referida pulsão agregatória, força irracional, condiciona a identidade dos indivíduos no sentido de que estas se caracterizem por um cruzamento de elementos do imaginário coletivo com elementos/características particulares do indivíduo.

Cada um, ao seu modo, compõe sua ideologia, sua pequena história, a partir desses elementos díspares que encontramos pelos quatro

cantos do mundo. Tais elementos podem ser tomados de empréstimo à tradição do lugar, ou, pelo contrário, podem ser transversais a essas tradições. Suas articulações, entretanto, apresentam similitudes que vão constituir uma espécie de matriz. Essa dá origem às representações particulares, fortalecendo-as. (Maffesoli, 1991, p.97)

Esse conceito de matriz nos será muito útil mais adiante.

Daí, os pequenos grupos têm uma grande eficácia, no que se refere ao trabalho do simbólico sobre as pessoas. “Assim, o que parece mais particularizado, o pensamento, é apenas um dos elementos de um sistema simbólico que está na base de toda agregação social.” (Maffesoli, 1991, p.98)

Quanto à questão da autonomia (em nosso caso específico, no que ela se refere à identidade) Castoriadis afirma (desenvolvendo um raciocínio “Freudiano”) que autonomia é o estado de domínio do “ego sobre o id”, a situação em que o consciente (individual (eu)) sobrepõe-se ao inconsciente (coletivo (Outro)) o qual tende a impor-se com força, a partir da própria concepção (geração) do indivíduo, incluindo-se aí não apenas as pulsões, a libido, mas também a censura, a repressão.

Porém, como o homem é essencialmente social, o discurso do outro sobre o indivíduo nunca pode ser completamente eliminado da sua identidade, ficando assim definida esta questão:

Portanto, na medida em que não queremos fazer da máxima de Freud uma simples idéia reguladora definida em referência a um estado impossível - portanto uma nova mistificação - existe um outro sentido a dar-lhe. Ela deve ser empreendida como remetendo não a um estado concluído, mas a uma situação ativa, não a uma pessoa ideal que se tornaria ego definitivamente, realizaria um discurso exclusivamente seu, jamais produziria fantasmas - mas uma pessoa real, que não para seu movimento de retomada do que havia sido adquirido, do discurso do outro, que é capaz de revelar seus fantasmas mas como fantasmas e não se deixa finalmente dominar por eles - a menos que assim o deseje. Não se trata aí de um simples “tender para”, é uma situação, ela é definível por características que

traçam uma separação radical entre ela e o estado de heteronomia. (Castoriadis,1995, p.126)

Ainda,

Um sujeito autônomo é aquele que sabe Ter boas razões para concluir: isso é bom e verdadeiro, e: isso é bem meu desejo. (Castoriadis,1995, p.126)

Portanto, como não existe sujeito humano fora da sociedade, não existe isenção completa do discurso do outro, da heteronomia.

Assim, fica claro que o problema, a luta pela autonomia, é indissociável da dimensão político-social, de modo que, "...O problema da autonomia é que o sujeito encontra em si próprio um sentido que não é o seu e que tem que transformá-lo utilizando-o. "(Castoriadis,1995, p. 130)

Tal processo se caracteriza através de,

Por um lado, estruturas dadas, instituições e obras "materializadas", sejam elas materiais ou não; e por outro lado o que estrutura, institui, materializa. Em uma palavra, é a união e a tensão da sociedade instituinte e da sociedade instituída, da História feita e da História se fazendo. (Castoriadis,1995, p.131)

Complementarmente, Castoriadis acrescenta o fato de que as instituições (a sociedade instituída) são alienadoras/heterônomas pela sua própria natureza (Castoriadis, 1995).

Aqui, lembramos a Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire e, mais especificamente aquela que assim denominamos no Movimento Anarco-Punk.

Lembramos estas práticas a partir dessas reflexões sobre identidade e autonomia, tanto pelo fato de tomarem a questão da autodeterminação como fundamental, como pelo seu objetivo de levar os que delas participam a "dizer a sua própria palavra", ou seja, a tornarem-se instituintes dos seus próprios sentidos e significados (identidade). Por isto que Paulo Freire dizia que o ato educativo é antropológico(Freire,1986), no sentido de constituinte de homens (hominizador), o que definiremos pelo termo "socioeducacionalizador."

Tal “socioeducalização”, certamente, caracteriza um trabalho de sociedade instituinte (societal, dionisíaca por excelência) e, sem dúvidas, interage com o trabalho de mesma natureza (definição de sentidos e significados) realizado pela sociedade instituída (moderna, prometeica).

A partir do vislumbre desta interação entre os processos “socioeducalizadores” de constituição de identidade realizados pelo Movimento Anarco-Punk do Brasil e pela sociedade instituída brasileira, tomaremos como objetivos específicos as respostas das seguintes questões:

- **Da “socioeducalização” instituinte, resulta alguma matriz identitária, no sentido proposto por Maffesoli e já exposto neste texto?**

- **Se a resposta à primeira questão for positiva, qual a constituição dessa matriz (conterá, em que medidas, os elementos imaginários dos dois âmbitos sociais) e qual o nível de autonomia dos sujeitos estudados em relação a esta?**

Qual a relação entre a matriz identitária assumida pelos sujeitos e as suas vivências “socioeducalizadoras” ?

As respostas às questões anteriormente listadas, nos possibilitará **fazer inferências sobre a “eficácia” da instância “socioeducalizadoras” em questão (tribo instituinte), o que constitui nosso objetivo genérico.**

Buscaremos responder a estas questões utilizando a metodologia que exporemos a seguir.

2.3 - PERSPECTIVA TEÓRICO-METODOLÓGICA

A metodologia adotada neste estudo, será a da Pesquisa Participante associada à análise de documentos escritos produzidos pelo e sobre o “MAP”, com o fim de delimitar as representações do grupo em questão (Movimento Anarco-Punk) em relação aos principais conceitos postos em jogo (segundo Maffesoli) na luta da socialidade (tribos) contra o social (instituído), conceitos estes como os de produção, prazer e natureza.

A adoção da pesquisa participante nos é sugerida implicitamente por Maffesoli (e muito anteriormente a este, pela antropologia) a partir de raciocínios como este,

Trata-se de uma necessidade que corresponde ao espírito do tempo. Como tal poderíamos resumi-la assim: é a partir do “local”, do território, da proxemia, que se determina a vida de nossas sociedades.

E todas essas coisas se referem, também, a um saber local, e não mais a uma verdade objetiva e universal. Isto exige, sem dúvida, que o intelectual saiba “estar” naquilo que descreve. Significa vivenciar a si mesmo, e por que não? Como um “narodnik” moderno, protagonista e observador de um conhecimento ordinário. (Maffesoli, 1991, p.81)

O referido autor acrescenta que nos seio dos fenômenos sociais existe uma vida, uma “centralidade subterrânea” que só pode ser fielmente apreendida mergulhando-se no “olho do furacão.”(Maffesoli,1991)

Ainda a favor da adoção da pesquisa participante nos estudos sobre tribos, lembremos das resistências às intervenções alienígenas que estes fenômenos sociais exercitam como meio de autodefesa, de autopreservação (Maffesoli, 1991).

3 - CAPÍTULO II:

ANARQUISMO DISTORCIDO: AS INTERPRETAÇÕES HETERÔNOMAS (ÉTICAS) DA MATRIZ IDENTITÁRIA DO MAP.

3.1 - APRESENTAÇÃO

Neste capítulo, nosso objetivo é identificar as representações sociais sobre o MAP, construídas por aqueles que se situam fora deste movimento.

Para tal, pretendemos identificar quais são as interpretações da identidade do Movimento Anarco-Punk, construídas “de fora” deste(s) grupo(s), objetivamente, a partir da análise de textos jornalísticos publicados sobre este movimento.

Os conceitos de abordagens “éticas” e “êmicas”, a que o título faz alusão, será desenvolvido durante o capítulo.

Quanto à heteronomia, esta, simplificada, será entendida aqui como construção exterior ao grupo.

3.2 - FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA ESPECÍFICA

Diferentemente do que pensavam os iluministas e alguns projetos da antropologia clássica, não existe algo que se possa determinar como uma natureza humana, um homem que é o mesmo em qualquer época e lugar, enfim, o Homem Universal.

Segundo Geertz:

“Em tal abordagem por mais bem formulada e bem definida que seja, os detalhes vivos são submersos em estereótipos mortos: estamos buscando uma entidade metafísica, o Homem, com “H” maiúsculo, no interesse de quem sacrificamos a entidade empírica que de fato encontramos – o homem com “h” minúsculo (1989, p.63)

Na verdade, aquilo que o homem é, varia, se modifica, de acordo com a época e o lugar, ou seja, com a sua cultura específica.

“Se queremos descobrir quanto vale o homem, só poderemos descobri-los naquilo que os homens são: e o que os homens são, acima de todas as outras coisas, é variado. È na compreensão dessa variedade – seu alcance, sua natureza, sua base e suas implicações – que chegaremos a construir um conceito de natureza humana que contenha ao mesmo tempo substância e verdade, mais do que uma sombra estatística e menos do que o sonho de um primitivista” (Geertz, 1989, p.64)

Nos referimos, acima, a culturas específicas porque, assim como não existe o Homem Universal, também não existe a Cultura Universal. Apesar de existirem instituições culturais semelhantes em várias épocas e locais, cada sociedade imprime um conteúdo específico às suas próprias instituições.

Assim:

“Os padrões culturais envolvidos não são gerais, mas específicos – não apenas o “casamento”, mas um conjunto particular de noções sobre como são os homens e as mulheres, como os esposos devem tratar-se uns aos outros e quem deve casar-se com quem; não apenas “religião”, mas crença na roda do

karma, a observância de um mês de jejum ou a prática do sacrifício do gado” (Geertz, 1989, p.64)

Desse modo, esta inter-relação dos homens com as suas culturas particulares, em que aqueles são ao mesmo tempo criadores e criaturas destas, é o máximo que nós podemos apontar como sendo uma característica universal do homem, visto que:

“É na *carreira* do homem, em seu curso característico, que podemos discernir, embora difusamente, sua natureza, e apesar de a cultura ser apenas um elemento na determinação desse curso, ela não é o menos importante. Assim como a cultura nos modelou como espécie única – e sem dúvida ainda está nos modelando – Assim também ela nos modela como indivíduos separados. É isso o que temos realmente em comum – nem um ser subcultural imutável, nem um consenso de cruzamento cultural estabelecido.” (Geertz, 1989, p.64)

Podemos compreender, pelo que foi dito até aqui, como a cultura, de modo geral (e os costumes de modo específico) molda, modifica forçosamente os homens de acordo com os seus lugares particulares, de tal forma que em Java, por exemplo:

“Ser humano não é apenas respirar; é controlar a sua respiração pelas técnicas do ioga, de forma a ouvir literalmente, e na expiração, a voz de Deus pronunciar o seu próprio nome – “*hu allah*”. Não é apenas falar, é emitir as palavras e frases apropriadas, nas situações sociais apropriadas, no tom de voz apropriado e com a indireção evasiva apropriada. Não é apenas comer: é preferir certos alimentos, cozidos de certas maneiras, e seguir uma etiqueta rígida à mesa ao consumi-los. Não é apenas sentir, mas sentir certas emoções muito distintamente javanesas (e certamente intraduzíveis) – “*paciência*”, “*desprendimento*”, “*resignação*”, “*respeito*”. (Geertz, 1989, p.65)

Em resumo, não existindo homem nem tampouco cultura Universais, pré-definidos, nos deparamos com a questão de qual é a forma pela qual estes se constituem em cada época e lugar particulares e verificamos que:

“O caso é que há maneiras diferentes e, mudando agora para a perspectiva antropológica, é na revisão e na análise sistemática dessas maneiras – a bravura do índio das planícies, a obsessão do hindu, o racionalismo do francês, o anarquismo berbere, o otimismo americano (para arrolar uma série de etiquetas que eu não gostaria de defender como tais) – que poderemos encontrar o que é ser um homem ou o que ele pode ser.” (Geertz, 1989, p.65)

Portanto, inevitavelmente, os homens são moldados pela cultura, pelos costumes dos seus lugares particulares.

A cultura molda o comportamento do homem porque, antes de tudo, é ela que define o modo como este encara o mundo.

Sobre isto “Ruth Benedict escreveu em seu *O Crisântemo e a Espada* que a cultura é como uma lente através da qual o homem vê o mundo. Homens de culturas diferentes usam lentes diversas e, portanto, têm visões desencontradas das coisas.” (Laraia, 1989, p.69)

Partindo do que foi dito, vislumbramos os possíveis problemas e limitações inerentes a toda tentativa de interpretação da identidade de qualquer grupo com uma cultura diferenciada daquela do “intérprete” (mesmo que seja uma “subcultura”).

Pelo exposto até aqui, fica claro que optamos por abordar a questão das interpretações heterônomas da identidade do Movimento Anarco-Punk numa perspectiva de totalidade e da complexidade que é inerente aos fatos sociais. Além do mais, por envolver também a dimensão psicológica, optamos por fazer uma análise psicossocial, razão pela qual nosso objeto de estudo se vai configurando, na sua complexidade, a reclamar por um suporte teórico-metodológico que dê conta de suas várias dimensões e relações, tais como se apresentam no campo em que se constituem. Deste modo, para conseguir um

corde epistemológico apropriado - que não venha a mutilar o objeto de estudo - e para tentar captar o problema nas suas multifacetadas, recorreremos ao aporte da Teoria das Representações Sociais, pois, segundo Moscovici (1978):

as Representações Sociais são sistemas cognitivos dotados de uma linguagem própria. Não são simplesmente opiniões sobre ou atitudes em relação a, mas teorias ou áreas de conhecimento para a descoberta e organização da realidade. Uma representação social é um sistema de valores, idéias e práticas com uma dupla função: estabelecer uma ordem e tornar possível a comunicação entre os membros de uma comunidade.

As representações sociais são um conjunto de conceitos, afirmações e explicações que se originam no cotidiano. Nos vários blocos conceituais – os quais interligam-se entre si – as representações são sempre entendidas como fato social, como símbolo móvel.

A Teoria das Representações Sociais constitui-se numa proposta de superação do reducionismo de alguns recentes esquemas interpretativos dos fenômenos sociais, sendo o behaviorismo dominante nos USA um dos responsáveis por tais esquemas.

Em sua proposta de superação do reducionismo, a teoria das Representações Sociais resgata a importância da consciência do indivíduo nos fenômenos psicossociais e o papel dos processos cognitivos complexos e dos processos simbólicos, inclusive a linguagem, nos referidos fenômenos.

Os estudos realizados segundo a teoria em questão são de, pelo menos, três tipos: pesquisas de laboratório, pesquisas sobre os ‘mass media’ e pesquisas baseadas em entrevistas mais ou menos estruturadas.

Para Wagner (1998), três campos de atuação podem ser distinguidos na pesquisa das representações sociais: (1) a abordagem original das representações sociais como conhecimento popular de idéias científicas socializadas; (2) o vasto campo de objetos construídos ao longo da história e de seus equivalentes modernos; (3) o campo das condições e eventos sociais e políticos, onde prevalecem representações que têm um significado mais a

curto prazo para a vida social. Esses três campos constituem o que se pode chamar de “topografia da mente moderna”.

3.3 - METODOLOGIA ESPECÍFICA

A metodologia utilizada em uma pesquisa não deve estar dissociada da sua base teórica, nem tampouco das estratégias de análises de seus dados. A base teórica por nós utilizada entende que a mente humana se organiza através de classificações (ou categorizações), as quais refletem sistemas de conceitualização peculiar do indivíduo e se refletem em normas únicas de construção de mundo e atribuição de significados.

Estudar tais conceitualizações implica em trabalhar com as pessoas em seus próprios termos, respeitando a sua maneira própria de pensar e de experimentar o mundo, numa abordagem ‘êmica’ (parte dos elementos da própria cultura estudada, em vez de impor constructos), em contraposição à abordagem ‘ética’ que aborda os fenômenos a partir de estruturas universais pré-definidas pelo pesquisador (Roazzi, 1995).

3.4 - CARACTERIZAÇÃO DA AMOSTRA E ESQUEMA DA INVESTIGAÇÃO

A presente parte de nosso estudo constitui-se de uma análise de quatro matérias publicadas em quatro grandes jornais brasileiros (uma matéria de cada jornal), que são: “A União” (de João Pessoa/PB), “O Estado de São Paulo” (São Paulo/SP), “Jornal do Brasil” (Rio de Janeiro/RJ) e “Tribuna do Norte” (Natal/RN).

As matérias (todas) abordam algum aspecto específico e característico do Movimento Anarco-Punk (MAP) do Brasil, tais como seu antimilitarismo, suas campanhas pelo voto nulo e a sua produção contra-cultural.

A escolha das matérias se guiou pelos objetivos gerais de que o conjunto da amostra apresentasse as características de abrangência geográfica mínima, além de uma relativa abrangência sobre os aspectos característicos do movimento em foco. De resto, a seleção foi feita de forma praticamente aleatória, sem privilegiar ou secundarizar nenhum órgão, profissional ou local de sede da imprensa, como tampouco a época da publicação ou qualquer outra característica das matérias.

Quanto ao Procedimento de Categorizações Múltiplas (PCM), ao qual submetemos os conteúdos dos textos, faremos uma breve explanação posteriormente, restando ressaltar apenas que as categorias assim definidas surgem a partir do contato do pesquisador com os próprios textos (abordagem êmica).

Nossa questão, como já anunciamos, consiste em identificar quais as representações construídas, a partir de fora, sobre a matriz identitária do MAP.

3.5 - ESQUEMA DA ANÁLISE DOS DADOS

Com as matérias jornalísticas em mãos, identificamos os núcleos semânticos (unidades centrais do significado) das palavras mais freqüentemente utilizadas pelos seus autores. Posteriormente, agrupamos estes núcleos num rol de categorias (condensações de núcleos semânticos com atributos comuns), que aparece, de forma abreviada, nas tabelas a seguir.

Por fim, com base nas categorias encontradas, fizemos a interpretação dos resultados, análise de caráter exclusivamente qualitativo.

Estes procedimentos qualitativos de análise seguem orientações de Carvalho (1997), Roazzi (1995) e Bardin, (1977), quanto à localização dos temas significativos para aqueles sujeitos pesquisados.

Passaremos então a apresentar, sumariamente, a análise e interpretação dos dados propriamente dita, seguindo, para isso, a ordem cronológica de publicação das matérias jornalísticas analisadas.

3.6 - A ANÁLISE

Primeiro, analisaremos a matéria publicada no jornal “**O Estado de São Paulo**” (São Paulo/SP), no dia oito de Setembro de mil novecentos e noventa e dois, sob o título de “**Grupo Punk faz Protesto Contra O Serviço Militar**”.

Este texto tem cerca de meia lauda e foi escrito por ocasião de um protesto realizado durante o desfile do Sete de Setembro daquele ano, pelo MAP de São Paulo.

No corpo da redação, aparecem trechos de entrevistas a dois anarco-punks presentes no protesto, que afirmam o caráter não contingencial (era a época das campanhas contra o ex-presidente Collor) mas permanente da sua luta “antipoderes”, além de denunciarem abusos sofridos (na forma de prisão de seus integrantes) em manifestações anteriores, com o mesmo caráter desta.

Ainda, o texto faz alusão a um protesto do mesmo tipo, realizado na mesma data daquele em foco, na cidade de Salvador/BA, onde, inclusive, levantou-se a bandeira do voto nulo.

A ilustração da matéria trata-se de uma foto do grupo anarco-punk desfilando com faixas e cartazes abaixo da qual se lê, em negrito: “**Contra tudo**”.

Passamos, agora, à exposição do quadro de categorias evocadas e suas freqüências de aparecimento (em ordem decrescente), verificadas a partir da análise do texto.

<i>CATEGORIAS</i>	<i>OCORRÊNCIA</i>
Contestação	12 (vezes)
Punk	07
Publicização	07
Antimilitarismo	06
Agressividade	06
Antipolítico	04
Inexpressividade	03
Exibicionismo	02

Anti-belicismo	02
Idade	02
MAP	01
Liberalismo	01
Organização	01

A maior frequência do uso de termos relacionáveis a categorias (“macro-idéias”) como “contestação” e “agressividade”, em detrimento de termos como “organização”, “libertarismo” e “anti-belicismo” (que, inclusive, nos são sugeridos na própria fala dos anarco-punks), nos sugere que a matéria em pauta manteve-se no nível dos aspectos “negativos” (superficiais) do protesto.

Agora, analisaremos a matéria publicada no jornal “**A União**” (João Pessoa/PB), no dia dezoito de Setembro do ano de mil novecentos e noventa e dois.

Este texto traz o título de “**Campanha Obscurantista**”, tem cerca de meia lauda e foi escrito pelo jornalista Oduvaldo Batista para a coluna intitulada “Opinião”.

Trata-se, naquele momento, de uma polêmica instaurada na grande imprensa da cidade de João Pessoa, devido a uma campanha pelo voto nulo que foi concebida e levada às ruas pelo MAP, naquela cidade.

Como o próprio título indica, a idéia central manifestada pelo jornalista Oduvaldo Batista em seu “Campanha Obscurantista”, é que a referida atividade do MAP é uma ação “reacionária”, reprovável.

Foi este o quadro de categorias evocadas e suas respectivas frequências de aparecimento (em ordem decrescente), delineado pela análise do texto:

CATEGORIAS	OCORRÊNCIA
Doutrinarismo	06 (vezes)
Autoritarismo	04
Nilismo	03
Ausência de sentido	03
Obscurantismo	02
Alienação	02
Desprezíveis	02
Publicização	02
Anarquismo	02
Ignorantes	01

A maior frequência do uso de termos relacionáveis a categorias (macroidéias) como “doutrinarismo”, “autoritarismo”, “niilismo” e “ausência de sentido”, nos indica que o autor desse texto associa críticas à democracia representativa com negação da liberdade, da razão e mais: com ausência de projeto político.

A seguir, analisaremos a matéria intitulada “**Eles não Morreram**” publicada no Caderno de Domingo do “**Jornal do Brasil**” (Rio de Janeiro/RJ), na data de quinze de Maio de mil novecentos e noventa e quatro, com sete laudas.

Este texto (que tem participações dos jornalistas Ruth de Aquino e Antonio Bivar), trata da evolução histórica do movimento punk no mundo (e no Brasil, em especial) traz entrevistas com pesquisadores, punks e até “ex-punks” e é ilustrado com diversas fotografias do Brasil e da Inglaterra (sempre com ênfase sobre a vestimenta, o “visual” punk).

A idéia central do texto é a de que o Movimento Punk fora do Brasil virou puro comércio, modismo, enquanto que aqui no país diversos jovens, alheios ao que acontecia na Europa, continuavam ecoando, acriticamente, a “onda” punk dos anos setenta.

Vejamos, abaixo, o quadro das categorias surgidas (e suas ocorrências) da análise do texto (nos concentramos apenas sobre os trechos referentes ao MAP).

CATEGORIAS	OCORRÊNCIA
MAP	08 (VEZES)
Erudição	08
Punk	05
Propositivos	04
Anarquismo	03

Idade	03
Maturidade	02
Exotismo	01
Estrangeirismo	01

A maior frequência de termos relacionáveis às categorias (“macro-idéias”) “erudição” e “propositivos”, em que pese a idéia central do texto de que o movimento punk tende cada vez mais a se tornar um produto de mercado, puro modismo, nos sugere que a proximidade dos anarco-punks com práticas de leitura e discussão “formais” (evidenciada pela falas de alguns destes durante suas entrevistas) promoveu, na visão do autor, uma elevação do status destes em relação ao movimento em geral.

Por fim, passamos à análise da matéria intitulada “**Anarco-Punks, Graças a Deus**”, publicada em uma página inteira, no segundo caderno do jornal “**Tribuna do Norte**” (Natal/RN), na data de vinte e oito de Maio de mil novecentos e noventa e cinco, sob a assinatura da jornalista Rosa Lúcia Andrade.

Esta matéria, realizada a pretexto da visita de um casal de anarco-punks (sendo o rapaz de São Paulo/SP e a moça da Califórnia/USA) à cidade de Natal (para realizarem mais uma etapa de um vídeo documentário sobre o MAP do Brasil), traz entrevistas aos anarco-punks “visitantes”, bem como a integrantes do movimento daquela cidade, além de estar ilustrada com duas fotografias enfocando os punks “visitantes” (imprimindo uma certa ênfase artística à beleza “diferente” da punk californiana).

A ênfase deste texto é sobre a produção contra-cultural do MAP.

Passemos, então, ao quadro das categorias (e suas respectivas ocorrências) surgidas da análise do texto.

CATEGORIAS	OCORRÊNCIA
MAP	22 (vezes)
Geograficamente Abrangentes	22
Artistas	18

Organizados	15
Eruditos	16
Produtivos	14
Brasileiros	08
Exotismo	08
Politizados	07
Punk	06
Idade	06
Libertarismo	05
Violentos	05
Publicização	04
Anarquismo	04

A maior ocorrência de termos relacionáveis a categorias (“macro-idéias”) como “artistas”, “organizados”, “eruditos” e “produtivos”, nos sugere que, as práticas diversificadas de produção contra-cultural enumeradas pelos punks entrevistados, promoveram uma valorização “positiva” da imagem do MAP, diante da visão da jornalista.

3.7 - CONCLUSÕES ESPECÍFICAS

Faremos agora algumas breves reflexões, à guisa de conclusões deste capítulo.

As duas primeiras matérias analisadas, que tratam de ações, promovidas pelo MAP, de contestação/negação de duas instituições basilares da sociedade ocidental (a democracia representativa e as forças armadas) evidenciaram uma atitude eminentemente depreciativa dos seus autores em relação a estes conteúdos específicos da contra-cultura do MAP.

As duas últimas matérias analisadas, que tratam genericamente das formas de produção da contra-cultura do MAP (debates, produção de discos, teatro, etc.) evidenciaram uma atitude eminentemente positiva dos seus autores em relação a estes aspectos da contra-cultura anarco-punk.

Compreendendo o fenômeno, anteriormente exposto, de condicionamento do olhar dos sujeitos pela sua cultura própria, levando-os, inclusive, a depreciar os conteúdos e sujeitos filiados a outras culturas (como nos deixa entrever Geertz), podemos começar a entender e explicar minimamente a atitude depreciativa dos jornalistas diante dos conteúdos contra-culturais contestatários abordados nas duas primeiras matérias analisadas.

Quanto à atitude positiva dos jornalistas responsáveis pelas matérias sobre as formas de produção contra-cultural do MAP, ainda o fenômeno acima referido nos fornece alguma base explicativa, posto que, em que pese algumas particularidades destes textos (como um maior espaço ocupado pelas falas dos próprios anarco-punks), as referidas formas de produção ali elencadas demonstram uma certa proximidade do MAP com algumas formas culturais privilegiadas pela sociedade ocidental (como a produção de discos e o estudo formalizado).

Acrescentemos, ainda, que tudo isto constitui indícios de uma abordagem majoritariamente “judicial” (ética), por parte da imprensa, em detrimento de uma desejável (e até anunciada) abordagem “compreensiva” (êmica).

4 - CAPÍTULO III: ANARQUISMO RECICLADO: UMA INTERPRETAÇÃO ÊMICA DA MATRIZ IDENTITÁRIA DO MOVIMENTO ANARCO-PUNK.

4.1 - APRESENTAÇÃO

Neste capítulo, faremos uma interpretação dos principais conteúdos dos signos que, voluntária e conscientemente são adotados pelo Movimento Anarco-Punk, tais como as músicas (“sons”), a imprensa alternativa (“zines”) e o vestuário (“visual”), entre outros. Por serem, como já dissemos, voluntária e conscientemente adotados pelo “MAP”, vemos no conjunto destes signos a sua identidade manifesta, distendendo a concepção de Maffesoli de que identidade consiste na aceitação de ser (e, acrescentamos, fazer) alguma coisa determinada (Maffesoli, 1991).

O conceito de signos, supracitado, adotamos a partir das reflexões de Saussure (1995), nas quais este autor propõe a idéia de signo como um todo composto por significado (conteúdo) e significante (forma).

4.2 – INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO III

O Movimento Anarco-Punk (“M.A.P.”), vertente majoritária na atualidade do movimento punk brasileiro e objeto deste trabalho, constitui-se em um pensamento e práticas de contra-cultura radicalmente anticapitalistas e anti-Estado, que apresenta uma aparência (expressão) fragmentária e constitui-se de (um núcleo) conteúdos anarquistas. Esta é a tese que será desenvolvida aqui, em dois momentos, que serão:

- A definição da “a(u)t(o)u/ação artística” do punk;
- A demonstração da postura crítica do anarco-punk em relação ao capitalismo contemporâneo.

Cada um destes momentos será guiado por discussões de autores específicos como Benjamin (1991) e Harvey (1992), respectivamente; além de se apoiarem em informações colhidas a partir da produção do movimento em foco, aqui sintetizadas em letras das bandas anarco-punks “Discarga Violenta” (Natal/RN) e “Cuspe” (Campina Grande/PB), bem como em dados obtidos através da literatura do próprio movimento (como “zines” e panfletos, por exemplo), de matérias da grande imprensa e da participação em atividades do “MAP”.

Assim, pretendemos demonstrar como o referido movimento vem se constituindo em um verdadeiro referencial (vaga de fundo) de princípios anticapitalistas, integradores e engajados

no seu respectivo lugar histórico de construção de uma crítica radical às atuais condições de vida geradas pelo capitalismo.

4.3 - A DEFINIÇÃO DA “A(U)T(O)U/AÇÃO ARTÍSTICA” DO PUNK.

Para refletir sobre a modernidade, Walter Benjamin (1991) debruçou-se sobre a figura do poeta modernista francês, Baudelaire, apoiando-se nas elaborações deste a respeito da redefinição da figura do artista e da sua atuação ante ao novo período histórico que então se iniciava para o ocidente.

Partindo da evidência de que o punk é uma das figuras já clássicas da “cena” (contra) cultural nesse momento do capitalismo contemporâneo e tendo em vista o fato de que o termo utilizado acima (“cena” contra-cultural punk) é, marcadamente, uma elaboração dos próprios atores em pauta, dando a entender uma idéia de a(u)t(o)u/ação artística, vimos pertinência em, apoiados em Benjamin, tomarmos a figura do poeta francês (vista como um marco do modernismo nas artes) para, a partir dela, definir o caráter da arte e do artista “punx” (grafia utilizada por este movimento para definir o seu plural).

De início, a primeira impressão que nos atinge quando observamos os punks em plena atuação, seja “fazendo som” (executando seu protesto sonoro) ou portando o seu “visual” (vestimenta anti-social), é a de vermos um combatente. De fato o punk é um combatente social, posto que é um rebelde iconoclasta, adepto da luta do proletariado contra a exploração burguesa.

Certa vez, o movimento foi definido nestes termos, por um anarco-punk paulista (que designaremos pelas iniciais V.V.) em entrevista a um grande jornal da cidade de Natal/RN:

“A educação do sistema consiste em justamente criar um cidadão modelo. E pra gente isto não é interessante. A gente quer que as pessoas se eduquem para serem o “cidadão errado”. No mau sentido da palavra mesmo: para desobedecer e para bagunçar esse monte de regras aí, que todo mundo sabe que é palhaçada, numa sociedade que vai se mantendo à custa da morte e da privação de outras pessoas.”
(*Multiculturalismo, Delícias de Ser Diferente e Sem Tabus. In Jornal de Natal, Natal, 12 de Junho de 1995. Caderno de encartes, pB9*)

A esta imagem do combate, do herói, Baudelaire também associa a sua arte, como artista moderno.

Baudelaire moldou a sua imagem de artista segundo a imagem do herói. Desde o início, eles se equivalem. (BENJAMIN,1991,p.92)

Esta metáfora é a do esgrimista. Através dela, Baudelaire gostava de configurar os traços artísticos como os traços de uma arte marcial. (BENJAMIN,1991,p.93)

Seguindo a já referida orientação anti-burguesismo, desde sempre a rua é o local preferido da “vivência” (prática) punk, chegando este inclusive a pedir contribuições aos passantes (“mangueio”) e, mais recentemente, a incorporar formas de produção artesanal para vender na rua (“trampos”). Aqui, mais uma vez, encontramos eco em Baudelaire:

Nos primeiros anos de sua existência como literato, quando morava no Hotel Pimodan, os seus amigos podiam constatar a discricção com que ele banira do seu quarto todos os vestígios de trabalho: em primeiro lugar, a própria escrivantina. Naquela época, ele visava, simbolicamente, conquistar a rua. Mais tarde, após abandonar pouco a pouco a sua existência burguesa, a rua se tornou para ele cada vez mais um refúgio. Mas na flânerie havia, desde o início, uma consciência da fragilidade de tal existência. A flânerie faz da necessidade uma virtude, e nisso mostra a estrutura que é característica, em todos os aspectos, para a concepção de herói em Baudelaire. (BENJAMIN,1991,p.95)

Uma certa tendência ao “espontaneísmo”, aqui entendido como distanciamento das profundidades teóricas, é outro aspecto comum tanto ao punk com ao artista em Baudelaire. Senão vejamos o que disse a militante anarco-punk da Califórnia (E.U.A), U.N., na já citada entrevista concedida ao “Jornal de Natal”:

“...O movimento, em geral, não exige “uma leitura grande” (embasamento teórico sobre o anarquismo)..” (Delícias de Ser

Diferente e Sem Tabus. In Jornal de Natal. Natal, 12 de Junho de 1995. Caderno de Encartes, pB9.)

Apesar de em seguida complementar, dizendo:

“...A gente não quer um movimento de massa, com todo mundo seguindo um líder. Quer pessoas capazes. Você pode entrar sem muito conhecimento, mas deveria procurar sempre se informar mais.”
(*Idem*)

Já quanto ao poeta francês,

Para um escritor, Baudelaire tinha um grande defeito, do qual ele mesmo não desconfiava: era ignorante. O que ele sabia, isso ele sabia de modo profundo; mas sabia pouco. História, fisiologia, arqueologia, filosofia, permaneceram-lhe estranhas...pouco se interessava pelo mundo exterior; talvez tomasse conhecimento dele, mas também não o estudava. (BENJAMIN,1991,p.96)

A referida tendência ao “espontaneísmo”, justifica-se na busca que o movimento empreende, desde as suas origens, de criar uma contra-cultura que seja facilmente assimilável por parte daqueles que tradicionalmente são excluídos dos fazeres artísticos e políticos instituídos: o proletariado.

Estou de tal modo acostumado a sofrimentos físicos, sei tão bem me arranjar com duas camisas, uma calça rasgada e um paletó permeável ao vento, e estou tão treinado em remendar sapatos furados com palha ou até mesmo com papel que eu quase só sinto sofrimentos morais enquanto tais. Apesar disso tenho que confessar

que, francamente, cheguei a um ponto em que não faço mais movimentos bruscos nem ando muito, com medo de rasgar ainda mais as minhas coisas. (BAUDELAIRE, C. Dernières lettres inédites à sa mère. Observações e notas de Jaques Crépet,1926.p.44-5. In BENJAMIN,1991,p.p.96-97).

Quem lê esta descrição dos trajes do poeta, sem antes saber que dele se trata, não se surpreenderia se lhe fosse dito que o texto foi escrito por um punk. De fato, numa das discussões de um encontro ocorrido (em Dezembro de 2001, na cidade de João Pessoa/PB) entre militantes do Movimento Anarco-Punk do Nordeste (inclusive registrada na forma de relatório) que tratou do tema “padrões no movimento”, os que ali estavam concluíram que o mais importante na sua estética não é a forma “X” ou “Y”, mas os princípios que a guiam, os quais foram assim definidos: anti-convencionais, androgenia, reciclagem (anticonsumismo), etc., além do resgate de elementos estéticos de culturas de grupos humanos oprimidos, tais como a negra, a indígena e a proletária.

A já aludida orientação para criar uma contra-cultura de fácil acesso está em coerência com o tipo de leitura da realidade que o movimento em foco faz, leitura esta que é guiada pelos aspectos mais aparentes (porém esclarecida) do real, tal como se percebe no texto que segue, publicado no “zine” (revista artesanal) intitulado “**SUBVERSÃO**” (escrito a mão).

ANÁLISE SÓCIO-ECONÔMICA

Saúde: Faltam medicamentos e acessórios nos hospitais. Pessoas (de caso urgente) morrem nos corredores por não serem atendidas.

Educação: Má infra-estrutura das escolas e ausência dos professores nas salas de aula por causa do “governo” que não investe nem paga o salário dos mesmos. Greve atrás de greve.

Segurança: Pagamos impostos ao governo e somos cada vez mais roubados, violentados e espancados pela polícia.

Trabalho: Passamos a vida inteira estudando para ter uma boa qualificação profissional. Quando chegamos ao mercado não valem mais nada ou falta emprego por sermos substituídos por máquinas. (progresso capitalista).

Agricultura: Várias terras concentradas nas mãos de um único senhor que quase não as usa. Enquanto camponeses, muitos trabalhadores precisam de terra para sobreviver.

VAMOS Á LUTA! Não fiquemos acomodados. Liberdade é vida, submissão hierárquica é morte! O Estado quer nos sepultar, então destrua o sistema!

Anarquismo

Nova forma de organização!

O melhor governo é o que não governa!

*Viva a liberdade! (Análise Sócio Econômica. In **Subversão**. Natal, Março de 1998. N 1.)*

Mais uma vez encontramos convergências aqui com o tipo de leitura da realidade feita por Baudelaire, que tanto se guia pelos aspectos aparentes do real como aí encontra um quadro de caos significativo, semelhante ao apontado no zine “SUBVERSÃO” e em muitos outros produzidos pelos “punx”

Ao quadro assim delineado com uma emoção que parece situada entre o fascínio e a compaixão, o poeta denominou, segundo Benjamin, de “La Modernité.”

Ao quadro delineado pelo editor do zine “SUBVERSÃO” com uma revolta ostensiva, os punks denominam de “sistema capitalista.”

Pelo exposto até aqui evidencia-se o fato de que os temas próprios da produção contracultural punk são “o sistema” e a luta (cotidiana) do proletariado e dos oprimidos em geral, sempre sob a perspectiva da insubmissão, da revolta, da rebeldia.

Para o poeta francês, a perspectiva da sua arte não deveria ser muito diferente:

Mais claramente, Baudelaire define do seguinte modo a face da modernidade, sem negar o sinal de Caim na face dela:

“A maioria dos poetas que tratou de assuntos realmente modernos contentou-se com temas estereotipados, oficiais – esses poetas preocuparam-se com as nossas vitórias e com o nosso heroísmo

político. Mas até isso eles fazem de mau grado, e só porque o governo manda que o façam, pagando-lhes por isso. E apesar disso tudo, há temas da vida privada que são muito mais heróicos. O espetáculo da vida mundana e de milhares de existências desordenadas que vivem nos subterrâneos de uma cidade grande – dos criminosos e das prostitutas – A Gazette des Tribunaux e o Moniteur provam que apenas precisamos abrir os olhos para reconhecer o heroísmo que nos é peculiar.”

O apache ingressa aqui na imagem do herói.(BENJAMIN,1991.,p.p.102-103)

E o apache, como o nome sugere, é o insubmisso, o rebelde.

Esta orientação para a rebeldia anti “sistema”, para a revolução mesmo, é o conteúdo imutável que os atores em foco chamam de “Hard-Core” (“caroço duro”) do punk e o que, inclusive, progressivamente assumiu a forma cada vez mais definida dos ideais anarquistas. Já a estética, as formas do movimento expressar essa postura, modificaram-se de forma surpreendente através do curto espaço do tempo de sua existência (cerca de três décadas).

O que afirmamos é que o processo acima referido de permanência e recrudescimento do caráter anárquico do “punk”, vindo a “desembocar” no surgimento do “anarco-punk”, para nós é o que define o caráter de “anti-capitalista” deste, na medida em que este termo é bastante utilizado para designar algumas críticas das condições de vida sob o capitalismo atual.

Porém, antes, para nos aprofundarmos nesta discussão, é preciso estabelecermos um debate sobre as possíveis relações dos punks **anarcos** (que a partir de agora designaremos (sic) pelo símbolo @, por este conter virtualmente as letras anteriormente grifadas) com o chamado capitalismo contemporâneo, para desse modo elucidarmos melhor a nossa tese central.

4.4 - A POSTURA CRÍTICA DO ANARCO-PUNK EM RELAÇÃO AO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

Existe um certo consenso entre os autores que se debruçaram sobre o estudo de nossa época, seja qual for a denominação que a ela atribuem (moderna ou pós-moderna), de que uma das suas principais características é a abertura de uma gama fascinante de novas possibilidades de experiências para aqueles que nela vivem, ao mesmo tempo em que esta mesma época gera um profundo efeito desestabilizador e potencialmente gerador de violência no seio da sociedade.

O que foi dito anteriormente a respeito das discussões sobre a nossa época, pode ser confirmado pelas seguintes palavras:

Embora afirmativo nesse sentido, Raban não achava que tudo corria bem na vida urbana. Demasiadas pessoas perdiam o rumo no labirinto, era fácil demais nos perder uns dos outros e de nós mesmos. E se havia algo de libertador na possibilidade de representar muitos papéis distintos, também havia alguma coisa estressante e profundamente desestabilizadora em ação. Por trás de tudo isso estava a tenebrosa ameaça da violência inexplicável, a companhia inevitável da onipresente tendência à dissolução da vida social no caso absoluto. (HARVEY,1992,p.17)

Os @ , na sua produção contra-cultural, sintonizados com a sua época, denunciam essa marca da violência na nossa sociedade. Vemos isto, por exemplo, na letra da banda “CUSPE” (João Pessoa/PB) que transcrevemos a seguir:

VIOLÊNCIA

Onde vamos parar

Com tanta violência

Pessoas não saem nas ruas/

Com medo de serem

Espancadas

*Violência não é legal/só
 Prova que você é um
 Anormal/violência não é
 Legal/só prova que você é
 Um animal/anormal
 Animal/débil mental.*

*E não adianta chamar a
 Polícia que ela bate em você
 /A polícia é a própria
 Violência ela bate em mim e
 Em você/em você/ em você.*

*Violência não é legal/só
 Prova que você é um anormal
 /Violência não é legal/só
 Prova que você é um animal/
 Anormal/animal/débil
 Mental.*

A letra “violência”, que integra a gravação intitulada “autogestão”, da banda “CUSPE”, deixa transparecer uma característica marcante da relação dos @ com a sociedade atual. A coexistência dos sentimentos de amor e ódio com relação a esta. Ódio pelo sistema capitalista e o Estado que geram as degradações da vida denunciadas pela Contra-cultura punk; e amor ao projeto de emancipação humana apontado no anarquismo. Essa coexistência de sentimentos nos sugere, à primeira vista, um eco da postura do anarquista francês, Pierre Joseph Proudhon, que adotava a máxima: “DESTRUAM ET AEDIFICABO” (“Destruo e edifico”).

A referida postura anti-sistema, encarnada pelo movimento em foco na forma das idéias anarquistas, é o seu “núcleo indeformável”

(“Hard-Core”, é o termo do próprio movimento). Porém, isto se refere aos conteúdos presentes na sua contra-cultura pois, quanto à forma de expressar tais conteúdos, o trabalho de determinar alguma definição se torna mais difícil (na verdade cada vez mais inviável), posto que esta, em que pese haver um mínimo de perfil característico, vem sendo submetida a um verdadeiro trabalho de “implosão” de “estilhaçamento.” Vejamos, por exemplo, a respeito do modo de expressar (o que seria para os @) a sua “ essência Hard-Core”, especificamente no que se refere ao “som” (“anti-música” do MAP), o que um texto do “MOVIMENTO PUNK POTIGUAR” , do fim do anos oitenta e intitulado “Manifesto Punk”, diz:

As bandas geralmente fazem um som barulhento e diferente das músicas tradicionais, entretanto não se bitolam a seguir uma mesma linha, existem vários estilos dentro do som punk expandindo criatividade, tocando o que gostam sem nenhum interesse lucrativo ou fazer músicas pasteurizadas pra agradar a todos,... (In GRUPO AFIM, 2001,p.43)

Neste ponto, os @ apresentam uma contraposição, em relação à indústria cultural, tanto ética quanto prática. Contraposição ética pelo fato de erguerem toda sua produção contra-cultural sob os princípios do “D.I.Y” (“DO IT YOURSELF”, ou “Faça Você Mesmo”, sem intermediários como as empresas, por exemplo) e do “NO PROFIT” (“Sem Lucro”). Contraposição prática porque fazem oposição ativa (campanhas de boicote) às bandas vinculadas à indústria cultural que executam músicas rotuladas de “punk – rock” e “Hard-Core”, tais como “Sex Pistols”, “Ratos de Porão”, “Inocentes”, “Devotos” e outras.

A respeito da Banda “Sex Pistols”, apontada pela mídia como sendo a suposta iniciadora do movimento punk no mundo, um panfleto intitulado “O PUNK NÃO SE VENDE”, publicado em meados dos anos noventa pelo COLETIVO (grupo de convívio/trabalho) RUPTURA (Fortaleza/CE), diz:

*Primeiramente, essa banda nunca assumiu nenhuma postura referente à ideologia do movimento punk, que é baseada no NO PROFIT, ou seja, a produção artística não voltada para o lucro, e no DO IT YOURSELF (faça você mesmo). Para não cair na mesma armadilha em que caiu a contracultura dos anos 60, que foi assimilada e descaracterizada pela indústria cultural, o punk procurou fugir dos esquemas dessa indústria **fazendo ele mesmo**, meios autônomos e alternativos de produção e distribuição de sua arte e suas idéias, surgiram assim, gravadoras independentes e uma imprensa própria (os zines) fazendo circular as idéias do movimento. O punk vêio sem pedir licença para ninguém e até hoje vem financiando sua gratuidade. **O Sex Pistols, nunca fez ou se preocupou em fazer nada disso!!***

Em outro panfleto intitulado “Alternativo Punk HC, REVENDO CONCEITOS E PRINCÍPIOS BÁSICOS”, publicado na mesma época do anterior, a banda “ALARMA” (Fortaleza/CE) fala a respeito dos chamados “alternativos” (artistas que adotam estéticas aparentemente não-convencionais e que ainda não estão na mídia, apesar de almejem firmar vínculos com esta):

]

Esses pseudo-alternativos além de passarem uma imagem de promiscuidade da cena, não estão nem um pouquinho interessados em expressar idéias e propostas revolucionárias, e sim de (sic) gravar um CD por uma multinacional, querem gravar um especial na MTV e encher o bolso de dinheiro. Isso é ser alternativo Punk HC? Punk HC acima de tudo é atitude consciente e coerente, uma banda HC tem um engajamento na militância de contestação social, com ação direta. Então o HC não é propriamente um som e sim um veículo divulgador dessas idéias e propostas.” (grifos nossos)

Nos debruçando um pouco mais sobre o princípio e a prática do “No Profit” (Sem Lucro, anti-mercado capitalista) como um dos fundamentos da contra-cultura do “MAP”, registramos a existência (neste) de uma prática muito freqüente denominada pelos @ de “fazer jogo”, o que significa trocar os artigos do movimento (não apenas) sem intermédio do dinheiro, numa operação onde, quanto **MAIOR** valor afetivo do objeto, **MAIOR a doação** de que ele é alvo. Citamos como exemplo disto (entre muitos outros) uma cena que presenciamos ao final de uma “gig” (SERIA UMA “show” punk, mas, este termo não é utilizado por denotar exibicionismo comercial, tudo que o tipo de confraternização em pauta nega) denominada de “Resultado da Miséria II” e realizada no dia 13 de Abri de 2002, na cidade de Natal, em um “espaço” (local) chamado MP3 (uma oficina de automóveis que de vez em quando abre espaço para a realização de “sons” , ou seja, apresentações musicais). Nesta ocasião, em que tocaram bandas não só da cidade de Natal (como “ABUTRY”, “K-LAMIDAD PÚTRIDA” E “RAÇA ODIADA”), mas também de outras capitais do Nordeste (como “PUTREFAÇÃO HUMANA”, de Aracajú/SE), bem como bandas de “RAP” (“AGREGADOS DO RAP”), presenciamos um anarco-punk da cidade de Aracajú/SE “fazer jogo” em alguns “patches” (remendos da pano estampados com motivos políticos-contra-culturais, como a luta anti-racismo, por exemplo) que a banda em que participava havia levado para vender (com a finalidade de arrecadar algum subsídio para a sua militância/vivência @).

Esta prática se estende para outros artigos, como roupas, adornos, discos, fitas cassetes, etc. Por isso podemos afirmar que o MAP é um movimento relativamente refratário ao fenômeno descrito por Harvey no trecho que segue:

As linguagens materiais comuns do dinheiro e da mercadoria fornecem uma base universal no capitalismo de mercado para ligar todos a um sistema idêntico de avaliação do mercado e, assim, promover a reprodução da vida social através de um sistema objetivo de ligação social. Mas, nessas restrições amplas, estamos “livres”, por

*assim dizer, para desenvolver à nossa própria maneira nossa personalidade e nossas relações, nossa “alteridade” e até para forjar jogos de linguagens grupais, desde, é claro, que tenhamos dinheiro bastante para viver satisfatoriamente. O dinheiro é um “grande nivelador e cínico”, um poderoso solapador das relações sociais fixas e um grande “democratizador.” Como poder social passível de ser detido por pessoas individuais, ele forma a base de uma liberdade individual muito ampla, uma liberdade que pode ser empregada no nosso desenvolvimento como indivíduos livre-pensadores, sem referência aos outros. O dinheiro unifica precisamente **através** de sua capacidade de acomodar o individualismo, a auteridade e uma extraordinária fragmentação social. (1992,p.100)*

Portanto, a produção de “espaços-tempos de antimatéria capitalista”, realizada pelos @ através de práticas como a de “fazer jogo”, reforça a nossa percepção de que o traço verificado na produção contra-cultural anarco-punk, nomeadamente, “o estilhaçamento”, a fragmentação da sua forma de expressão, ganha sentido apenas dentro de uma lógica de flexibilizar/secundarizar a forma para reforçar/privilegiar o seu “núcleo vigoroso” (“Hard-Core”) que é a luta contra o Estado (em geral) e o capitalismo (em particular).

Esta luta anti-Estado e anti-capitalismo assume aspectos multifacetados (além dos que já tratamos até então) estendendo-se, por exemplo, para além da já aludida luta dos proletários contra a exploração burguesa, até um verdadeiro caleidoscópio de lutas contra as várias dominações configuradas na sociedade (como as lutas anti-homofobia/machismo, anti-racismo, pela dignidade dos animais/ecológicas e anti-militarismo). Exemplo disto é o texto panfletário que transcrevemos a seguir, publicado no início da década de noventa e assinado pelo “Movimento Anarco-Punk (MAP)” e pelo “Coletivo Anarco Feminista (CAF)” de Guarulhos/SP:

RACISMO?

O que é racismo? É um nazista matando judeus, ou um careca batendo em nordestinos? Esses são exemplos muito claros de racismo, mas racismo é também muito comum e acontece no cotidiano de cada um de nós. Os nordestinos e os índios sofrem com a falta de respeito pelas suas culturas, os negros são considerados como ladrões e sofrem opressão da polícia, sofrem com a falta de espaço no mercado de trabalho e no sistema educacional; não tem (sic) oportunidades de estudar, mas (sic) mesmo sendo qualificados tem (sic) que enfrentar os preconceitos dos donos de empresas.

Mas de onde vem esse preconceito todo?

Até um certo ponto vem de pai para filho, mas na maior parte são os meios de comunicação que ensinam ódio. Na televisão, cinema e nos quadrinhos quase sempre são os brancos que aparecem e é ensinado (sic) que só o branco é normal e até Deus é branco, as outras culturas são estranhas/ou não têm importância. Quando pessoas que não (sic) brancas ou ricas aparecem nos filmes, aparecem como vilões, como inimigos que temos que temer e odiar.

Esses são os mesmos sentimentos que existem em outro tipo de preconceito qualquer, como classismo, machismo, nacionalismo ou na discriminação contra os homossexuais, tudo isso divide as pessoas e fascilita (sic) o desrespeito e a violência que as pessoas jogam umas contra as outras.

Os meios de comunicação, dominados pelos ricos, propagam medo e ódio nas pessoas para manter essas divisões e para que as pessoas culpem outras pessoas como eles mesmos por todos os seus problemas, deixando de criticar o sistema econômico e os patrões que visam manter a desigualdade econômica, dominando toda a produção do trabalhador.

Ser contra o racismo não é apenas ter amigos negros ou falar mal dos nazistas, mas se manifestar contra essa sociedade que cria discriminação e miséria generalizadas para manter a riqueza de poucos.

Os nossos inimigos não são os nordestinos, nem os homossexuais, nem os povos de outros países e sim as classes altas que controlam nossas vidas enchendo-nos com preconceitos e violência.

Pelo fim das discriminações e violências, paz e liberdade!

Há uma estreita convergência entre este texto e a seguinte reflexão sobre o capitalismo, de autoria de Harvey:

A onipresença dessa relação de domínio de classe, compensada somente na medida em que os trabalhadores lutem ativamente para afirmar seus direitos e exprimir seus sentimentos, sugere um dos princípios fundadores sobre os quais a própria idéia da “alteridade” é produzida e reproduzida de maneira contínua na sociedade capitalista. O mundo da classe trabalhadora torna-se o domínio do “outro”, tornado necessariamente opaco e potencialmente não-conhecível em virtude do fetichismo da troca de mercado. Eu ainda acrescentaria que, se já houver na sociedade membros (mulheres, negros, povos colonizados, minorias de todo tipo) que possam ser conceituados prontamente como o outro, a união da exploração de classe com o sexo, a raça, o colonialismo, a etnicidade, etc., pode produzir toda espécie de resultados desastrosos. O capitalismo não inventou “o outro”, mas por certo fez uso dele e o promoveu sob formas dotadas de um alto grau de estruturação. (1992,p.101)

Porém, os anarco-punks desconhecem esta “opacidade do outro”, apostam na possibilidade da solidariedade entre os explorados e oprimidos, na luta contra os opressores e exploradores. Exemplo disto é o seguinte texto panfletário que encontramos no “zine Humanismo!” (Número 1, Abril de 94, Ano I), organizado pelo “M.L.A.” (coletivo de Aracajú/SE):

MACDONALDS

16 DE OUTUBRO

Dia internacional anti Mcdonald’s.

Abaixo a matança exagerada de animais.

Abaixo a exploração no 3º. mundo.

Acabem com multinacionais (sic).

Você aí parado, também é explorado!

Movimento Anarquista.(grifos nossos) (**Humanismo**, Aracaju, Abril de 1994.)

O combate do MAP às transnacionais se estende a outros ícones do consumismo juvenil tais como a Coca-Cola, a Disney e à já citada MTV. Esta última frase do panfleto (a que grifamos) exemplifica bem a afirmação do parágrafo anterior, além de, junto com os ataques à Mcdonald's ter se tornado (aliado a outros elementos políticos contra culturais) um verdadeiro legado do movimento anarco-punk para as atuais manifestações anti-globalização.

Tal política de combate ao consumismo e às transnacionais (simbolizadas pelos ícones do consumismo juvenil), é um modo original e característico do MAP de empreender a sua luta contra as condições degradantes de vida geradas pelo capitalismo contemporâneo e que, ainda, tem o seu sentido reforçado por análises como esta:

A luta pela manutenção da lucratividade apressa os capitalistas a explorarem todo tipo de novas possibilidades. São abertas novas linhas de produto, o que significa a criação de novos desejos e necessidades. Os capitalistas são obrigados a redobrar seus esforços para criar novas necessidades nos outros, enfatizando o cultivo de apetites imaginários e o papel da fantasia, do capricho e do impulso. O resultado é a exarcerbação da insegurança e da instabilidade, na medida em que as massas de capital e de trabalho vão sendo transferidas entre as linhas de produção, deixando setores inteiros devastados, enquanto o fluxo perpétuo de desejos, gostos e necessidades do consumidor se torna um foco permanente de incerteza e de luta. (HARVEY,1992,p.103)

Em que pese todos esses elementos que viemos apontando na contracultura @, o traço que identificamos como sendo a alta flexibilidade tem desdobramentos importantes não apenas sobre a forma de expressão (estética) do MAP e suas bandeiras de luta mas também sobre as próprias formas de organização e de luta que este assume, como podemos ver neste fragmento do texto “Quem Tem Medo do Punk?”, publicado no zine “FUERA DEL CONTROL” (Ano 1, No.3, São Paulo), no fim da década de noventa:

E se punk (sic), em essência, fosse algo tão “Europeizado”, como explicar sua existência em lugares (há um bom tempo) tão distintos quanto México, Turquia, Mongólia, Croácia? Como explicar que em quase todos os países da América Latina existem Punks? Que por sinal aproxima (sic) das tendências mais esquerdistas e anti-imperialistas (leia-se rechaço à (sic) “norte-americanismos” que sempre nos empurram goela abaixo).

No México há muitos Punks que trabalham junto à Frente Zapatista e com indígenas em geral, na Argentina há punks que mantém trabalho (sic) com índios mapuches, no Uruguai trabalham com o movimento estudantil, no Brasil Punks (sic) participam de comitês pró-zapatismo, luta anti-militarista, ocupações e se aproximam dos sem teto e sem terra, fazem contundentes trabalhos anti-racistas. O Punk se adapta à realidade e às lutas que se travam no lugar onde ele existe. Assim como na Europa o movimento Punk reforçou grandemente o movimento Squatter (ocupação urbana) e à luta contra os merdas neo-nazi-fascistas, com muito combate, até enfrentando perseguições e prisões.” (Fuera Del Control, São paulo, 1999, n 3)

Esta altíssima flexibilidade da contracultura do movimento anarco-punk e seus desdobramentos supracitados, aliada ao seu rigor na preservação dos ideais e práticas políticas-sociais anarquistas (núcleo “Hard-Core”), potencializa o que há de melhor naquele traço.

Afirmamos que tal abertura para as nuances, para os detalhes, para a singularidade, presentes no MAP, é uma orientação conseqüente

da sua postura anarquista. Embasamos esta afirmação no fato de que, já nas elaborações do anteriormente citado anarquista francês, Pierre Joseph Proudhon, há as propostas de que as sociedades se organizem “de baixo para cima”, em unidades produtoras/consumidoras autogeridas (sem propriedade privada) e federadas de forma não-hierárquica (sem Estado). Tudo isto, segundo Proudhon representa um conjunto de princípios descentralizadores destinados a assegurar os respeito às particularidades da cada indivíduo, de cada localidade, de cada povo e assim por diante.

Diante de tudo que expusemos, fica claro que, para o MAP, sua verdadeira identidade está no seu caráter de cultura (“anti-estética” multifacetada) –**política(anarquista)**-contracultural(anti-indústria cultural). A isto chamaremos de “anarquismo reciclado” e tomaremos como seu ícone a seguinte composição da banda “CUSPE” (João Pessao/PB):

AUTOGESTÃO

Usando sua própria

Consciência

Se auto-organizando

Sem Estado nem

Patrão/onde nada

É de ninguém mas

Tudo é de todos

Autogestão!!!

*“Por hora gostaria apenas de entender como
pode ser que tantos homens, tantos burgos,
tantas cidades, tantas nações suportam às
vezes um tirano só, que tem apenas poderio
que eles lhe dão, que não tem o poder de
prejudica-los senão enquanto tem vontade de*

*suporta-lo, que não poderia fazer-lhe mal
 algum senão quando preferem tolera-lo a
 contradize-lo. Coisa extraordinária por
 certo, e porém tão comum que se deve mais
 lastimar-se do que espantar-se ao ver um
 milhão de homens servir vulneravelmente, com
 o pescoço sob o jugo, não obrigados por uma
 força maior...” (ETTIENNE LA BOÉTIE. “Discurso Da
 Servidão Voluntária.” São Paulo; Brasiliense: 1987.)*

**5 - CAPÍTULO IV:
 TRABALHO, SEXUALIDADE E RELIGIOSIDADE:
 REPRODUÇÕES E REVOLUÇÕES NA CONSTITUIÇÃO
 DA AUTONOMIA ANARCO-PUK**

5.1 - APRESENTAÇÃO

Neste capítulo faremos uma análise de dois encontros/vivências coletivas, organizadas pelo MAP do Brasil, dos quais participamos: o V Encontro Anual do MAP do Nordeste, ocorrido em Dezembro de 2001 na cidade de João Pessoa/PB e o Encontro Internacional (também anual), ocorrido em Julho de 2002, na cidade de Salvador/BA (por ter sido o terceiro desta modalidade de encontro, é denominado de terceiro Encontro Internacional Anarco-Punk (III EIAP)).

Dissemos que estes eventos são encontros/vivências, pois consistem (cada um) num período de alguns dias em que os anarco-punks ficam alojados num mesmo prédio, discutindo questões organizacionais e relativas à sua contracultura, além de buscarem praticar a autogestão (auto-organização), em todos os níveis.

Analisaremos alguns fatos ocorridos nestes encontros com o objetivo de identificarmos as reproduções (continuidades) e revoluções (rupturas) do MAP do Brasil em relação à cultura hegemônica, especificamente no que diz respeito ao trabalho, à sexualidade e à religiosidade (derivados dos conceitos de produção, prazer e natureza, os quais apontamos no início deste trabalho como sendo os principais conceitos postos em jogo na luta da socialidade contra o social).

O conceito de autonomia aí implícito (e constante do título deste capítulo) é, obviamente, aquele que viemos adotando neste trabalho: autonomia é relativização do instituído (inconsciente/discurso do outro) pelo instituinte.

5.2 - REPRODUÇÕES E REVOLUÇÕES

Exposta a tendência dos grupos em questão de se contrapor à sociedade dada (instituída), exercitando práticas novas de “socialidade” (instituintes) e criando um imaginário (simbólico) próprio, nosso problema é definir as suas reais possibilidades de constituírem identidades autônomas em relação à sociedade instituída.

Neste ponto se faz necessário nos determos um pouco mais sobre os conceitos de identidade e autonomia para consolidar o nosso entendimento sobre estes.

Com relação à identidade, seguindo Michel Maffesoli (1991), nós a entendemos como sendo “a aceitação de ser alguma coisa determinada”. A pulsão agregatória do homem faz da identidade uma questão não apenas individual mas também coletiva. Esta pulsão agregatória, força irracional, condiciona a identidade dos indivíduos no sentido de que estas se caracterizem por um cruzamento de elementos do imaginário coletivo com elementos/características particulares do indivíduo.

Com relação à identidade @, afirmamos, anteriormente, que esta caracteriza-se por um núcleo (conteúdos) anarquista (de crítica às condições de vida sob o capitalismo) e uma aparência (forma de expressão) fragmentária (intensificação do trabalho com a estética).

Já que a identidade consiste na “aceitação de ser alguma coisa determinada”, é necessário acrescentar o problema da autonomia (não compulsoriedade). Com relação a este, Castoriadis (1982) afirma que autonomia é o estado de emancipação do “Ego” em relação ao “Id”, a situação em que o consciente (individual (eu)) sobrepõe-se ao inconsciente (coletivo (outro)). Porém, como o homem é essencialmente social, o discurso do outro sobre o indivíduo nunca pode ser completamente eliminado da sua identidade. Assim, fica claro que o problema, a luta pela autonomia, é indissociável da dimensão político-social de modo que “(...) o problema da autonomia é que o sujeito encontra em si próprio um sentido que não é o seu e que tem que transformá-lo, utilizando-o”. (Castoriadis, 1982, p.130).

Identificamos no MAP, uma manifestação desta tendência à permanência do discurso do outro (discurso social, ideológico) nos sujeitos, na forma de uma discussão ensejada durante o III EIAP, a respeito de um fato ocorrido alguns anos antes, envolvendo integrantes do movimento de São Paulo e Rio e um punk da região Sul do Brasil. Tratava-se do desaparecimento de uma certa quantia em dinheiro, que havia sido levantada de forma coletiva e se destinava a custear a viagem do punk do Sul a uma atividade organizativa do movimento em geral. À época, o punk do sul havia assumido a responsabilidade pelo desaparecimento do dinheiro, sem ressarcir o movimento e, em consequência, foi lançado ao ostracismo pelos seus companheiros. Na ocasião do III EIAP (quase dez anos depois) este sujeito (pivô dos acontecimentos em questão) encontrava-se presente e a sua participação naquele encontro foi questionada pelos anarco-punks da São Paulo e Rio, sob o argumento de que o mesmo havia roubado o movimento e, portanto, não merecia estar ali. Após algumas exposições de motivos, durante as quais o punk do sul se defendeu lembrando a sua variada história de contribuições pessoais para o movimento e por fim revelou que, de fato, a quantia em questão havia sido desavisadamente utilizada por sua mãe, que era muito pobre, para saldar algumas dívidas, este anunciou que iria ressarcir o movimento ali mesmo, inclusive com juros. Ainda assim, os anarco-punks do Rio e São Paulo nutriam sentimento de exclusão em relação àquele o que, por fim, não chegou a ser concretizado. Vemos aqui a permanência, em sujeitos com orientações instituintes, do modo da sociedade instituída lidar com o desviante e o delinqüente, ou seja, reprimindo este pela punição e exclusão.

Isto posto, que fique claro a partir de então que estamos tratando da reiterada luta entre a “sociedade instituinte” e a “sociedade instituída” (Castoriadis, 1982), devendo-se acrescentar que esta (sociedade instituída) é sempre alienadora/heterônoma. O que aqui se entende por alienação/heteronomia é a tendência (situação/estado) das instituições sociais em geral a se autonomizarem/independentizarem em relação aos seus próprios criadores: os sujeitos sociais (a própria sociedade). Percebe-se logo uma clara aproximação entre a concepção de sociedade instituída de Castoriadis e a idéia de imperatividade do fato social, em Durkheim, como está aplicada, por exemplo, no seu livro “As Formas Elementares da Vida Religiosa”.

Talvez por entrever este fenômeno, é que alguns @ do Brasil manifestaram uma sensibilidade e uma postura contrárias à proposta apresentada no III EIAP (por integrantes do MAP da Espanha), de construção de uma Federação Internacional Anarco-Punk.

Tal recusa à institucionalização/positivação do movimento, foi justificada por um dos @ através do seguinte argumento: “Nós sempre fomos um movimento e é a nossa convivência a atuação no cotidiano que nos fortalece. Agora alguns propõem que sejamos uma organização e isto pode ser ruim, pois pode nos afastar daquelas características que nos tem fortalecido e animado.”

A isto que viabiliza a autonomização das instituições sociais, heteronomizando/alienando os sujeitos sociais, chamaremos de ideologia; porém, numa perspectiva um tanto diferente daquela contida em Marx, seguindo o entendimento manifesto na obra “Medos, Mitos e Castigos” (Sousa Filho, 1995), o qual passaremos a expor.

Dissemos que o entendimento aqui proposto sobre o fenômeno da ideologia é um tanto diferente daquele contido em Marx, porém, não completamente.

Para Marx (1986) ideologia é, basicamente, a visão que inverte a gênese da realidade. Na ideologia a produção humana se autonomiza em relação ao seu criador (o sujeito social produtor). É o que promove o estranhamento do produtor em relação ao seu produto (alienação). Segundo este autor, as primeiras formas de ideologia foram o mito e a religião

Com relação à religião, a postura majoritária do Movimento Anarco-Punk é a negação desta, sob os argumentos de esta é um artifício manipulado com fins capitalísticos e de que Deus é uma fantasia que serve à dominação exercida sobre os pobres crédulos.

Porém, no III EIAP, quando foi lançada uma proposta de se positivar essa postura como um princípio do MAP, contido na fórmula “ateísmo ativo”, houve discordâncias por parte de alguns integrantes do movimento e a discussão gerada levou à relativização da fórmula inicial, que foi modificada para “anticlericalismo ativo” (combate às religiões autoritárias e hierarquizadas).

Aparentemente, surge uma oscilação entre um “ateísmo dogmático” e um “agnosticismo libertário”.

A concepção básica de ideologia em Marx coincide com aquela adotada aqui por nós, com a diferença de que não acreditamos que a ideologia,

(...), desaparece naturalmente, por si mesma, tão logo a dominação de classe deixe de ser a forma da ordem social, (...) (Marx e Engels, 1984, p.75).

Para nós, tais afirmações de que a superação das classes levará à supressão da ideologia representam algo a ser repensado, visto que:

A análise de todos esses temas tem a vantagem de nos colocar diretamente na reflexão sobre a relação existente entre ideologia e cultura, pois apresenta a *cultura como sempre – já a experiência da dominação da sociedade sobre os indivíduos*, vivida como natural, com base em representações simbólicas diversas. *A ideologia é propriamente o que possibilita à cultura ser introjetada, assimilada, compartilhada e conservada, sem que os seus padrões sejam questionados ou recusados, em decorrência de não serem percebidos como *construídos, particulares, relativos e históricos*, mas como *dados, únicos, inevitáveis, necessários e imutáveis* – por meio do que se estabelece a dominação sobre os indivíduos em diversas formas.* (Sousa Filho, 1995, p.31-32).

Não pensamos, portanto, a ideologia como apenas derivando da dominação de classes, mas como a dominação de valores, hábitos, crenças, etc., que dominam como cultura.

Exemplo da conservação ideologia no MAP, apesar de ser questionada e recusada, se deu através de uma discussão sobre anarco-feminismo (e sexualidade) travada durante o III EIAP.

Na ocasião citada, alguns integrantes do MAP (poucos) questionaram o fato de, apesar de haver neste movimento toda uma orientação no sentido de criticar o machismo, a homofobia e o casamento monogâmico, na sua prática o que se vê é a adoção majoritária de relações heterossexuais e de compromissos supostamente exclusivistas, pois os homens dos casais, majoritariamente, têm casos extraconjugais enquanto que a maioria das mulheres (cerca de um terço do movimento) não.

Então, boa parte dos presentes na discussão contra-argumentou (à guisa de defesa) com idéias como: “quando se encontra alguém especial se quer apenas aquela pessoa”, “o movimento já tentou relações abertas e não deu certo”, “enquanto a relação vai bem, não há necessidade de outros”, etc.

Vê-se aqui, em que pese toda a crítica e recusa (do MAP) à cultura dominante, uma afirmação de padrões construídos, particulares, relativos e históricos (a monogamia e o romantismo) como sendo dados, únicos, necessários e imutáveis.

Marilena Chauí (1983), em seu livro “Cultura e Democracia: O Discurso Competente e Outras Falas”, já propõe uma certa revisão no conceito marxiano de ideologia.

Para Chauí (op. cit.) a ideologia é um discurso lacunar, o discurso que oculta a divisão da sociedade e a dominação de classe (Estado) *além de responder a um anseio mítico de unidade e identidade (o medo à desagregação)*. A ideologia coloca no lugar da história real uma história imaginária (a dos heróis, por exemplo), petrificando aquela (nela só há o instituído, sem o instituinte). *A ideologia é o modo imediato do aparecer (aparência) social.*

Mas não devemos ter nessas explicações de M. Chauí algo válido apenas para o caso das sociedades que a autora chama de *propriamente históricas*. Se tomarmos como base uma *teoria da ideologia em geral*, veremos que os traços apontados como sendo as manifestações particulares do imaginário social das sociedades burguesas modernas – retirado o elemento da presença ostensiva (mas também dissimulada) do Estado – são traços que iremos encontrar no fenômeno do ocultamento do poder de dominação igualmente existente em todas as sociedades, já nas formas dos mitos e da religião, como são os casos das sociedades primitivas, escravistas e feudais. Não há qualquer exercício do poder de dominação que não procure maneiras de se dissimular (...) (Sousa Filho, 1995, p.62).

Mais uma vez, aqui, lembramos uma manifestação de sensibilidade e postura críticas do anarco-punks em relação ao (exercício do) poder e à (dissimulação) da dominação.

Trata-se de críticas feitas (durante o III EIAP) ao uso da palavra de forma demorada e muito freqüente por alguns indivíduos específicos ali presentes.

Tais falas geralmente eram pautadas por uma razoável retórica e uma intenção manifesta de colaborar, características estas que, inclusive, foram postas sob suspeição de tentativas de justificar certos monopólios dos debates.

Portanto, ideologia, do modo como a concebemos, além de ser o que possibilita a autonomização das instituições em relação aos seus produtores/sujeitos sociais, caracteriza-se como um discurso de ocultamento do exercício do poder de dominação em todas as sociedades humanas, pois que este poder origina-se já na própria dominância da cultura sobre os sujeitos sociais.

A relação entre os principais termos da afirmação anterior: ideologia, discurso e cultura, se dá através de um elemento chave, que é um pressuposto da própria condição humana: a linguagem.

A respeito da linguagem, Saussure (1995) nos diz que esta é um sistema de signos (significante + significado) e que a língua é uma expressão particular daquela. Acrescenta que a questão da imutabilidade/mutabilidade da língua relaciona-se com a arbitrariedade/convencionalidade do vínculo entre significante (forma) e significado (conteúdo) do signo. Tal arbitrariedade/convencionalidade do vínculo supracitado significa um sistema de acordos sociais tão complexo que, a respeito da mutabilidade/imutabilidade da língua, Saussure conclui que esta não permite revoluções (mudanças bruscas).

Nessa linha de raciocínio, Barthes (1988 e 1993) afirma que a língua reifica (petrifica) a cultura e que só a literatura de fruição (descomprometida) pode ser subversiva.

A leitura apurada já percebe que neste ponto, ao tratarmos de signos e (por que não?) símbolos, estamos repisando o campo do que se convencionou chamar de imaginário (campo das imagens mentais). Sobre estes temas, Castoriadis (1982) afirma o completo imbrincamento entre imaginário e base material; além de que o imaginário é presa da cultura, porém, não é perfeitamente ajustável a esta. Ainda sobre o simbólico, nos diz que este é da ordem do não-racional e que o indivíduo já o encontra dado (posto) pois é uma construção social-histórica. Acrescenta dizendo que a autonomização do imaginário (alienação) é um fenômeno do humano e não apenas de certos tipos de sociedades.

Autonomização do imaginário, reificação da cultura e impossibilidade de promover revoluções na língua. Num momento de exposição do processo que subjaz a todas essas facetas da ideologia, Sousa Filho nos fala sobre a lógica simbólica própria da linguagem:

O que caracteriza a lógica simbólica da linguagem é não pressupor a presença dos objetos de que trata (Jakobson, 1991:33), em razão do que os objetos da realidade aparecem representados por *imagens significantes*, que substituindo os objetos, têm o poder de evocar suas presenças à presença dos sujeitos que as interpretam. E nesse nível da ausência das coisas – *a invisibilidade do real* –, mas de suas presenças por meio de imagens, de que as metáforas e metonímias nos mitos – mas em toda linguagem – são exemplos, que podemos tratar do ideológico propriamente. Pois a ideologia vale-se do espaço do invisível para realizar todas as suas operações de dissimulação e ocultamento. A ideologia estaria

impossibilitada de existir se não existisse a *prática simbólica*. A própria ideologia não aparece como tal, mas na forma de idéias, crenças, valores e normas, tornando-se invisível à observação imediata, na vida diária e comum. Do que decorre toda a eficácia de seu trabalho. (1995, p-36).

Verificamos esta eficácia do trabalho da ideologia nos integrantes do MAP desde o início do III EIAP.

Ainda antes da plenária de abertura do encontro, houve um “incidente” significativo (por ocasião de um almoço) que levou a uma percepção importante sobre a dificuldade de se doar ao trabalho para o coletivo, demonstrada a partir de então pelos integrantes do movimento. Tal incidente constituiu-se de uma discussão sobre quem lavaria a louça do almoço (o trabalho de cozinhar já havia sido dividido entre alguns), na qual se percebeu uma atitude majoritariamente refratária por parte daqueles mais indicados (os que ainda não tinham trabalhado no almoço). Inclusive, um dos primeiros a se excusar do trabalho em questão, contra-argumentou (à proposta de que cada um lavasse o que sujou) dizendo que o almoço não tinha sido cozinhado daquele modo (as pessoas não cozinham as suas partes), portanto, a louça também não devia ser lavada assim (ele não se dispôs a participar de nenhuma comissão: nem para cozinhar, nem para lavar).

Vemos, portanto, uma clara reprodução do egocentrismo característico da cultura dominante, utilizando-se, inclusive, de artifícios de distorção de discursos coletivistas para justificar a exploração (mesmo que passiva) do indivíduo sobre o grupo.

Tal fato se deu, flagrantemente, sem intenções de lesar o grupo ou seus integrantes individualmente mas, apenas, como uma reprodução dissimulada e invisível (principalmente para os que a veicularam) de idéias, crenças, valores e normas da cultura dominante.

A aludida invisibilidade da ideologia, decorrente da lógica simbólica própria da linguagem – Bakhtin (1992) aponta também o caráter semiológico da ideologia – nos sugere uma dimensão inconsciente daquela; pois, da fato, a ideologia não se institucionalizaria se não fosse inconsciente. Vejamos o que nos diz Sousa Filho a respeito desta relação entre o simbólico e o inconsciente:

Em Freud, como em Lacan, "é a ordem simbólica que, para o sujeito, é constituinte". (Lacan, 1992:61). Isto é, o *inconsciente humano* – que é, para a psicanálise, a instância que mantém o indivíduo atado à cultura – é resultado de uma determinação forçada a que os indivíduos estão submetidos no processo de se constituírem sujeitos humanos. (1995, p.47).

Dito isto, acrescentamos: para Freud (1987), não se pode estabelecer conexões entre sociedade e sujeito sem passar pelo inconsciente.

Estas relações que viemos tecendo entre ideologia, cultura, imaginário (simbólico) e inconsciente, vão configurando as diferenças entre uma abordagem mais ampla do fenômeno da ideologia, e a perspectiva marxista sobre o assunto. Tais diferenças serão mais elucidadas a partir da reflexão que segue:

Não sendo a ideologia um reflexo tardio das relações de produção – mas isso é tudo que se deve evitar no estudo da ideologia! – ou um *andar* da superestrutura das sociedades – a ideologia vista como um *nível*, *andar* ou *instância* da superestrutura torna a ideologia algo dependente da infra-estrutura da sociedade – mas uma parte da vida social, inerente a institucionalização da cultura, é ela, no dizer de Godelier, *armadura interna* das relações sociais. É parte sempre – já do processo de instituição da sociedade, não sendo algo que venha a ser posteriormente acrescido à vida social. (Sousa Filho, 1995, pp.77-78).

Um fato ocorrido numa vivência de rua anarco-punk, e que nos foi relatado por um deles (de iniciais J.D.), ilustra bem o que está dito acima.

Segundo J.D., um grupo de anarco-punks havia recolhido da rua alguns objetos como baldes e garrafas e o mesmo (J.D.) então sugeriu que, todos juntos, usando os objetos recolhidos como instrumentos de percussão, produzissem "um som" (uma música).

Logo, os anarco-punks (que eram relativamente recentes no MAP) começaram a reproduzir um "som" "padrão" do movimento, o Hard –Core.

Decepcionado, J.D. (que é antigo no MAP) nos disse que não era aquilo que ele tinha em mente quando sugeriu que "fizessem um som", mas sim, que criassem algo diferente das convenções sonoras do movimento.

Como já dissemos, para nós, tal fato traduz claramente um processo de ideologização das manifestações sonoras do MAP, através do qual o “som Hard-Core” se institucionalizou, se tornou “natural”, “universal”, automático, autônomo em relação aos seus produtores.

Portanto, podemos afirmar que as características próprias de cada sociedade podem ser vistas, como aspectos ideológicos em evidência. Dessas características podemos dizer que constituem o já citado modo do aparecer (aparência) social (Chauí, 1983) e que este origina o chamado senso comum o qual, para nós, é trespassado da ideologia.

A ideologia é o trabalho do simbolismo de não dizer dizendo (ocultamento da dominação), de afirmar sem justificar-se. Ela não é um produto da dominação, apenas serve à dominação. Portanto, a partir deste entendimento, é difícil falar em cultura dominante (elite) e cultura cominada (popular), sem falar da ideologia. Porém, não estamos com isto afirmando que tudo é ideologia, o que seria cair no ideologismo, pois, se assim o fosse, tudo não passaria de uma questão de ponto de vista, de diferenças de discurso, e não seria possível elucidar os processos históricos de formação das sociedades. Esta não é, de modo algum, a nossa proposição.

Por isso mesmo, consideramos o aumento da incorporação de elementos tanto da cultura popular (técnicas de circo e teatro de rua), quanto da cultura erudita (leitura de livros que vão desde a poesia, passando pela sociologia, chegando até à psicanálise), que verificamos estar acontecendo no MAP (durante o III EIAP), como um indício de um possível aumento da capacidade de autonomia do movimento pois, em tese, quanto mais referenciais (principalmente científicos) este obtiver, mais capacidade crítica adquirirá.

Feita esta ressalva, retomemos:

Pela exposição até aqui, é possível compreender que, não se tratando de tomar a forma de ideologia como existe na sociedade burguesa moderna pela ideologia em geral – o que seria cair na própria ideologia –, cabe, contudo, entender que o fenômeno do ideológico (ou da ideologia) é comum a todas as sociedades, pois tem origem no modo espontâneo dos sujeitos sociais representarem a realidade. *A ideologia é sempre a dominância do imaginário social*, que existe como o reservatório de todas as representações sociais que cuidam de explicar, para os indivíduos submetidos aos sistemas de sociedades, as origens das instituições sociais, tornando-se impossível pensarmos sociedades sem a produção dessas representações imaginárias. (Sousa Filho, 1995, p.71).

A partir destas relações entre imaginário (representações) social e ideologia, estabelecem-se claras associações entre as idéias aqui expostas e o conceito de consciência coletiva, de Durkheim (1893).

Assim, a consciência coletiva das sociedades primitivas (o espírito, a inteligência do grupo) é inconsciente que se autonomiza e equivale, para as sociedades modernas, à idéia de representações sociais, de Moscovici (1978).

Vale reforçar: As Representações Sociais são um conjunto de conceitos, afirmações e explicações que se originam no cotidiano. Nos vários blocos conceituais – os quais interligam-se entre si – as representações são sempre entendidas como fato social, como símbolo móvel. São passíveis de mudança e são elaboradas durante interações e trocas (diferentemente das representações coletivas). Elas são a mônada da ideologia, aquelas comunicam e transmitem esta, e esta abarca aquelas, de forma que, “Quem diz ideologia, diz representações; quem fala em ideologia fala em representações” (Sousa Filho). Cabe acrescentar que Héri-tier (1996) adota o termo representações simbólicas para destacar a importância das particularidades dos símbolos de cada cultura na formação das representações.

A respeito da consciência coletiva/representações sociais específicas do MAP, alguns incidentes significativos (também relatados em outro lugar desse estudo) nos levaram a uma percepção importante.

Um dos incidentes ocorreu ainda antes da plenária de abertura do III EIAP e constituiu-se de uma discussão sobre quem lavaria a louça do almoço, durante a qual aqueles que ainda não tinham trabalhado naquele dia manifestaram uma atitude majoritariamente refratária a “auto-doação” para o trabalho coletivo.

A referida resistência a “se doar” para o coletivo foi minorada pela via da organização de comissões rotativas e voluntárias com funções diversas e bem definidas (limpeza, contracultural e controle do acesso ao local do encontro) as quais foram motivadas por alguns indivíduos mais ativos.

Outro incidente que presenciamos foi uma discussão, suscitada por anarco-punks do Sudeste do Brasil, a respeito de um fato corrido há alguns anos, que foi o “desaparecimento” de uma quantia em dinheiro que havia sido confiada a um @ do Sul do país, para que este viajasse a

um evento do MAP, como delegado daqueles coletivos aos quais os envolvidos na questão pertenciam.

Após alguns dias de polêmica, durante os quais os @ do Sudeste exigiram reiteradas vezes a expulsão do punk Sulista do EIAP, houve uma discussão na plenária sobre o caso (ocasião em que o acusado se defendeu alegando que a sua mãe, que era muito pobre, havia utilizado o dinheiro), onde o @ inquirido anunciou que iria repor ali mesmo a quantia em pauta e a sua permanência no local, apesar de algumas divergências, não foi questionada nem restringida.

Verificou-se, desse modo (nos dois incidentes) um mecanismo de auto-regulação coletiva e dialogada das divergências, guiado pelas representações (pertinentes ao movimento) de uma organização social baseada na liberdade, na solidariedade e no antiautoritarismo.

Arrematemos esta discussão, utilizando uma imagem das ciências físicas: ideologia é uma (processo) resultante de um sistema de forças vetoriais (a lógica simbólica da linguagem e o medo à desagregação, por exemplo) que convergem na direção e no sentido da conformação dos sujeitos às sociedades instituídas à que pertencem. Tal processo resultante é sempre a dominância do imaginário social (reservatório de representações sociais) que, estabelecendo-se via inconsciente, codifica-se como um discurso (produzido pela sociedade) de ocultamento das dominações (as quais tem origem já na própria dominância da cultura sobre os sujeitos sociais). Da referida autonomização do imaginário social, depreende-se que as características próprias de cada sociedade podem ser vistas como aspectos ideológicos em evidência e que as representações sociais ali contidas são o veículo de disseminação do ideológico.

Visto, que ideologia é dominância (autonomização) do imaginário social (e/ou da sociedade instituída) sobre os sujeitos; que em Castoriadis (1982) tais elementos dominantes equivalem ao “discurso do outro” e que, para esse autor, autonomia é a relativização do referido discurso; o problema abordado neste trabalho – qual seja, o das possibilidades de constituição de identidades autônomas em tribos urbanas juvenis – equivale, assim, ao problema das possibilidades de relativização da ideologia.

Vejam os um pouco mais, o que diz o autor acima citado sobre o estado/situação de autonomia, ou seja, a relativização do discurso do outro:

Um discurso que é meu é um discurso que negou o discurso do outro; que o negou, não necessariamente em seu conteúdo, mas enquanto discurso do outro; em outras palavras que,

explicitando ao mesmo tempo a origem e o sentido desse discurso, negou-o ou afirmou-o com conhecimento de causa, relacionando seu sentido com o que se constitui como a verdade própria do sujeito – como minha própria verdade. (Castoriadis, 1982, p.125).

Sobre esse outro, cujo discurso tende a dominar o sujeito, Sousa Filho diz:

O outro é um lugar – “... lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito”. (Lacan, 1985, p.193) – e uma *tarefa, a tarefa* dos agentes que encaminham o candidato a sujeito social, para a ordem simbólica da cultura. Para Lacan, é pelo outro que a cultura se torna uma realidade plausível para o indivíduo humano. (1995, p.48).

Sobre esta possibilidade de negação ou relativização do discurso do outro, destacamos um fato presenciado por nós, que teve como protagonistas alguns integrantes dos MAP's das cidades de Natal, João Pessoa e Salvador, que passamos a narrar.

Durante o retorno do Encontro do Movimento do Nordeste do Brasil, ocorrido no final do ano de 2001 na cidade de João Pessoa/PB, dois automóveis particulares (um com integrantes do MAP de Salvador e outro com anarco-punks de Natal e João Pessoa) dirigiam-se para a cidade de Natal/RN.

Ao chegarem nas proximidades da estrada para a conhecida Praia de Pipa (já no Rio Grande do Norte, Município de Goianinha) avistaram, à beira da rodovia, uma escultura tosca conhecida como monumento aos “mártires de Cunhaú”. Trata-se de uma homenagem aos católicos mortos na referida localidade de Cunhaú, durante um ataque de indígenas (aliados aos holandeses) a uma capela onde se celebrava uma missa, à época da colonização brasileira.

A escultura em questão representa um indígena de pé, atacando violentamente (com uma espécie de lança) o padre que celebrava a missa atacada, o qual está prostrado, aparentemente se arrastando para longe do índio.

Ao divisarem tal obra, que apesar de fazer referência a um fato real exerce um trabalho simbólico evidente de fortalecimento dos conteúdos imaginários dominantes de definição dos indígenas como sendo seres cruéis, não humanos, enquanto que a Igreja Católica (simbolizada

na figura do padre assassinado) é representada como “mansa” e (por oposição ao indígena) depositária do que há de melhor nos homens, os anarco-punks (que inclusive já haviam sido anteriormente informados por um deles da existência de tal monumento) desceram dos automóveis e começaram a se fotografar em simulações de ataque ao padre, com um pedaço de madeira ao estilo de uma lança, dando a entender que estavam ao lado dos indígenas contra a poderosa Igreja Católica.

Vimos aqui uma manifestação veemente de negação de um poderoso conteúdo “do outro”.

Para Freud (1987), é o outro quem faz o sujeito existir, propiciando-lhe símbolos e exercendo sobre ele o ato repressivo.

Ainda sobre o estado/situação de autonomia, Castoriadis acrescenta:

Essas características não consistem em uma “tomada de consciência” efetuada para sempre, mas sim numa *outra relação* entre consciente e inconsciente, entre lucidez e função imaginária, em uma *outra atitude* do sujeito relativamente a si mesmo, em uma modificação profunda da mistura atividade-passividade, do signo sob o qual esta se efetua, do respectivo lugar dos dois elementos que a compõem. O fato de que poderíamos completar a proposição de Freud pelo seu inverso: Onde é o Ego o Id deverá surgir (wo ich bin, soll Es auftauchen), mostra quão pouco se trata, em tudo isso, de uma tomada de poder pela consciência no sentido estrito. O desejo, as pulsões – que se trate de Eros ou de Thanatos – sou eu também, e trata-se de levá-los não somente à consciência, mas à expressão e à existência. Um sujeito autônomo é aquele que sabe ter boas razões para concluir: isso é bem verdadeiro, e: isso é bem meu desejo (1982, p.126).

Essa definição da autonomia com não sendo estritamente uma tomada do poder pela consciência, mas também uma expressão dos desejos, das pulsões do sujeito, nos evoca uma discussão sobre o frequente consumo de álcool no MAP, a qual presenciamos no III EIAP. Ao questionamento inicial, segundo o qual a prática em pauta seria contraditório para os @, pois é uma forma de consumismo, uma integrante do movimento do Sul do Brasil respondeu de forma concludente, com a anuência da maioria: eu gosto de beber e precisamos de um pouco de contradição, faz parte de nós.

Também o mesmo autor supracitado adverte:

O peso do discurso de Outro não reconhecido como tal, pode ser visto mesmo nos que tentaram mais radicalmente atingir o fundo da interrogação e da crítica dos pressupostos tácitos – quer seja Platão, Descartes, Kant, Marx ou o próprio Freud. Mas existem precisamente os que – como Platão ou Freud – jamais *pararam* nesse movimento; e existem os que pararam, e que às vezes, por isso, se alienaram em seu próprio discurso tornado outro. Existe a possibilidade permanente e permanentemente atualizável de olhar, objetivar, colocar a distância e finalmente transformar o discurso de outro em discurso do sujeito. (1982, pp.126-127).

A respeito do perigo (para a autonomia) do discurso de outro não reconhecido como tal, de se parar o movimento de interrogação e crítica e, ao esmo tempo, sobre a existência da possibilidade permanente de colocar a distância e transformar o discurso de outro em discurso do sujeito, os @ nos deram demonstrações concretas deste tipo de evento.

Primeiro quando, no Encontro Anual da Região Nordeste do Brasil, colocaram em pauta uma discussão sobre “padrões no movimento”, questionando posturas recorrentes neste, de busca de definir formas de comportamento e de expressão que caracterizem o que freqüentemente se denominou de algo como “punk verdadeiro”.

Depois quando, ao participarmos do III EIAP, verificamos uma grande diversidade de formas de expressão cultural adotadas pelo movimento em geral, tais como técnicas oriundas do circo e do teatro de rua, com especial ênfase sobre a incorporação de ritmos afro-brasileiros (como os cantos da capoeira, por exemplo), no aspecto musical e, no aspecto das vestimentas, a convivência de “visuais” variados que iam desde o clássico “punk pesado” (roupas negras e coturnos), passando pelo característico anarco-punk (camisetas coloridas com mensagens políticas), indo até a simples adoção de um boné ao estilo dos anarquistas “antigos”.

Esta mutação surpreendente das formas de expressão da contracultura @ nos atesta que, em que pese uma reconhecida tendência à cristalização desta, o MAP tem conseguido realizar um movimento de auto-crítica, de distanciamento e de transformação de seus “discursos

estéticos”, resistindo assim a uma potencial transformação deste em “discurso de outro” e, portanto, mantendo-os na condição de seu próprio discurso.

Sobre este *sujeito*, objeto do discurso do outro, o autor em pauta afirma:

Pois este sujeito ativo que é *sujeito de ...*, que evoca, estabelece, objetiva, olha e coloca a distância, que é ele – será que é puro olhar, capacidade pura de evocação, colocação a distância, centelha fora do tempo, não dimensionalidade? Não, ele é olhar e suporte do olhar, pensamento e suporte do pensamento, é atividade e corpo ativo – corpo material e corpo metafórico. Um olhar no qual não existe já o olhando nada pode ver; um pensamento no qual não existe já o pensando nada pode pensar. (Castoriadis, 1982, p.127).

Ainda o referido autor acrescenta:

No sujeito existe por certo como momento “o que jamais pode tornar-se objeto”, a liberdade inalienável, a possibilidade sempre presente de desviar olhar, de fazer abstração de todo conteúdo determinado, de colocar tudo entre parênteses, inclusive a si mesmo, salvo na medida em que o *si* é esta capacidade que ressurge com presença e proximidade absoluta no momento em que se distancia de si mesma. (Castoriadis, 1982, pp.127-128).

Isto nos evoca o fenômeno da coexistência de discursos e práticas de ruptura e reprodução dos papéis sociais, presentes no MAP.

Já dissemos que os anarco-punks adotam claramente um discurso de combate às várias formas de dominação, entre elas, o machismo. Porém, ainda antes da abertura do III EIAP, numa reunião de um grupo anarco-feminista de Salvador, ouvimos queixas das mulheres @ ali presentes (que representam cerca de um terço do grupo) sobre o comportamento generalizado (segundo elas) dos homens do movimento, de deixar o trabalho de cuidar dos filhos quase que exclusivamente para as mulheres.

Por outro lado, verificamos, nos encontros @ por nós presenciados, que os trabalhos de limpeza e da cozinha (tradicionalmente relegado às mulheres) foram realizados indiscriminadamente por homens e mulheres, sendo que este último (trabalho de cozinha), inclusive, foi majoritariamente executado por homens.

Vemos estes fatos como exercícios (se bem que em níveis e em momentos diferentes), por parte do Movimento Anarco-Punk, da referida possibilidade de desviar o olhar, de fazer abstração de todo conteúdo determinado, seja este conteúdo da cultura hegemônica ou da sua própria contracultura.

A referida possibilidade sempre presente do sujeito desviar o olhar e a definição do estado/situação de autonomia como um equilíbrio dinâmico entre o Ego e o Id (inconsciente, discurso do outro) nos evoca o pensamento de um autor que, junto com as concepções já expostas sobre ideologia e autonomia, nos serve de base para a teoria conclusiva deste trabalho. Tal autor, cujo pensamento está fundamentado numa lógica sua, própria, particular, chamada de dialética antitética (divergente da dialética hegeliana e, quiçá, da marxiana) é Proudhon. Façamos, então, uma exposição de alguns aspectos pertinentes de seu pensamento:

Para concluir a crítica de Proudhon ao método hegeliano, citemos ainda alguns textos. “A antinomia não se resolve; é nisto que reside o vício fundamental de toda a filosofia hegeliana. Os dois termos que compõem a antinomia equilibram-se, quer entre si, quer entre outros termos antinômicos, o que conduz a novos resultados”. (*De La Justice, ed. M. Rivière, vol.IV, p.148*). “Os termos antinômicos não se resolvem, como tão pouco se destroem os pólos opostos de uma pilha elétrica. O problema não está em encontrar a fusão deles, que seria a sua morte, mas o seu equilíbrio sempre instável, variável segundo o desenvolvimento da sociedade”. (*Théorie De La Propriété, ed. Lacroix, 1865, p.52*). O equilíbrio instável entre os dois termos “não nasce de um terceiro, mas de sua ação recíproca”. Em suma, “A fórmula hegeliana só é uma tríade pelo bel-prazer ou pelo erro do mestre, que conta três termos onde verdadeiramente só existem dois, e que não viu que a antinomia não se resolve, mas que implica quer uma oscilação, quer um antagonismo, os únicos suscetíveis de equilíbrio. Deste ponto de vista, todo o sistema de Hegel deveria ser refeito. (*De La Justice, vol. I, ed. M. Rivière, pp.28-29; in Gurvitch, 1983, pp.23-24*).

Este equilíbrio dinâmico de termos antinômicos, característico da concepção de dialética antitética proudhoniana, nos serve para explicar a dinâmica da relação entre indivíduo e coletivo que verificamos nos encontros “anarcos”.

De forma genérica e simplificada esta se dá de modo que alguns indivíduos mais ativos (submetidos a condições particulares e nem sempre os mesmos) manifestam as suas demandas

(muitas vezes pautadas pelo egocentrismo próprio da sociedade hegemônica) que são absorvidas e reelaboradas no coletivo (sempre pautado pelo ideal do libertarismo), num trabalho daquilo que Proudhon (1986) chamou de “razão coletiva”, cujo resultado geralmente é a elaboração de formas de administração e coordenação dialogadas das referidas demandas individuais e/ou coletivas, sempre mantendo o espaço das discordâncias.

Para nós, isto configura um mecanismo de equilíbrio dinâmico entre dois termos aparentemente antinômicos: individualidade e coletividade.

Sobre as possibilidades de promover-se transformações no social:

O pragmatismo realista de Proudhon encontra-se ainda confirmado pela discussão contida no nono estudo *De La Justice Dans La Révolution Et Dans L'église* (ibid, vol. III, pp.481-648) . Este estudo, intitulado “Progresso e Decadência”, debruça-se sobre o espinhoso problema do progresso. Proudhon ataca aí não só toda e qualquer concepção do progresso que o confundisse com uma fatalidade, uma necessidade ou um movimento automático, mas inclusivamente a idéia de que o progresso pudesse estar ligado a um determinismo sociológico mais ou menos rigoroso. “a decadência, o retrocesso” são tão reais como o progresso (pp. 537 e segs.). O progresso, para Proudhon, é o “caminho da liberdade”, o único que pode conduzir ao aperfeiçoamento, sob a condição de um movimento acelerado, manifestando-se preferencialmente através de revoluções sempre a recomençar (pp. 540 e segs.) e cujo êxito nunca está assegurado. Qualquer outra concepção de progresso é perniciosa e contraditória. (Gurvitch, 1983, p.31).

Sob o ensejo desta concepção de progresso que ataca as concepções de determinismos sociológicos mais ou menos rigorosos para afirmar que a decadência e o retrocesso são tão reais como o progresso e que este é o caminho da liberdade, faremos uma breve recapitulação das observações aqui elencadas sobre o atual estado da autonomia do MAP, enfocando estritamente os aspectos relativos ao trabalho, à sexualidade e à religiosidade.

Com relação ao trabalho, vimos que existe uma certa dificuldade de doação ao coletivo (no nível individual), dificuldade esta que é compensada por mecanismos de regulação coletiva e consentida do trabalho.

Quanto à sexualidade, vimos que existe uma certa predominância de práticas de exclusividade sexual e “românticas” (principalmente no que tange às mulheres), apesar de todo um discurso crítico (e de tentativas práticas) de questionamento à monogamia.

No que se refere à religiosidade, vimos que existe uma prática predominante de militância ateuista, apesar de recentemente (no EIAP) tais práticas terem sido questionadas por alguns @.

Vemos, portanto, um quadro complexo composto por elementos pertinentes tanto à cultura hegemônica quanto à contracultura, integrado em uma dinâmica de avanços e recuos, de reproduções e revoluções (num movimento que ora vai daquelas para estas, ora destas para aquelas).

Tal fenômeno é consoante com a visão de progresso (anteriormente referida) adotada por Proudhon.

Vale acrescentar:

Em Proudhon, o progresso apresenta-se, definitivamente ora como uma hipótese pragmatista própria para encorajar a ação coletiva, ora como uma vitória da liberdade humana sobre os determinismos sociais, ora, por fim, como a manifestação do fato “de que a humanidade se aperfeiçoa e se destrói a si própria” graças às revoluções conseguidas ou fracassadas. Estas três cambiantes encontram-se interpenetradas pela sua origem comum: as forças coletivas sublimadas pela dialética complexa específica da realidade social, dialética que realça a implicação mútua entre os diferentes andares da sociedade atuante. No fundo, Proudhon supera inteiramente a idéia de progresso, mas sem notar que a abandonou definitivamente. Retém-a apenas para salvaguardar a energia revolucionária da classe operária (Gurvitch, 1983, pp.32-33).

Para tais idéias fundamentais do pensamento proudhoniano – a irreduzibilidade dos pares antinômicos a qualquer síntese/terceiro e a potencial necessidade da recorrência de revoluções libertárias para promover-se transformações no social – nós propomos uma interpretação/síntese, inspirada no pensamento de Michel Maffesoli (1985) e manifesta na idéia poética de que, no social, sempre existe alternância entre “instantes de luz” e “instantes de trevas”. Tal idéia nos enseja a apresentação da já aludida teoria conclusiva deste trabalho.

6 - CAPÍTULO V: A TEORIA DE FÊNIX ID(ÍLICA) OU, O PRINCÍPIO AUTOMOTIVO DA AUTONOMIA ANARCO-PUNK

Os fenômenos que observamos para a construção desta teoria (as relações do MAP do Brasil com o trabalho, a sexualidade e a religiosidade, manifestadas em suas vivências coletivas/encontros) apontam para a existência de alguns processos básicos na constituição da autonomia do movimento em foco.

Expressando basicamente a idéia “proudhoniana” (anteriormente exposta) da irreduzibilidade dos pares antinômicos a qualquer síntese/terceiro e da potencial necessidade da recorrência de revoluções libertárias para promover-se transformações no social, a nossa teoria, de forma genérica, aponta para a recorrência (no processo de constituição da autonomia, manifesto nas vivências/encontros do MAP), de uma alternância conflituosa entre movimentos de resistências instituintes e movimentos de acomodações instituídas. Esta constatação está manifesta, como num ícone, já na própria denominação que demos à teoria: A Fênix ID(ílica). Analisemos brevemente os conteúdos semânticos dos dois termos que compõem este “ícone”.

O mito da fênix, ave que de tempos em tempos se auto-incinera para renascer das próprias cinzas, evoca o eterno retorno, a recorrência.

O termo ID(ílico) é uma composição de dois termos: ID, que é inconsciente, discurso do outro/instituído (conceito já desenvolvido aqui) e idílio, que pode ser definido como amor poético (Dicionário Compacto da Língua Portuguesa Rideel) mas que, aqui, empregamos na acepção ampla de ”sonho”, “utopia”/instituinte.

A recorrente alternância conflituosa entre o “estado de idílio” (utópico/instituinte) e o “estado de id” (discurso de outro/instituído), contida na idéia de Fênix Id(ílica), aponta, em consonância com as nossas observações no campo, para uma tendência do MAP a passar de uma identidade (aceitação de ser) insurgente para uma identidade estatuída, gerando assim, em setores minoritários do movimento (como os que não usam “visual” os que professam alguma religiosidade, os que ouvem outros “sons”, etc.) o surgimento de novos idílios (utopias instituintes).

Lembrando que autonomia é equilíbrio dinâmico entre Id e Ego (distendendo os termos: entre instituído e instituinte) e que isto equivale à relativização do ideológico

(imaginário social autonomizado/instituído, discurso do outro) concluímos que a tendência do MAP, com o tempo, seria de assumir uma identidade não-autônoma/alienada posto que tende a caminhar para o “estado de id” (instituído/ideológico). Verificamos, esquematicamente, para este “estado”, duas “modalidades”: “o id de direita”, conservador e o “id de esquerda”, contestatário. Em comum, estas duas variantes do “estado de id”, têm o caráter de serem situações de adoção de um discurso ideológico, alienado, discurso estático, a-histórico, que se autonomizou e se tornou discurso de outro. Nos deteremos agora, de forma um pouco mais detalhada, sobre cada uma destas modalidades do “estado de id”.

O “id de direita”, conservador, é composto (e adotado sem reflexão crítica) por símbolos e representações sociais da sociedade hegemônica em que o MAP está inserido. Exemplo disto é a sua adoção (e até a defesa), apesar da sua “antimonogamia”, de práticas de relação afetiva/sexual pautadas pela exclusividade/fechamento (principalmente para as mulheres) e por idéias românticas (como a de que “quando se encontra alguém especial, se quer apenas aquela pessoa”). Tal “capitulação”/subordinação, pode ser compreendida a partir de um fenômeno apontado por Marx (1969), quando lembra que o principiante que aprende um novo idioma (imaginário da tribo) traduz sempre as palavras deste para a sua língua natal (imaginário da sociedade hegemônica). Logicamente, isto deve se estender para outras práticas simbólicas e comportamentais.

O “id de esquerda”, contestatário (apesar de também ser adotado sem reflexão crítica), é composto por símbolos e representações sociais específicas do MAP. Exemplo disto é o seu ateísmo ativo, que engloba nos mesmos argumentos anticlericais críticas tanto às grandes religiões cristãs (catolicismo e protestantismo) como a outras manifestações religiosas (africanas e do extremo oriente, por exemplo). Tal “capitulação”/sujeição, pode ser compreendida a partir de um fenômeno apontado por Maffesoli (1991) quando afirma que os pequenos grupos têm uma grande eficácia no que se refere ao trabalho do simbólico sobre as pessoas.

Antes de avançarmos, é necessário chamarmos atenção para o caráter esquemático desta teoria, pois, na prática, como insiste Proudhon, “a realidade é complexa por natureza, o simples não sai do ideal, não chega ao concreto.” (Du Principe Federatif, ed. Rivière, 1959, p.287; in Gurvitch, 1983, p.19)

Porém, ao contrário do que possa parecer até aqui, a Teoria da Fênix Id(ílica) aponta mecanismos de constituição de autonomia no MAP.

Reiteremos que a consolidação do movimento no “estado de id” gera, pela interação entre a coletividade e as individualidades (equilíbrios dinâmicos, na dialética

antitética proudhoniana), o surgimento de novos sujeitos em “estado de idílio” (fundamentalmente em setores minoritários do movimento como as mulheres, os que professam alguma religiosidade, os que não têm companheir@, etc.). Tal “estado de idílio” (utópico/instituinte) se caracteriza geralmente por reivindicações de adoção, por parte do movimento, de práticas mais radicalmente coerentes com o seu ideário libertário/anarquista, como o respeito a algumas religiosidades e uma maior liberação sexual, por exemplo. Geralmente os @ que estão no “estado de id” fazem um esforço contínuo e continuado para saírem do seu narcisismo – entendido aqui como enamoramento pelo próprio discurso, tornado, dessa forma, em discurso de outro – e se abrem para refletir sobre as contraposições dos sujeitos em “estado de idílio” (e assim também estes para com aqueles). Então, o movimento dialógico de aproximação recíproca que surge daí gera uma força a(utomo)tiva que impulsiona no sentido da relativização entre Id e Ego (instituído e instituinte), ou seja, da autonomia. Nos termos de Proudhon (1986) podemos dizer que opera-se aí um verdadeiro trabalho da razão coletiva.

Porém, há uma característica fundamental do MAP que possibilita a referida abertura dos @ no “estado de id” para as contraposições dos sujeitos no “estado de idílio” (e assim reciprocamente): a adoção do ideário anarquista, que orienta suas ações no sentido do libertarismo, da adoção de práticas de diluição progressiva das suas possíveis formas internas de poder. Ainda aqui o pensamento de Proudhon se aplica, de modo que a autonomia, “o progresso,...é o “caminho da liberdade”, o único que pode conduzir ao aperfeiçoamento, sob a condição de um movimento acelerado, manifestando-se preferencialmente através de revoluções sempre a recomençar (pp. 540 e segs) e cujo êxito nunca está assegurado.” (Gurvitch, 1983, p.31)

Como já dissemos desde o início, temos fatos, colhidos na pesquisa de campo, que subsidiam as elaborações contidas nesta teoria, visto que, para nós, “a idéia, com as suas categorias, nasce da ação e deve voltar à ação, sob pena de inabilitação para o agente.” (Proudhon, in Gurvitch, 1983, p.29) Analisamos vivências coletivas/encontros do MAP, especialmente as relações ali manifestas no que diz respeito às dimensões específicas do trabalho, da sexualidade e da religiosidade, para aí prescrutar o seu processo de constituição de autonomia. Apontamos agora, os fatos protestados.

Faremos a exposição de fatos acima anunciada, esquematicamente, citando exemplos de consolidação do “estado de id” de direita e de esquerda (dois exemplos de cada modalidade), suas respectivas gerações de “estado de idílio” e os movimentos de relativização

entre instituído e instituinte (entre id e ego) que surgiram das interações (dialógicas) entre este e aquele, ou seja, os momentos de constituição de autonomia relativa.

Quanto ao “Id de direita”, inicialmente, apontamos as já aludidas práticas dos casais @ de estabelecerem relações afetivas/sexuais exclusivistas/fechadas (principalmente para as mulheres), apesar de proferirem todo um discurso de liberação sexual.

Segundo alguns integrantes do movimento (homens e mulheres), este estado de coisas se deve ao fato de que o MAP já experimentou relações abertas e estas “não deram certo”, além de que, “quando se encontra alguém especial se quer apenas aquela pessoa” e “enquanto a relação vai bem não há necessidade de outros”.

Tais argumentos demonstram que os @ adotaram, sem uma reflexão crítica mais profunda, o discurso afetivo/sexual majoritário da sociedade hegemônica como sendo algo “já dado”, natural e não construído historicamente (visto que, outras sociedades humanas nos trazem exemplos de formas diferenciadas de relações afetivas, tais como a poligamia e a poliandria).

Porém, esta “capitulação “ a “um estado de Id” (adoção de um discurso do outro/instituído) gerou, principalmente em alguns @ que não têm “companheiro (a)” (cônjuge), uma postura crítica e um conseqüente reforço da “bandeira de luta” pela liberação sexual (“estado de idílio”).

O debate que foi travado em torno destas contraposições no III EIAP, produziu, como um dos seus argumentos finais, (à guisa de conclusões) a seguinte idéia: cada pessoa, dentro das situações/relações específicas em que se encontra a cada momento, deve procurar as soluções adequadas para o dilema do fechamento ou abertura das relações afetivas/sexuais.

Vemos, nisto, um bom exemplo de relativização entre instituído e instituinte; de constituição de autonomia, produzido por interações dialógicas possibilitadas pelos princípios libertários do MAP e caracterizando um verdadeiro trabalho daquilo que Proudhon (1986) chamou de razão coletiva.

Ainda, com relação ao “Id de direita”, lembramos um incidente (já relatado anteriormente) ocorrido no III EIAP, envolvendo um punk do Sul do Brasil e outros @ do Sudeste. Trata-se de uma questão em torno do desaparecimento (já havia alguns anos) de uma quantia em dinheiro, que pertencia ao movimento e havia sido confiada ao punk do Sul para que este fosse, na condição de delegado, a um encontro do MAP.

Na ocasião, os @ do Sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo), alegando não haver mais como confiar no punk do Sul, lançaram para a assembléia uma proposta de encaminhamento que, de certo modo, tem se constituído numa “tradição” de como os punks

lidam com semelhantes “desvios de comportamento”: a “execração” (lançamento ao ostracismo) do acusado.

Ao constituir a referida “tradição de execração” dos “desviantes”, o movimento demonstra ter adotado, sem uma maior reflexão crítica, a orientação majoritariamente punitiva/disciplinadora da sociedade hegemônica (no que concerne ao fenômeno da delinqüência), como se esta fosse, se não a única, a melhor forma de lidar com os “desvios” (“estado de Id”).

Durante o debate que se seguiu e torno deste fato, alguns @ (que, inclusive, já tinham sido alvo de “suspeitas” por parte dos seus companheiros) reivindicaram uma postura de maior tolerância do MAP durante a avaliação destas situações (“estado de idílio”).

Após os esclarecimentos das partes envolvidas no caso (o punk do Sul e os @ do Sudeste) a assembléia propôs que ambas buscassem uma solução entre si, o que foi feito na forma de pagamento (em dinheiro) do valor em questão (inclusive com correção) efetuado pelo punk do Sul, de forma voluntária e na presença de algumas testemunhas.

Também aqui, vemos uma relativização entre instituído e instituinte, uma relativa constituição de autonomia, posto que a prática “tradicional” de “execração”, de tolerância zero com os desviantes do MAP, foi aqui flexibilizada através de um acordo dialogado e voluntário das partes envolvidas na questão, tudo mediado (arrazoado) pelo coletivo.

Quanto ao “Id de esquerda”, inicialmente, lembramos a já aludida tendência do MAP a constituir “padrões” estéticos contra-culturais, tendência esta que, inclusive, foi ponto de pauta (sob o título de “padrões no movimento”), no Encontro do Nordeste, ocorrido em Dezembro de 2001, na cidade de João Pessoa (Paraíba).

Durante a discussão supracitada, alguns @ “apontaram” (no MAP) a existência de preconceitos (dos quais eles também tinham sido alvo) contra integrantes que não usam “visual” e/ou que ouvem outros “sons” e reivindicaram um maior respeito às diferenças no MAP (“estado de idílio”).

A existência dos referidos preconceitos (o que, inclusive, foi reconhecido pelos presentes no encontro em pauta) demonstra que o MAP, apesar de ter adotado o visual e o som como formas de combate anti-padrões estéticos acabou, com o tempo, tendendo a transformar estas formas de combate (anti)estético em algo “naturalizado”, “cristalizado”, instituído, padrão (“estado de Id”).

A discussão travada sobre isto (no encontro em questão), produziu, ao modo de conclusão (inclusive registrada em relatório), a “formalização” da idéia de que o mais

importante, na estética @, não é a forma “x” ou “y”, mas os princípios que a orientam (como a reciclagem/anticonsumismo, a androgenia e o resgate de elementos estéticos de culturas historicamente oprimidas, por exemplo.)

Mais uma vez, vemos aqui uma produção de autonomia relativa, uma relativização entre instituído e instituinte, realizada pela “inteligência do grupo” (razão coletiva) e viabilizada pelas orientações libertárias do mesmo.

Ainda com relação ao “Id de esquerda”, evocamos a discussão sobre a postura @ de ateísmo ativo, ocorrida durante o III EIAP.

Na ocasião, alguns integrantes do MAP da Espanha propuseram que a referida postura (hegemônica) de ateísmo ativo do movimento se tornasse um princípio positivado, instituído, deste (“estado de Id”).

Então, alguns @ (que professavam, principalmente, religiosidades de origem africana) discordaram, afirmando que nem todas as religiosidades são exploradoras e opressoras como o catolicismo e o protestantismo e reivindicaram a “aceitação” (por parte do MAP) do exercício de certas religiosidades (“estado de idílio”).

A discussão gerada a partir daí, resultou na substituição da proposta de positivação do princípio do “ateísmo ativo” pelo “anticlericalismo”, ou seja, o combate às formas “burocratizadas” e centralizadas de religião. Enfim, uma relativização, entre instituído e instituinte, uma autonomização relativa surgida do diálogo intra-grupo (razão coletiva) e viabilizada pela orientação libertária de anti-poder (interno e externo) deste.

7 - APÊNDICES

7.1 - APÊNDICE 1: A FÊNIX EDÍPICA: UMA EXTRAPOLAÇÃO HIPOTÉTICA DA TEORIA DA FÊNIX ID (ÍLICA)

O raciocínio que seguimos para a construção deste pensamento aponta para a existência de alguns invariantes nas sociedades humanas, o que não implica a existência de uma “natureza humana”. Para nós, decididamente, há de se adotar uma postura de equilíbrio, entre o relativismo e o universalismo, em sociologia.

Expressando basicamente a idéia anteriormente exposta de que, no social, sempre existe alternância entre “instantes de luz” e “instantes de trevas”, a nossa hipótese, de forma genérica, pressupõe que nos processos de constituição de identidades em tribos urbanas juvenis (extrapolação da temática deste trabalho) existe, de forma recorrente, uma alternância conflituosa entre movimentos de resistências instituintes e movimentos de acomodações instituídas. Este pressuposto está manifesto, como num ícone, já na própria denominação que demos à hipótese: A Fênix Edípica. Analisemos brevemente o conteúdo dos dois mitos que emprestam os seus nomes a este “ícone”.

O mito da Fênix, ave que de tempos em tempos se auto-incinera apenas para renascer das próprias cinzas, evoca o eterno retorno, a recorrência.

O mito do Édipo, jovem que atentou contra o próprio pai (inconscientemente) apenas para tomar o lugar social deste ao lado da própria mãe, evoca a alternância conflituosa entre a insurreição e a estatuição. Na psicanálise, a respeito do complexo de Édipo, Lacan (1985) diz que a sexualidade, o dilema edípico, é fundante do sujeito. Sousa Filho acrescenta:

Isto nada mais quer dizer que aquilo que Freud já anunciava: o inconsciente é “herança de emoção (s/d: 188), herança cultural, soma das repressões sociais, que tem no modelo da proibição do incesto o paradigma das proibições, vivida pelos indivíduos na experiência que Freud denominou de *complexo de Édipo* – a experiência que lança a criança humana na Ordem Simbólica da cultura. (1995, p.48).

A recorrente alternância conflituosa entre o “status de Édipo” (filho/instituinte) e o “status de pai” (instituído), contida na idéia de Fênix Edípica, aponta, numa observação mais detalhada, para uma provável tendência dos sujeitos das tribos urbanas juvenis a passarem de uma identidade (aceitação de ser) insurgente para uma identidade estituída, gerando assim, pela existência de complementaridades, implicações mútuas e de reciprocidades de perspectivas

em elementos do real (dialética antitética) o surgimento de novos Édipos (instituintes/insurgentes). Lembrando que autonomia é equilíbrio dinâmico entre Id e Ego (distendendo os termos: entre instituído e instituinte) e que isto equivale à relativização do ideológico (imaginário social autonomizado/instituído, discurso do outro), concluímos que a tendência dos sujeitos de tribos urbanas juvenis, com o tempo, é de assumirem uma identidade não – autônoma (alienada) posto que tendem a caminhar para o “status do pai” (instituído, ideológico). Prevemos esquematicamente, para este “status”, duas prováveis “modalidades”: “o pai de direita”, conservador e o “pai de esquerda”, contestatário. Em comum, estas duas variantes do “status do pai”, têm o caráter de serem situações de adoção de um discurso ideológico, alienado, discurso estático, a-histórico, que se autonomizou e se tornou discurso *de* outro. Nos deteremos agora, de forma um pouco mais detalhada, sobre cada uma destas modalidades do “status do pai”.

Os pais de direita, conservadores, são aqueles sujeitos das tribos que adotam sem reflexão crítica, os símbolos e as representações sociais hegemônicas das suas sociedades majoritárias. Tal “capitulação”/subordinação, pode ser compreendida a partir de um fenômeno apontado por Marx (1969), quando lembra que o principiante que aprende um novo idioma (imaginário das tribos) traduz sempre as palavras deste para a sua língua natal (imaginário da sociedade hegemônica). Logicamente, isto deve se estender para outras práticas simbólicas.

Os pais de esquerda, contestatários, são aqueles sujeitos que adotam, também sem reflexão crítica, os símbolos e as representações sociais (minoritárias) das tribos urbanas a que pertencem. Tal “capitulação”/sujeição, pode ser compreendida a partir de um fenômeno apontado por Maffesoli (1991) quando afirma que os pequenos grupos têm uma grande eficácia no que se refere ao trabalho do simbólico sobre as pessoas.

Antes de avançarmos, é necessário chamarmos a atenção para o caráter esquemático destas idéias pois, na prática, como insiste Proudhon, “a realidade é complexa por natureza, o simples não sai do ideal, não chega ao concreto”. (*Du Prncipe Fédératif*, ed. Rivière, 1959, p.287; in Gurvitch, 1983, p.19).

Existem dados que nos servem de base para a hipótese da Fênix Edípica, argumentos da lingüística e da sociologia.

Lembrando que Michel Maffesoli (1991) afirma o fenômeno das tribos urbanas como um possível indicador da passagem de uma forma social dada (instituída) para uma outra virtual

(instituinte) e aponta, entre outras, como características gerais do referido fenômeno, a produção de um simbólico (imaginário) próprio, além da tendência à instituição de novas práticas sociais; concluímos então que estamos, obviamente, lidando com grupos que tendem a constituir linguagens próprias, particulares e por que não, culturas particulares.

A partir da referida tendência a constituir linguagens e culturas próprias, particulares, lembremos que, para tal, as tribos urbanas, logicamente, têm de recorrer à língua e à cultura das sociedades majoritárias em que estão inseridas.

Lembremos então que, sobre a linguagem, Saussure (1995) afirma que esta é um sistema de signos, sendo a língua uma expressão particular sua que não permite revoluções (mudanças bruscas). Godelier (1982) acrescenta que existe uma relação intrínseca entre linguagem e poder e que este se realiza mais por símbolos. Barthes (1988 e 1993) arremata dizendo que a linguagem reifica (petrifica) a cultura e que só a literatura de fruição (descomprometida) pode ser subversiva.

Sobre a cultura, Freud (1987) aponta o seu necessário caráter de dominação, visto que, segundo ele, a socialização humana está fundada no temor, no interdito originário das instituições ancestrais do Totem e do Tabu. Isto nos lembra a afirmação de Durkheim (1989) de que a religiosidade é uma manifestação de adoração do social. Por fim, encontramos um ponto comum entre estes dois autores, na idéia de que a crítica é sempre o interdito, o proibido (Durkheim, 1996).

Aliado ao caráter anti-revolucionário e de interdição à crítica, próprio da língua e da cultura, lembremos ainda que, “... o problema da autonomia é que o sujeito encontra em si próprio um sentido que não é o seu e que tem de transformá-lo utilizando-o”. (Castoriadis, 1995, p.130).

Do exposto acima reforçamos a nossa dedução de que existe uma tendência forte (apontada pela Hipótese da Fênix Edípica) dos sujeitos das tribos urbanas juvenis se dirigirem, apesar da sua orientação edípica (instituinte), para o “status do pai” (instituído, ideológico), seja de direita (conservador) ou de esquerda (contestatário), mais provavelmente daquele do que desta modalidade, mas sempre assumindo incondicionalmente as produções simbólicas/culturais que adotaram, seja da tribo ou da sociedade majoritária a que pertencem. Paraphraseando Leford (1979) e Chauí (1983) afirmamos que esta situação não representa uma escolha (identitária) entre uma ideologia ou outra mas, apenas entre modalidades, materializações da ideologia: são facetas do fenômeno do ideológico. Resta pontuar que esta,

em qualquer das suas manifestações, é uma situação de não-autonomia, visto que é sempre uma ditadura (não-relativização) do ideológico.

Porém, pela Hipótese da Fênix Edípica, há possibilidades de constituição de identidades autônomas.

Reiteremos que a consolidação dos sujeitos no “status do pai”, pela existência de complementaridades, implicações mútuas e reciprocidades de perspectivas (equilíbrios dinâmicos) em elementos do real (dialética antitética proudhoniana) gera o surgimento de novos sujeitos edípicos. Se os sujeitos que estão no “status do pai” fazem um esforço contínuo e continuado para saírem do seu narcisismo – entendido aqui como “enamoramento” pelo próprio discurso, tornado, dessa forma, em discurso *de* outro – e se abrem para refletir sobre as contraposições dos sujeitos do “status edípico” (e assim também estes para com aqueles), o movimento dialógico de aproximação recíproca que surge daí pode gerar uma força automotiva que impulse no sentido da relativização entre Id e Ego (instituído e instituinte), ou seja, da autonomia identitária (relativização do ideológico).

Porém, existe uma condição fundamental para que possa haver a referida abertura dos sujeitos no “status do pai” para as contraposições dos sujeitos no “status edípico (e assim reciprocamente): a orientação das tribos no sentido de adotarem práticas sociais de diluição progressiva das suas possíveis formas internas de poder. Ainda aqui, o pensamento do Proudhon se aplica, de modo que a autonomia, “o progresso, ... é o “caminho da liberdade”, o único que pode conduzir ao aperfeiçoamento, sob a condição de um movimento acelerado, manifestando-se preferencialmente através de revoluções sempre a recomeçar (pp. 540 e segs.) e cujo êxito nunca está assegurado”. (Gurvitch, 1983, p.31).

Ainda uma vez mais, questiona-se: que indícios temos, a partir do movimento do real, que amparem a elaboração contida nesta hipótese, visto que, para nós, “a idéia, com as suas categorias, nasce da ação e deve voltar à ação, sob pena de inabilitação para o agente”, (Proudhon, in: Gurvitch, 1983, p.29). Pensamos que, se tomarmos a “evolução histórica” do movimento “punk” – nosso objeto de estudo – como um “tipo ideal” de processo de constituição de identidades em tribos urbanas juvenis, encontraremos ali os indícios protestados.

Antes, porém, façamos uma breve explanação sobre o citado recurso metodológico dos “tipos ideais”, proposto por Max Weber.

A necessidade deste tipo de construção teórica para os estudos das ciências sociais, se justifica, entre outros, pelo argumento de que: “... uma classificação deve, antes de tudo, ter por objetivo abreviar o trabalho científico substituindo à multiplicidade indefinida dos indivíduos um número restrito de tipos”. (Durkheim, 1974, p.69). Segundo este raciocínio, Durkheim propõe: “... indicar por que traços reconhecer a coisa, ... , classificar-lhes as espécies, procurar por induções metódicas as causas das suas variações, comparar esses resultados para chegar a uma formulação geral”. (1974, p.22). Porém, para o autor em questão:

O que é preciso determinar é se há correspondência entre o fato considerado e as necessidades gerais do organismo social, e em que consiste esta correspondência, sem se preocupar em saber se ela é intencional ou não. Todas estas questões de intenção são, além do mais, muito subjetivas para poderem ser tratadas cientificamente. (Durkheim, 1974, p.83).

Visto que o problema abordado por este estudo – constituição de identidades autônomas em tribos urbanas juvenis – está claramente vinculado às questões da subjetividade é que propomos, para a sua viabilidade, a adoção da proposta metodológica de Weber, pois esta:

Representa o deslocamento da explicação do social, das grandes estruturas econômicas, ideológicas, para a ação individual, ou mais explicitamente para as motivações das ações individuais.

Weber, assim como Simmel, Mead, Freud, Dilthey e outros, resgatam o indivíduo, e a importância deste, para a explicação do social, e propõe a transição da abordagem explicativa (a busca do significado causa-efeito) para uma abordagem compreensiva (a busca do significado das ações, dos valores, das crenças, etc.). (Andrade, 1992, p.33).

Ainda, sobre as questões da subjetividade na sociologia:

É com o intuito de resolver essa questão que Weber defende então a importância da construção de um recurso metodológico que possibilite chegar mais próximo do significado dos fenômenos observados, mantendo, no entanto, um certo rigor metodológico, que garanta o encaminhamento das investigações dentro dos padrões de cientificidade – *a construção de tipos ideais*.

Segundo ele: “pelo seu conteúdo essa construção reveste-se do caráter de uma utopia obtida mediante a acentuação mental de determinados elementos da realidade”. Não é uma hipótese,

mas pretende apontar o caminho para a formação de hipótese. (Weber, 4:105; in Andrade, 1992, p.36).

De modo que:

Uma vez que ele permite uma análise mais clara da relevância dos acontecimentos particulares, pode facilitar a utilização do caso específico para o desenvolvimento de leis gerais. No nosso modo de entender a importância dos tipos ideais para o investigador se faz sentir, tanto pelo fato do tipo ideal conter material de observação (definindo o que observa), quanto do ponto de vista conceitual (dando sentido ao observado). (Andrade, 1992, p.47).

Feito este esclarecimento, vamos agora expor a “evolução histórica” do nosso objeto de estudo – o “movimento punk” – o qual estamos adotando como um tipo ideal de processo de constituição de identidades em tribos urbanas juvenis. Façamos, então, uma síntese da referida “evolução”, descrita, entre outros autores, por Caiafa (1985).

Nos anos setenta (meados) o “punk” surge como uma reação à absorção (capitulação) dos “rockers” (movimento juvenil anterior a este) pela mídia, mas, ironicamente, uma primeira vaga de ícones daquele movimento é, também, absorvida por esta.

Nos anos oitenta, o “Movimento Hard-Core”(“Núcleo Rígido”) surge no seio do movimento “punk”, como uma reação – à citada absorção – através da adoção de novos símbolos.

Nos anos noventa, já com alguns símbolos do “Hard-Core” tendo sido, também, absorvidos pela mídia, o “Movimento Anarco-Punk” adota claramente o anarquismo propositivo, incluindo aí, de forma mais ou menos sistemática, a realização (no cotidiano deste movimento) de práticas pedagógicas libertárias, as quais se caracterizam pela busca da autonomia de pensamento, do “dizer a própria palavra” (Paulo Freire, 1986).

Nesta síntese da evolução histórica da “tribo dos punks”, pensamos, como já foi dito, que existem claros indícios da vigência dos processos apontados pela Hipótese da Fênix Edípica, visto que verifica-se ali um movimento recorrente de direcionamento das sucessivas gerações punks para o “status do pai” (ideológico, instituído), seja de direita – geração dos anos setenta, onde, vale ressaltar, a ênfase era sobre os significantes dos seus símbolos – ou de esquerda – geração que se inicia com o “Hard-Core” e vem até o “Anarco-Punk”, onde a ênfase se desloca, progressivamente, para os significados dos símbolos. De forma

complementar e concomitante, cada geração que chega ao “status do pai” (adoção de um discurso *de* outro) vê surgir, como sua contrapartida uma nova geração edípica (instituinte).

De todas as gerações da “tribo dos punks”, pensamos que a que comporta maiores condições de “gestar” sujeitos com identidade *relativamente* autônomas (visto que estão inseridos numa sociedade majoritariamente heterônoma, alienada), é a atual anarco-punk, devido ao seu caráter (acima apontado) de adoção mais clara de processos de reflexão crítica dialógica pautados pelo exercício da liberdade.

Mas tudo isso somente uma nova pesquisa de campo poderá confirmar ou refutar...

**7.2 – APÊNDICE II: IMAGENS DO III ENCONTRO
INTERNACIONAL ANARCO-PUNK (III EIAP).**

8 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMO, H.W. **Cenas Juvenis: Punks e Darks no Espetáculo Urbano**. São Paulo: Editora Página Aberta Ltda, 1994.

ABRIC, J.C. A abordagem estrutural das representações sociais. In PAREDES MOREIRA, A e D. C de Oliveira. **Estudos Interdisciplinares de Representações Sociais**. Goiânia: AB Editora, 1998.

ANARCOPUNKS, GRAÇAS A DEUS. Tribuna do Norte, Natal/RN, 29 de Maio de 1995. Segundo Caderno.

ANDRADE, I. **O Método nas Ciências Sociais: Velhas e Novas Questões**. 1992.

ARON, R. **As Etapas do Pensamento Sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo, Hucitec, 1992.

BAKUNIN, M. A Educação Integral. In Moriyón, F.G. (org.). **Educação Libertária**. Porto Alegre. Editora Artes Médicas Sul Ltda, 1986.

BARTHES, R. **Mitologias**. Lisboa, Edições 70, 1988.

_____ **Aula**. São Paulo: Cultrix, s.d.

_____ **O Prazer do Texto**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

BENJAMIN, Walter. **A Modernidade e os Modernos**. In Sociologia, 2 Ed., São Paulo: Ática, 1991 (Org. Flávio R. Kothe, Coleção Grandes Cientistas Sociais 50)

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BERMAN, Marshal. **Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: A Aventura da Modernidade**. São Paulo: Companhia Das Letras, 1986.

CAIAFA, J. **Movimento Punk na Cidade. A Invasão dos Bandos Sub**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

CAMPANHA OBSCURANTISTA. A União, João Pessoa/PB, 18 de Setembro de 1992. Opinião.

CAMPOS, M.C.S.S. **Educação. Agentes Formais e Informais**. São Paulo: EPU, 1985.

CARVALHO, M. R. F. **O Outro lado do aprender: representações sociais da escrita no semi-árido norte-rio-grandense**. Natal:UFRN, 1997. (Tese de doutorado premiada com o 'Prêmio Nelson Chaves de Teses e Dissertações sobre o Norte e o Nordeste Brasileiro "- ano de 1998).

_____. **Representações Sociais de Universidade**. Natal: UFRN, Projeto de Pesquisa, 2000.

CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHAUÍ, M. **Cultura e Democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo: Moderna, 1983.

COSTA, M. A M. **Minha Vida, Minha Escola ... É Outra História**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1986.

ELES NÃO MORRERAM. Jornal do Brasil, Rio de Janeiro/RJ, 15 de Maio de 1994. Caderno de Domingo, pp 15 – 21.

FAURE, S. R. (a colmeia). In Moriyón, F.G. (org.). **Educação Libertária**. Porto Alegre. Editora Arte Médicas Sul Ltda, 1986.

FREIRE, P. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986

FREUD, S. **A Interpretação dos Sonhos**. (Parte I). Rio de Janeiro: Imago, 1987

_____ **Totem e Tabu**. Rio de Janeiro: Imago,s/d.

GRUPO AFIM. **Terra Livre: Compilação Comemorativa do III Encontro de Cultura Libertária de Natal**. Natal/RN: Edições Aversão Ao Estado, 2001.

GODELIER, M. **Antropologia: sábio, paisagens e selvagens**. Porto: Porto Editora, 1982.

_____ **Antropologia (Textos Seleccionados)**. São Paulo: Ática, 1981. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

GURVITCH, G. **Proudhon**. Lisboa: Edições 70, 1983.

HÉRITIER, F. **Masculin/Féminin**. Paris: Odile Jacob, 1986.

LACAN, J. **O Seminário – Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LEFORT, C. **As Formas da História**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GRUPO PUNK FAZ PROTESTO CONTRA O SERVIÇO MILITAR. O Estado de São Paulo, São Paulo/SP, 08 de Setembro de 1992.

LARAIA, R. B. Como Opera a Cultura, In: Cultura: Um Conceito Antropológico, 5 Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zaar, 1989.

MAFFESOLI, M. **A Sombra de Dionísio: Contribuição a Uma Sociologia da Orgia.** Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MAFFESOLI, M. **O Tempo das Tribos. O declínio do Individualismo na Sociedade de Massas.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

MARX, K. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

MARX, K. e HENGELS, F. **A Ideologia Alemã.** 4a. edição. São Paulo: Hucitec, 1984.

MORIYÓN, F.G. (org.). **Educação Libertária.** Porto Alegre: Artes Médicas Sul Ltda, 1986.

MOSCOVICI, S. **A Representação Social da Psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MULTICULTURALISMO, DELÍCIAS DE SER DIFERENTE E SEM TABUS. **Jornal de Natal**, Natal/RN, 12 de Junho de 1995. Caderno de Encartes, p.B9.

PASSETTI, E. & RESENDE, P.E.A. **Proudhon.** São Paulo: Ática, 1986.

ROAZZI, A. Categorização, Formação de Conceitos e Processos de Construção de Mundo: Procedimento de Classificações Múltiplas Para o Estudo de Sistemas Conceituais e sua Forma de Análise Através de Métodos Multidimensionais. Recife, UFPE, **Cadernos de Psicologia**, n.º 01, 1995.

SAUSSURE, F. **Curso de Lingüística Geral.** São Paulo: Cultrix, 1995.

SOUSA FILHO, A. **Medos, Mitos e Castigos**. São Paulo: Cortez, 1995.

WAGNER, W. Sócio - Gênese e características das Representações Sociais. In: PAREDES MOREIRA, A e D. C de Oliveira. **Estudos Interdisciplinares de Representações Sociais**. Goiânia: AB Editora, 1998.