

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

Giovan Sehn Ferraz

**SOMATERAPIA E CONTRACULTURA:
CRIAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DE UMA TÉCNICA
TERAPÊUTICA NO BRASIL DOS ANOS 1970**

Santa Maria, RS
2018

Giovan Sehn Ferraz

**SOMATERAPIA E CONTRACULTURA:
CRIAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DE UMA TÉCNICA
TERAPÊUTICA NO BRASIL DOS ANOS 1970**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em História**.

Orientadora: Profa. Dra. Beatriz Teixeira Weber

Santa Maria, RS
2018

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Ferraz, Giovan Sehn
Somaterapia e Contracultura: criação e desenvolvimento de uma técnica terapêutica no Brasil dos anos 1970 / Giovan Sehn Ferraz.- 2018.
211 p.; 30 cm

Orientador: Beatriz Teixeira Weber
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, RS, 2018

1. Somaterapia 2. Contracultura 3. Roberto Freire 4. Memória e Identidade 5. História Cultural I. Teixeira Weber, Beatriz II. Título.

Giovan Sehn Ferraz

**SOMATERAPIA E CONTRACULTURA:
CRIAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DE UMA TÉCNICA
TERAPÊUTICA NO BRASIL DOS ANOS 1970**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do título de **Mestre em História**.

Aprovado em 29 de janeiro de 2018:

Beatriz Teixeira Weber, Dra. (UFSM)
Presidente/Orientadora

Juliane Conceição Primon Serres, Dra. (UFPEL)

José Martinho Rodrigues Remedi, Dr. (UFSM)

Santa Maria, RS
2018

AGRADECIMENTOS

À Universidade pública, gratuita e de qualidade, pela oportunidade de desenvolver e concretizar este estudo;

À minha orientadora, Profa. Dra. Beatriz Teixeira Weber, por todo o apoio, prestatividade, paciência e sabedoria;

À Profa. Dra. Juliane Conceição Primon Serres e ao Prof. Dr. José Martinho Rodrigues Remedi, por todos os sábios comentários, críticas e sugestões;

Ao Dalvan Alberto Sabbi Lins, colega, amigo e mestre, pela participação essencial em minha iniciação nos caminhos da ciência;

Aos funcionários e professores do Curso de Pós-Graduação em História por contribuírem de uma forma ou de outra pela conquista desse título;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa de pesquisa que foi determinante na qualidade alcançada por este trabalho;

À comunidade acadêmica e aos colegas do PPGH, pelas trocas intelectuais, reflexões, comentários e críticas perspicazes;

À minha família, por todo o amor e apoio sempre presentes, em especial à minha mãe Nanci e minha irmã Jaciani;

Ao meu primo-irmão-amigo Fernando, por seu apoio que mesmo distante esteve sempre presente;

Ao meu filho Sebastian, por me ensinar a leveza, a alegria e a paciência;

À minha companheira de viagem, Patrícia, por todo o amor, amizade, companheirismo e, principalmente, paciência, ajudando a tornar esta trajetória bem menos difícil do que poderia ter sido;

E a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho e não estão nominalmente citados.

EPÍGRAFE

*Sweet is the lore which Nature brings
Our meddling intellect
Mis-shapes the beauteous forms of things:
We murder to dissect*

(William Wordsworth)

*Who borrows the Medusa's eye
Resigns to the empirical lie.
The knower petrifies the known:
The subtle dancer turns to stone.*

(Theodore Roszak)

Precisamos ser irrealis sempre, para não morrer de realidade.

(Roberto Freire)

RESUMO

SOMATERAPIA E CONTRACULTURA: CRIAÇÃO E DESENVOLVIMENTO DE UMA TÉCNICA TERAPÊUTICA NO BRASIL DOS ANOS 1970

AUTOR: Giovan Sehn Ferraz
ORIENTADORA: Beatriz Teixeira Weber

Este trabalho, desenvolvido junto à linha de pesquisa *Cultura, Migrações e Trabalho* do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (PPGH-UFSM), contando com auxílio de bolsa de pesquisa CAPES/DS, visa compreender como uma técnica terapêutica de pretensão anarquista e científica, a Somaterapia de Roberto Freire, surgiu e se desenvolveu a partir do cenário da contracultura brasileira e internacional dos anos 1960 a 1980. A Somaterapia, ou apenas “Soma”, foi idealizada e desenvolvida por Roberto Freire a partir de experiências dentro do Centro de Estudos Macunaíma, onde pesquisavam técnicas de desbloqueio da criatividade para atores. Segundo seu idealizador, a terapia nasceu a partir de seu contato pessoal com a técnica teatral de um grupo estadunidense de teatro, o Living Theater, em seu espetáculo *Paradise Now*, cuja técnica se baseava nas teorias de Wilhelm Reich. A Somaterapia, segundo Freire e seus seguidores, busca libertar o indivíduo da neurose e das coraças musculares causadas pela sociedade repressora através de dinâmicas corporais, jogos teatrais e Capoeira Angola. Escolheu-se analisar este objeto em relação ao fenômeno da contracultura pelas conexões e aproximações verificadas, compreendendo-se o objeto como emergente deste fenômeno. A obra bibliográfica de Freire constituiu-se na principal fonte da pesquisa, porém, também foram analisadas: produções acadêmicas e sítios eletrônicos de somaterapeutas e simpatizantes; edições do *Jornal Tesão* e *Boletim Brancaléone*, vinculados à Somaterapia; e matérias, anúncios e referências no acervo digital do jornal *Folha de São Paulo* e de alguns outros veículos da imprensa. Na análise das fontes, a partir das escolhas metodológicas realizadas e sob o viés do referencial teórico utilizado, foi averiguada a recorrência de discursos memorialistas acerca da trajetória de vida de Freire e da história da Somaterapia, constituídos por um esforço de ordenação do passado em que se apresenta uma narrativa coerente e racional. Porém, no cruzamento de fontes e informações, verificou-se diversas incongruências e dissensos, os quais foram interpretados como reflexos de histórias que provavelmente se deram de forma muito mais complexa, fluída e até contraditória, como compreende-se ser próprio dos processos humanos.

Palavras-chave: Somaterapia. Contracultura. Roberto Freire.

ABSTRACT

SOMATERAPIA AND COUNTERCULTURE: CREATION AND DEVELOPMENT OF A THERAPEUTICAL TECHNIQUE IN BRASIL OF 1970'S

AUTHOR: Giovan Sehn Ferraz
ADVISOR: Beatriz Teixeira Weber

This work, developed along the research line *Culture, Migrations and Work* of the Postgraduate Program in History at the Universidade Federal de Santa Maria (PPGH-UFSM), counting with assistance of CAPES/DS, aims to understand how a therapeutic technique with anarchist and scientific pretension, Roberto Freire's Somaterapia, arose and developed from the scenario of the Brazilian and international counterculture of the 1960s to the 1980s. Somaterapia, or just Soma, was idealized and developed by Roberto Freire from experiences inside the Centro de Estudos Macunaíma, where they researched techniques of unlocking creativity for actors. According to its idealizer, the therapy was born from his personal contact with the theatrical technique of an American theater group, the Living Theater, in its show *Paradise Now*, whose technique was based on the theories of Wilhelm Reich. Somaterapia, according to Freire and his followers, seeks to free the individual from neurosis and muscle harnesses caused by the repressive society through body dynamics, theater plays and Capoeira Angola. It was chosen to analyze this object in relation to the phenomenon of the Counterculture because of the verified connections and approaches, understanding the object as emergent from this phenomenon. Freire's bibliographical work was the main source of the research, but it was also analyzed: academic productions and electronic sites of somatherapists and sympathizers; editions of the *Jornal Tesão* and *Boletim Brancaléone*, linked to Somaterapia; and materials, announcements and references in the digital collection of the *Folha de São Paulo* newspaper and some other press vehicles. In the analysis of the sources, based on the methodological choices that were made and under the bias of the theoretical reference used, it was ascertained the recurrence of memorialist discourses about Freire's life trajectory and the history of Somaterapia, constituted by an effort of ordering the past in which a coherent and rational narrative was presented. However, at the intersection of sources and information, there were several incongruities and dissent, which were interpreted as reflections of stories that were probably given in a much more complex, fluid and even contradictory way, as it is understood to be proper to human processes.

Keywords: Somaterapia. Counterculture. Roberto Freire. Memory and identity. Cultural history.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AI-5	Ato Institucional número 5
AP	Ação Popular
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CRP	Conselho regional de Psicologia
DCE	Diretório Central de Estudantes
EAD	Escola de Arte Dramática
FIC	Festival Internacional da Canção
JUC	Juventude Universitária Católica
MPB	Música Popular Brasileira
PPGH	Programa de Pós-Graduação em História
PUC/SP	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
SNT	Serviço Nacional de Teatro
TBC	Teatro Brasileiro de Comédia
TUCA	Teatro da Universidade Católica
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFF	Universidade Federal Fluminense
UFPEL	Universidade Federal de Pelotas
UFSM	Universidade Federal de Santa Maria
UNESP	Universidade Estadual Paulista
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas
UPCT	União Paulista da Classe Teatral
USP	Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 ROBERTO FREIRE E A SOMATERAPIA	25
2.1 A ILUSÃO BIOGRÁFICA: MEMÓRIA, IDENTIDADE, SENTIDO E COERÊNCIA ..	26
2.2 ADOLESCÊNCIA LIBERTÁRIA	29
2.3 MEDICINA E PSICANÁLISE	37
2.4 O TEATRO E O INGRESSO NA VIDA ARTÍSTICA	45
2.5 FREIRE NA DITADURA: JORNALISMO, TELEVISÃO, TEATRO E MPB.....	52
3 DELINEIA-SE UMA TÉCNICA: CRIAÇÃO E DESENVOLVIMENTO INICIAL DA SOMATERAPIA (1970-1977).....	61
3.1 MITO DE CRIAÇÃO.....	61
3.2 DESENVOLVIMENTO TEÓRICO.....	67
3.3 DESENVOLVIMENTO PRÁTICO	71
3.4 CONSTRUÇÕES NARRATIVAS POSTERIORES: A QUESTÃO DA CRIAÇÃO.....	75
3.5 CONSTRUÇÕES NARRATIVAS POSTERIORES: A QUESTÃO DO NOME.....	83
4 TERAPIAS ALTERNATIVAS, CIÊNCIA E O DESENVOLVIMENTO DE UMA TÉCNICA TERAPÊUTICA (1977-2008)	91
4.1 SOMATERAPIA E TERAPIAS ALTERNATIVAS	91
4.2 A SOMATERAPIA ENTRE 1977 E 1988: O HIATO E A DISCUSSÃO DE CIÊNCIA ..	98
4.3 A SOMATERAPIA ENTRE 1988 E 1995: CISÃO E REFORMULAÇÃO.....	107
4.4 A SOMATERAPIA ENTRE 1995 E 2008: NOVA CISÃO E APÓS	116
5 CONTRACULTURA E SOMATERAPIA	123
5.1 HISTÓRIA E CARACTERÍSTICAS GERAIS DA CONTRACULTURA.....	127
5.2 CONTRACULTURA COMO CONCEITO	135
5.3 JUVENTUDE, BELEZA E PRAZER.....	143
5.4 REVOLUÇÃO, POLÍTICA E ANARQUISMO VISCERAL.....	164
6 CONCLUSÃO.....	193
FONTES	199
REFERÊNCIAS	209

1 INTRODUÇÃO

“Não escrevi este livro para lisonjear nem para denunciar, mas para compreender.”

(Peter Gay)

“Roberto Freire não é um infame” (SILVA, 2015a, p. 29). Publicou mais de 30 livros, dentre os quais *Cleo e Daniel*, “best-seller entre os estudantes nos anos 1970, vendendo mais de 200 mil exemplares em bancas de revista, no formato de jornal livro” (ROBERTO, 2017). *Sem Tesão Não Há Solução* (1987) “ganhou mais de vinte edições e chegou a vender cerca de cem mil exemplares” (SIMÕES, 2011a, p. 96). Segundo Silva, em 1999, “a obra de Freire já vendera mais de 400 mil exemplares, número impressionante para um autor brasileiro que publicou seus principais livros entre as décadas de 1960 e 1990” (SILVA, 2015a, p. 14)¹. Além disso, seu nome, bem como da técnica terapêutica criada por ele, circulava frequentemente entre veículos da grande imprensa², dentre os quais destacamos a Folha de São Paulo, cujo acervo online constituiu-se em fonte auxiliar desta pesquisa.

Compreendemos sua obra literária, assim como seu “maior legado” – a Somaterapia –, como proveniente das correntes contraculturais que emergiam em diversas partes do globo a partir da década de 1960. Há consenso na bibliografia estudada sobre o tema de que o termo “contracultura” surgiu na imprensa estadunidense como um rótulo para designar os movimentos juvenis de contestação que surgiam nos anos 1960, sendo o movimento *hippie* um dos mais exemplares. Esses movimentos que esta categoria conceitual busca abarcar almejavam contrapor-se a uma ideia de cultura dominante, propondo novos estilos de vida e, principalmente, novas formas de luta política, com passeatas e grandes *happenings* regados a prazer, *rock n’ roll* e substâncias psicoativas. Compreende-se que não só a cultura capitalista tida como hegemônica ou as formas tradicionais de luta da esquerda foram postas em xeque pela contracultura, mas a própria noção de racionalidade moderna e científica. A crítica que se

¹ Em matéria no Jornal *Hoje em Dia*, de Belo Horizonte, no ano de 1993, já constava a marca de “500 mil exemplares [vendidos] de suas 14 obras”. (CAMARGOS, 1993, p. 1).

² O “sucesso de vendas” alcançado pelos livros de Freire também é constatado na Folha de São Paulo, onde *Ame e Dê Vexame* aparece entre os mais vendidos da semana (OS MAIS, 1991, p. 2), e em várias matérias esparsas em demais jornais e revistas. Os livros *Sem Tesão Não Há Solução* e *Ame e Dê Vexame* aparecem como “campeões de vendagem”, sendo o segundo, em 1991, “lançado há mais de um ano [e] ainda figura[ndo] nas listas dos *best-sellers*” (COMODO, 1991, p. 12). Em Cleidejane, consta que Freire “é o segundo autor brasileiro mais vendido no país”, sendo que *Ame e Dê Vexame*, publicado em 1990, no ano seguinte já superava a marca de 150 mil exemplares. (CLEIDEJANE, 1991, p. 7). E mesmo quando uma obra de Freire aparentemente não alcança o sucesso almejado, como foi o caso de *Coiote*, Freire, em entrevista, ressalta que “todos os bons livros passam por três pessoas. Um compra e dois leem, estatisticamente falando. Fizemos a pesquisa com o *Coiote* e vimos que ele era o único caso em que o livro é lido por dez pessoas” (UM ANARQUISTA, 1992, grifo nosso).

fazia era à própria forma do pensar. Do contato com religiões orientais à expansão da consciência através de substâncias psicoativas, da crítica ao dualismo e ao racionalismo pela afirmação do corpo, do sexo, das emoções e das intuições à crítica crucial ao adiamento infinito da realização pessoal – seja ela no consumo capitalista ou na revolução socialista – buscava-se mais que uma revolução política: uma Revolução Cultural. Desta forma, proliferaram-se no período práticas alternativas de cura e manifestações críticas à ciência, inclusive dentro do próprio campo intelectual (CARVALHO, 2008). No Brasil, o movimento contracultural teve expressão destacada em periódicos como *O Pasquim* e em intelectuais e artistas como Luiz Carlos Maciel e Raul Seixas (CAPELLARI, 2007; BOSCATO, 2006), porém, compreendemos que Roberto Freire também se destaca neste cenário.

Percebemos a relação de Freire com a contracultura tanto em sua trajetória pessoal, de militante da Ação Popular no início da década de 1960 a anarquista e crítico dos próprios movimentos “tradicionais” de esquerda nos anos seguintes, quanto em sua Somaterapia, na qual o trabalho com as couraças musculares, a compreensão não dualista dos conceitos de corpo e mente, a valorização da sexualidade e a nova concepção de anarquismo se relacionam diretamente com temas da contracultura, tais como: hedonismo, monismo, pensamento mítico, revolução sexual, crítica anarquista às instituições e formas tradicionais de luta política (BOSCATO, 2006; CAPELLARI, 2007; CARVALHO, 2007; CARVALHO, 2008; PEREIRA, 1986; TAVARES, 1985).

Assim, nesta pesquisa buscamos compreender como a Somaterapia surgiu e se desenvolveu nesse contexto da contracultura das décadas de 1970 e 1980. Uma técnica terapêutica que se pretende anarquista e libertária ideologicamente, partidária de uma noção de Revolução Cultural e Interna muito próxima aos ideais recorrentes nas manifestações da contracultura e da Nova Era, e, ao mesmo tempo, com pretensão de ser fundamentada em pressupostos científicos. Dentro dessa perspectiva, desenvolvemos a pesquisa no sentido de buscar compreender como se deu esse surgimento e desenvolvimento inicial da Somaterapia; de que forma esta técnica terapêutica se relaciona com o cenário contracultural; como se relaciona com o contexto de expansão das atividades terapêuticas alternativas às práticas dominantes do campo “psi” (Psicanálise, Psiquiatria e Psicologia); e, por fim, de que forma se articula o discurso científico em torno da Somaterapia e quais as concepções de ciência em debate. Devido às necessidades latentes de novos recortes na pesquisa, sempre no sentido de garantir maior qualidade e aprofundamento de análise, tivemos de nos ater com maior cuidado apenas nos dois primeiros objetivos específicos citados, abordando apenas sumariamente os dois últimos.

A técnica terapêutica de que tratamos, conhecida por “Somaterapia” ou “Soma”, foi idealizada e desenvolvida por Roberto Freire a partir de experiências dentro do Centro de Estudos Macunaíma, junto aos teatrólogos Myriam Muniz e Sylvio Zilber e ao professor de arquitetura da USP Flávio Império, onde pesquisavam técnicas de desbloqueio da criatividade para atores. Segundo seu idealizador (FREIRE, 2002), a terapia nasceu a partir de seu contato pessoal com a técnica teatral de um grupo estadunidense de teatro, o *Living Theater*, em seu espetáculo *Paradise Now*, cuja técnica se baseava nas teorias de Wilhelm Reich³. A Somaterapia, segundo Freire e seus seguidores, busca libertar o indivíduo da neurose e das couraças musculares causadas pela sociedade repressora através de dinâmicas corporais, jogos teatrais e Capoeira de Angola.

Escolhemos, portanto, analisar nosso objeto – a criação e o desenvolvimento da Somaterapia – em relação ao cenário contracultural, compreendido enquanto seu contexto de emersão. No entanto, salientamos que, obviamente, este não constitui o único viés possível de análise. A história da Somaterapia poderia ser analisada a partir de diversos outros enfoques, como, por exemplo: o período de crises e reformulações dentro do campo científico ou dos campos específicos da medicina, psicanálise, psiquiatria e psicologia; o contexto de emersão das novas terapias alternativas; o movimento da Nova Era e a emersão de novas espiritualidades; a “orientalização do Ocidente” (CAMPBELL, 1997); a “atualização” do anarquismo; os conflitos entre a “velha” e a “nova esquerda”; o contexto repressivo da Ditadura Militar no Brasil; o contexto de Guerra Fria; ou ainda diversos outros enfoques possíveis que nos escapam. Salientamos, destarte, que nossa escolha condiciona a abordagem e as interpretações possíveis das fontes analisadas, focando a análise em aspectos específicos que julgamos importantes a partir desta escolha. A “história da Somaterapia” que emerge em nossa dissertação, portanto, está longe de ser a versão “mais correta” ou mesmo a “mais completa”. Aliás, este tampouco é nosso objetivo. Além de toda a discussão teórica que realizaremos acerca das relações entre história e memória e sobre a subjetividade do conhecimento científico,

³ Wilhelm Reich (1897-1957), nascido em aldeia da Galícia, no então Império Austro-Húngaro, entrou em contato com a psicanálise enquanto ainda era estudante de Medicina, em 1920. Permaneceu junto à Sociedade Psicanalítica de Viena até 1933, onde elaborou as bases do que seria chamado de Análise do Caráter e Teoria do Orgasmo, articulando psicanálise e marxismo, e desenvolveu projetos de intervenção social: a Sociedade Socialista para o Aconselhamento e a Investigação Sexual, em Viena, e a Associação Alemã para uma Política Sexual Proletária (Sexpol), em Berlim, já em 1930, quando filiou-se ao Partido Comunista Alemão. Por divergir teoricamente de Freud quanto à origem social da neurose e por enfatizar os problemas psicológicos e sexuais gerados pelo capitalismo, em detrimento dos fatores econômicos, foi expulso da Sociedade Psicanalítica em 1933 e do Partido Comunista em 1934. Defendia que a neurose era causada por limitações ao potencial orgástico das pessoas, defendendo que o orgasmo total era condição primária para uma vida saudável. Publicou, dentre outras obras, *Psicologia de Massas do Fascismo* (1933), *A revolução sexual* (1936), *A função do orgasmo* (1942) e *Análise do Caráter* (1949). (ALBERTINI, 2011).

enfazamos que nossa pesquisa não busca se contrapor às histórias emergentes nas fontes enquanto “verdadeira história” da Somaterapia. Buscamos, aqui, analisar essas diferentes histórias à luz das escolhas teóricas e metodológicas e das reflexões historiográficas realizadas, propondo, assim, questões que julgamos pertinentes para se pensar a história desta técnica terapêutica em relação ao contexto contracultural.

Esta pesquisa foi desenvolvida dentro da linha de pesquisa *Cultura, Migrações e Trabalho*, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria, pois abordamos um fenômeno entremeado por trocas culturais, científicas e profissionais as mais diversas. A Somaterapia se constitui enquanto uma terapia que se pretende política e libertária, em oposição tanto a um campo profissional e de saber que havia conquistado um espaço entre as práticas convencionais de terapia – psicanálise, psicologia, psiquiatria – quanto ao próprio sistema cultural e econômico tido como dominante e suas relações de trabalho, compreendendo-os inclusive como causa principal de transtornos psíquicos como a neurose e a esquizofrenia. Compreendemos também a própria contracultura como um fenômeno de migração de ideias, sendo sua origem ou não nos Estados Unidos e conseqüente difusão pelo globo um dos grandes debates que se realiza na área, tendo na discussão acerca da globalização interessante viés de reflexão.

A pesquisa também se vincula ao projeto guarda-chuva *Inventário Nacional do Patrimônio Cultural da Saúde*, coordenado pela Profa. Dra. Beatriz Teixeira Weber, o qual, a partir da “preocupação com a preservação e valorização da memória das ciências biomédicas e da saúde no Brasil”, visa “contribuir para a preservação, organização e disseminação do patrimônio científico e cultural do país, somando-se às iniciativas nacionais em desenvolvimento”. Dentro da perspectiva deste projeto, o Patrimônio Cultural da Saúde é compreendido como “um conceito abrangente e que permite acompanhar as transformações pelas quais a saúde passou desde o início da colonização portuguesa”, compreendendo-se, portanto, a “Saúde” não como um dado, “mas uma construção histórico-social cujas definições, significados culturais e arranjos políticos são variáveis no tempo”. Assim, o objetivo do projeto se constitui na identificação e inventário dessa diversidade⁴.

Nossa pesquisa, desse modo, visa não somente contribuir diretamente para o conhecimento científico acerca dos campos da história da contracultura, das terapias alternativas, do campo psi, do anarquismo, das práticas de saúde e da medicina; mas também para a própria compreensão da condição humana em sua complexidade e do ser humano na

⁴ Projeto de Pesquisa “Inventário Nacional do Patrimônio Cultural da Saúde”, de autoria da Profa. Dra. Beatriz Teixeira Weber, PPGH-UFSM.

contemporaneidade, uma vez que tantos elementos defendidos e criticados no período encontram correspondente direto na atualidade.

Salientamos, também, que no meio do percurso da pesquisa, fomos contemplados com uma bolsa de financiamento da pesquisa proveniente da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Este financiamento representou um salto de qualidade no desenvolvimento do trabalho, uma vez que, além de custear inscrições e transporte para participação em eventos e aquisição de novas bibliografias (inclui-se aqui novos exemplares de fontes), a partir desse momento pudemos dedicar-nos integralmente à pesquisa e ao Programa de Pós-Graduação em História. Com este salto, além de conseguirmos nos aprofundar com maior empenho nas bibliografias de referência no campo da teoria e metodologia da história, memória e identidade, história da contracultura, história do campo psi e história das terapias alternativas/corporais, pudemos analisar um contingente de fontes muito maior que o esperado inicialmente.

A obra bibliográfica de Roberto Freire constituiu-se nossa principal fonte de pesquisa, porém, dentro desta, por ser muito vasta, priorizamos seus ensaios científicos e políticos, sua autobiografia publicada e seus principais romances, contabilizando-se, ao todo, 13 obras. No desenvolver da pesquisa, entramos em contato com uma bibliografia acadêmica de referência acerca da Somaterapia que utilizamos também como fonte, pois tais obras, constituídas por teses, artigos e dissertações, são todas de autoria ou de somaterapeutas formados por Roberto Freire ou de clientes e admiradores da Somaterapia. Dentro desta categoria, portanto, foram analisadas 3 teses, 1 dissertação, 2 livros, 3 sítios eletrônicos e 7 artigos e capítulos de somaterapeutas e simpatizantes⁵. Além dessas fontes, analisamos também: 3 números do Boletim Brancaleone e 4 números do Jornal Tesão, vinculados à Somaterapia; matérias,

⁵ A dissertação de Simões (2011) é a que mais se diferencia deste conjunto, pois encontramos em sua obra diversas passagens que atestam um esforço de distanciamento científico ao objeto de estudo, bem como algumas críticas pertinentes. Porém, o autor também foi cliente da técnica terapêutica e sua admiração pessoal por Roberto Freire, bem como a explícita intimidade, leva-nos a também analisá-lo como fonte: “Conheci Freire antes mesmo de entrar na graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Desde 2003, eu o visitava regularmente em Cotia para conversarmos sobre política, música, futebol, cinema, a vida, nossas paixões”. (SIMÕES, 2011a, p. 15). Além desses trabalhos, temos também a tese de Silva (2015), a qual analisa a trajetória intelectual de Freire a partir de um referencial teórico historiográfico e foucaultiano. Esta autora, pelo que sabemos, não possui nenhuma ligação pessoal direta com Freire ou a Somaterapia, porém é bastante explícita sua admiração por Freire, bem como seu posicionamento ideológico favorável ao anarquismo. Em sua tese, em determinada passagem, por exemplo, a autora essencializa na figura de Freire o ideal de protomutância conforme definido pelo próprio na alcunha *coiote*. Este ideal de protomutância diz respeito a novos seres humanos, mutantes genéticos, seres mais libertários, que estariam surgindo desde a segunda revolução industrial, que “são governantes de si e isso lhes basta. Aqueles que dão novo sentido ao adjetivo: marginal. Pois não se conformam com estas, nem com os centros, criam novas margens, criam heterotopias. *Coiotes*, como Roberto Freire, são aqueles que estão em queda livre!” (SILVA, 2015a, p. 258). Por outro lado, sua análise traz diversos aspectos que foram bastante relevantes para nossa pesquisa, o que torna sua obra, para nosso trabalho, algo entre referencial bibliográfico e fonte.

anúncios e referências encontradas no acervo online da Folha de São Paulo e em outros veículos da imprensa; um debate encontrado na internet entre dois antigos somaterapeutas, hoje dissidentes (VERONESI, 2009a; TAKEGUMA, 2009, 2010); e informações contidas no sítio eletrônico atual da Somaterapia de João da Mata.

No acervo online da Folha de São Paulo, analisamos as 37 referências encontradas ao termo “Somaterapia” entre as datas de 1º de janeiro de 1950 e 1º de maio de 2017⁶. Também realizamos uma pesquisa pelo nome “Roberto Freire” para o mesmo período, porém, não pudemos analisá-las todas devido ao número excessivo de referências encontradas (3.926 ao todo). Destas, analisamos apenas as primeiras 73 referências, encontradas entre as datas de 03 de agosto de 1955 e 03 de maio de 1966⁷, por nenhum outro motivo que não o de fôlego e limitações próprias da pesquisa. A análise destas referências foi de especial valor para a pesquisa principalmente pela falta de outras fontes de informações sobre este período.

Das matérias, anúncios e referências esparsas encontradas em demais jornais e revistas, apenas uma foi encontrada “ao acaso”, pesquisando-se pelo somaterapeuta André Maschkvich (nome que encontramos na análise das referências à Somaterapia no acervo da Folha) no buscador *Google*. Trata-se de um anúncio na Revista Bandeirante (NESTE SÁBADO, 1986, p. 10), o qual também aparece, intocado, na Folha (O TERAPEUTA, 1986, p. 11). As demais matérias, 14 no total, são todas indicadas no próprio sítio eletrônico da Somaterapia. Salientamos, portanto, que não se trata de uma pesquisa sistemática por todos os veículos da imprensa nacional, pelo contrário, o meio pelo qual tivemos acesso a estas matérias é absolutamente parcial, sendo inclusive legítimo desconfiar que referências negativas à Somaterapia não seriam indicadas no referido sítio eletrônico. Destacamos, dessa forma, que há possibilidades muito profícuas em maiores e mais aprofundadas pesquisas, tanto no acervo da Folha de São Paulo, quanto em demais veículos da imprensa nacional.

Como ressaltamos anteriormente, a principal fonte desta pesquisa foi a obra bibliográfica de Freire. As 13 obras analisadas do autor constituem-se em: 1 autobiografia (FREIRE, 2002), 3 romances (FREIRE, 1973; 1986; 1995-1996), 4 ensaios científicos (FREIRE, 1988; 1991; 1993; 2006) e 5 ensaios políticos (FREIRE, 1977; 1984; 1987; 1990; 1995b). Nosso objetivo inicial era analisar profundamente apenas os três primeiros ensaios científicos, analisando somente algumas outras obras como fontes secundárias. No entanto,

⁶ A primeira referência encontrada data de 03 de dezembro de 1977, após a publicação de *Viva eu, viva tu, viva o rabo do tatu!* (1977), e a última data de 27 de setembro de 2011.

⁷ Analisamos, além destas, um artigo de Freire publicado no jornal na edição de 27 de fevereiro de 1977, intitulado “Futebol, Samba e Censura” (FREIRE, 1977b), artigo este que foi reproduzido, com pequenas alterações, em Freire (1977).

logo constatamos o quanto estavam imbricadas as obras de Freire, confundindo-se frequentemente argumentos literários, políticos, científicos e autobiográficos⁸. Em todos os romances, notamos elementos autobiográficos e argumentos “científicos” e políticos do autor, percebendo muitas vezes como os romances, em especial *Coiole*, funcionam, de certa forma, como “marketing” para a Somaterapia⁹. Nos ensaios científicos e políticos, da mesma forma, elementos literários mesclam-se com elementos autobiográficos e convicções pessoais do autor confundem-se com argumentos políticos e científicos¹⁰.

Dessa forma, em vez de analisar profundamente apenas os três primeiros ensaios científicos, optamos por ampliar nossa análise, abarcando todas as obras anteriormente citadas¹¹. Tal escolha acabou por comprometer outros caminhos possíveis de pesquisa, como a análise de obras de referência teórica da Somaterapia¹². No entanto, como será averiguado ao longo deste trabalho, esta escolha possibilitou-nos novos olhares e questionamentos que jamais nos teriam ocorrido apenas com a análise daquelas três obras tentadas inicialmente. A compreensão alcançada acerca do processo de criação e desenvolvimento da Somaterapia, conforme deslindada neste trabalho, é, portanto, determinada por essa escolha metodológica.

⁸ O próprio Freire salienta que seu romance *Coiole* (1986), por exemplo, se trata de um “esboço científico” acerca de como seria a vida de um “protomutante” que não houvesse sofrido repressão social. Em seu romance *Cleo e Daniel* (1966), o autor por vezes afirma ter “provado” a impossibilidade do amor nas condições autoritárias da Ditadura Militar. Seu romance *Os Cúmplices* (1995-1996) é compreendido como síntese biográfica, com elementos literários, de toda uma geração. Na tese de Caiaffo, ex-cliente de Somaterapia e admirador de Freire, temos igualmente a afirmação de que “a porta de entrada no universo da SOMA podem ser os próprios romances de Freire” (CAIAFFO, 2009, p. 90, grifo do autor), afirmação a qual é repetida por alguns simpatizantes como Silva (2015, p. 187) e Simões (2011, p. 7, 185; 2011b, p. 2).

⁹ Tanto é que no final de *Coiole* e *Os Cúmplices* consta posfácio e nota com referência direta à Somaterapia, sendo que nos dois volumes do último, a nota inicia-se assim: “Para comunicar-se com Roberto Freire e/ou obter informações sobre a Soma, uma terapia anarquista, você pode utilizar os seguintes canais: [...]”. (FREIRE, 1995, p. 332; 1996, p. 285).

¹⁰ Na orelha de Freire (1987), consta que sua obra, até então, poderia ser dividida em duas partes, uma literária e outra científica. “Entretanto, como ele faz em sua vida cotidiana, o estudo e a pesquisa científica, [...], misturam-se à criação literária, sendo amalgamadas as duas dimensões pela ideologia e pela prática anarquistas”. Esta obra, *Sem tesão não há solução* (1987), ao lado de *Viva eu, viva tu, viva o rabo do tatu!* (1977) e *Utopia e Paixão* (1984), constituir-se-ia, em “ensaios psicossociológicos e políticos” (FREIRE, 1987, orelha do livro).

¹¹ Em nosso novo recorte, procuramos analisar o que julgamos ser, a partir de referências encontradas nas próprias fontes, as principais obras (literárias, políticas e científicas) de Freire. Ficaram de fora de nossa análise, portanto: os ensaios *A Farsa Ecológica* (1992), *Pedagogia Libertária* (1996) e *O tesão e o sonho* (1999); os romances *Liv e Tatzuu: uma história de amor incestuoso* (1999) e *O momento culminante* (2003); os dois volumes da coletânea de contos *Histórias Curtas e Grossas* (1991); além de suas diversas peças teatrais escritas; histórias infanto-juvenis; reportagens, matérias e artigos publicados em veículos da imprensa (apenas alguns foram aqui analisados) e o CD *Vida de Artista* (2005) com poesias suas musicadas por seus filhos Pedro e Paulo Freire, com participações de inúmeros outros artistas.

¹² Dentre os principais autores de referência, os quais em um primeiro momento chegamos a cogitar a análise, podemos destacar: Wilhelm Reich, Frederik Perls, Alexander Lowen, Thomas Hanna, David Cooper, Ronald Laing, Franco Basaglia, Gregory Bateson e Thomas Szasz.

Enfatizamos, ainda, que a Somaterapia de que tratamos nesta pesquisa é a Somaterapia teórica que emerge nas fontes analisadas¹³, e não, portanto, a técnica terapêutica prática. Isto é, não tivemos qualquer contato prático ou vivencial com esta terapia, tampouco pudemos entrevistar somaterapeutas ou clientes de Somaterapia. Se, por um lado, tal escolha metodológica parece nos privar de um olhar mais íntimo e interno ao objeto, por outro, compreendemos que este afastamento contribui para uma análise menos subjetiva e emocional, como entendemos ser o caso das produções acadêmicas de somaterapeutas e simpatizantes aqui analisadas como fontes. Além disso, compreendemos que a obra bibliográfica de Freire atingiu e atinge um contingente populacional muito maior que a Somaterapia em si, reiterando a relevância de se analisar a técnica terapêutica, a história e os princípios da mesma que emergem nestas obras e não a que se apresenta na prática terapêutica. Compreendemos, também, como será visto neste trabalho, que esta terapia sofreu diversas transformações ao longo de sua história, sendo a Somaterapia hoje praticada por João da Mata ou por demais somaterapeutas e dissidentes diferente daquela praticada por Freire ao longo de sua trajetória. Por fim, não é nosso objetivo fazer uma análise da metodologia terapêutica ou uma crítica interna dos princípios terapêuticos e políticos da Somaterapia, e sim analisar historicamente o processo de criação e desenvolvimento inicial da Somaterapia em relação ao contexto da contracultura. Dessa forma, compreendemos que esta escolha metodológica, de analisar a Somaterapia a partir das fontes escritas e não das experiências práticas, está mais próxima do objetivo central desta pesquisa. Salientamos também que, devido às limitações de recorte desta pesquisa, também não pudemos incorporar um trabalho de história oral a esta pesquisa, realizando entrevistas com os variados personagens possíveis que emergem nas histórias da Somaterapia. Limitamo-nos, assim, a apenas apontar para novos e profícuos caminhos e possibilidades de pesquisa para outros pesquisadores.

Como salientamos anteriormente, basicamente ao longo de todas as obras de Freire – científicas, políticas, literárias e autobiográficas –, além de narrativas que remetem diretamente à história da Somaterapia, são encontrados diversos elementos autobiográficos, nos quais muitas vezes a história da técnica terapêutica e de seu criador naturalmente confundem-se. Para analisar as narrativas da trajetória de Roberto Freire e da criação da Somaterapia, partimos inicialmente da constatação e reconhecimento da incerteza inevitável de nosso trabalho¹⁴. O

¹³ Obviamente, sob o olhar deste historiador, com as escolhas metodológicas e referenciais teóricos determinados, e a subjetividade intrínseca ao fazer científico.

¹⁴ Adrian Blau (2011) faz uma problematização bastante pertinente acerca da incerteza inevitável na história, principalmente no campo da história intelectual. Sobre o nível de incerteza na história intelectual, disserta o autor: “Toda afirmação empírica é incerta. Nunca poderemos saber o quanto Harriet Taylor influenciou *A Liberdade* de

que não nos aproxima, é preciso destacar, da noção de que “todas as lembranças são igualmente válidas e meramente interpretadas”, como salienta Huyssen. Em contraposição a esta noção, o autor defende “uma dialética de processos de memória que reconhece suas incertezas, mas, ainda assim, leva em conta suas afirmações de verdade”, pontuando que “a aproximação da verdade histórica continua a ser essencial” (HUYSSSEN, 2014, p. 177-178). Compreendemos, assim, que o reconhecimento da incerteza inevitável da pesquisa histórica não invalida de forma alguma a busca pela verdade histórica. Para isso, é fundamental a distinção entre memória e história.

Compreendemos que nas narrativas da memória a separação entre sujeito e objeto é precária, como muitas vezes percebemos na análise das fontes nos entrelaçamentos entre o sujeito que as escreveu, o sujeito que viveu os fatos narrados e a composição da trajetória de sua técnica terapêutica. Por outro lado, embora na pesquisa histórica a separação entre sujeito e objeto seja mais objetiva, salientamos, com Catroga, que “a consciência do historiador não é um receptáculo vazio”, sua formação histórica e as memórias sociais e coletivas que compartilha também influenciam na subjetividade intrínseca ao fazer científico. O historiador não é, portanto, um “eu-transcendental”, absolutamente objetivo e cômico de todos os elementos que influem na pesquisa, porém o mesmo não deve, por isso, deixar de seguir sua missão de, através da apuração crítica e cognitiva, mas mediada pelo tempo e espaço em que se situa, arriscar-se como “perscrutador de verdades”, posicionando-se contra a mentira deliberada e a invenção de passados míticos (CATROGA, 2015, p. 70-71; 83-85). Na análise das fontes, portanto, mostrou-se de suma importância a reflexão sobre os processos de memória e identidade que emergiam, bem como sua relação com a história da criação e desenvolvimento da Somaterapia. Tal reflexão foi realizada principalmente a partir dos aportes teóricos de Bourdieu (1996), Pollak (1992), Alberti (2000), Catroga (2015), Rondelli e Herschmann (2000), Schmidt (2000) e Rojas (2000)¹⁵.

Mill. Mesmo que Spinoza dissesse que acreditava em Deus, não poderíamos ter certeza de sua sinceridade. Estritamente falando, nós não podemos ter certeza se Hobbes escreveu *Leviathan*, embora não haja boas razões para duvidar disso. Nós não podemos mesmo desaprovar impossibilidades físicas aparentes. *Aristóteles traduziu a edição da Editora da Universidade Cambridge de sua obra Política enquanto andava em uma motocicleta feita de salmões? Provavelmente não, embora seja apenas possível que ele possuísse uma máquina do tempo e um manual de transporte baseado em peixe”. (BLAU, 2011, p. 360, tradução nossa, grifo nosso) (No original, as expressões sublinhadas são, respectivamente: “motorbike made of kippers” e “manual on fish-based transport”, as quais não encontramos melhor tradução). Porém, a constatação da incerteza não deve ser, de forma alguma, interpretada como motivo de deslegitimação da ciência histórica. Pelo contrário, Blau defende que podemos reduzir a incerteza através do método e, principalmente, relatar a incerteza, recordando-nos da subjetividade da pesquisa e da possibilidade de estarmos errados acerca de nossas assertivas. Dessa forma, tanto a qualidade da pesquisa é aprimorada quanto os próprios “erros” se tornam menos prováveis (BLAU, 2011).*

¹⁵ Agradecimentos à Profa. Dra. Juliane C. P. Serres (UFPEL) e ao Prof. Dr. José M. R. Remedi (UFSM), membros da banca de qualificação deste trabalho, pelas preciosas indicações.

Nossa pesquisa também foi determinada pela compreensão da história como ciência, tal qual defendida por Jörn Rüsen. Pensamos, com Rüsen (2001, 2015), o trabalho do historiador enquanto científico e regulado por princípios e metodologias igualmente científicas. Em sua teoria da história como ciência, Rüsen parte da definição de *ciência* no sentido mais amplo do termo, “como a suma das operações intelectuais reguladas metodicamente, mediante as quais se pode obter conhecimento com pretensões seguras de validade”. Dessa forma, não se busca colocar a ciência histórica ao lado de uma perspectiva “cientificista”, compreendida enquanto isolamento no qual só através da ciência se obtém conhecimento universal (RÜSEN, 2001, p. 97). Para o autor, as diferenças entre a história como ciência e as demais formas do pensamento histórico não estão na exclusividade de uma determinada verdade:

[...] a diferença está *no modo e na forma*, com as quais a história como ciência formula as fundamentações que, em princípio, estão em todas as histórias. *História como ciência é a forma peculiar de garantir a validade que as histórias, em geral, pretendem ter*”. (RÜSEN, 2001, p. 97, grifo do autor).

Assim, defende o autor que a história garante seu caráter especificamente científico através da terminologia conceitual, da relação com a experiência, do caráter argumentativo e da regulação metódica da pesquisa (RÜSEN, 2015, p. 167-170). Destarte, compreende-se que o caráter científico da história não prescinde da subjetividade. Um conhecimento histórico livre de valores, absolutamente objetivo, não é possível (RÜSEN, 2001, p. 130-131). Bourdieu, ao definir o campo científico, também destaca que não existe uma dimensão científica/objetiva “pura”. Para ele, a ciência “é um campo social como outro qualquer, com suas relações de força e monopólios, suas lutas e estratégias, seus interesses e lucros”. Porém, Bourdieu se distancia do pensamento de Rüsen ao colocar que o único fundamento da ciência é “o da crença coletiva em seus fundamentos, que o próprio funcionamento do campo científico produz e supõe” (BOURDIEU, 1983, p. 124, 122, 145).

Para Rüsen, mais que no método e no reconhecimento dos pares, que também são imprescindíveis, a objetividade do conhecimento científico se fundamenta no reconhecimento e reflexão acerca dos fatores subjetivos que permeiam a prática científica, trazendo-os para dentro do campo da racionalidade argumentativa. Para o historiador, portanto, é preciso desenvolver a objetividade científica a partir da subjetividade, isto é, os fatores subjetivos do pensamento podem ser regulados metodicamente e, por conseguinte, desenvolvidos para construir a objetividade do pensamento histórico. Para tanto, defende-se o uso das “regras metódicas constitutivas da história como ciência [para] tanto assegurar a objetividade quanto

preservar e utilizar a subjetividade, sem a qual não se pode pensar historicamente” (RÜSEN, 2001, p. 134, 138). A objetividade histórica é compreendida, assim, enquanto “*uma determinada forma de tornar efetiva a subjetividade peculiar capaz de distinguir sujeitos, ou seja, de não excluí-los, mas de levá-los em conta*”. A relação entre a objetividade e a subjetividade deve, conseqüentemente, ser trabalhada argumentadamente, de forma “plenamente reconstituível, vinculando-se, portanto, discursivamente a fundamentos (ou ao menos se apresentando como fundamentável)” (RÜSEN, 2015, p. 170, grifo do autor). A referência à compreensão da história como ciência a partir de Rüsen, embora raramente esteja explicitada ao longo desta pesquisa, se faz permanente e de forma subjacente ao entendimento que temos de nosso próprio fazer científico, permeando, portanto, todo nosso trabalho de pesquisa¹⁶.

O intuito inicial deste trabalho, como colocamos anteriormente, era analisar a criação e todo o desenvolvimento da Somaterapia, buscando compreender como a mesma emergiu da contracultura, como se articulou o discurso de ciência em torno dela e qual a relação da mesma com as demais terapias alternativas emergentes no período dos anos 1960 a 1980. Entretanto, no percorrer da pesquisa, alguns desses objetivos iniciais acabaram sendo tangenciados. Como salientamos anteriormente, o contingente de fontes analisadas acabou por ser muito maior do que o almejado inicialmente, o que nos propiciou uma profundidade de análise por sua vez muito maior e mais densa. Dessa forma, acabamos por nos obrigar a realizar novos recortes nos objetivos da pesquisa, tendo sempre em vista a qualidade e a profundidade das análises. Assim, nosso foco central passou a ser a criação e o desenvolvimento *inicial* da Somaterapia e sua relação com a contracultura, somente. Porém, como vários passos incipientes foram dados na direção dos outros objetivos, optamos por manter neste trabalho um capítulo dedicado aos mesmos, com uma aproximação sumária à história subsequente da Somaterapia, à relação com as demais terapias alternativas e ao discurso de ciência. Buscamos, assim, trazer à discussão questões que julgamos pertinentes, apontando caminhos e possibilidades para futuras pesquisas. Compreendemos, ainda, que a reflexão sumária acerca desses elementos contribui para uma melhor e mais ampla compreensão sobre as demais questões abordadas nesta pesquisa.

Dividimos, portanto, esta dissertação em quatro capítulos. No primeiro, analisamos sumariamente a trajetória de vida de Freire anterior à criação da técnica terapêutica, uma vez que a compreendemos intimamente relacionada à criação e desenvolvimento da terapia. Após uma breve reflexão teórica acerca da relação entre memória e história, iniciamos nossa análise

¹⁶ Da mesma forma, destacamos também como influências teóricas que permearam nossa prática de pesquisa os trabalhos de Ávila (2013), Bonnewitz (2003), Darnton (1988) e Fleck (2010).

no período mais remoto da vida do autor que é abordado nas fontes, isto é, sua adolescência, percebendo nas narrativas do autor sobre este período a mesma tendência a essencializar e transpor a períodos passados críticas, comportamentos e visões de mundo que o mesmo terá apenas muito mais tarde. Na sequência, discorreremos sobre sua carreira médica, sua carreira artística e o início do período da Ditadura Militar, buscando compreender como foi se delineando a trajetória de vida de Freire que seria conhecida pela diversidade de campos de atuação.

No segundo capítulo, abordamos a criação e o desenvolvimento inicial da Somaterapia, partindo do que compreendemos ser uma espécie de “mito de criação” da técnica terapêutica: uma narrativa ordenada e coerente de elementos que explicam o surgimento da terapia e que aparece com poucas alterações de forma recorrente nas fontes. Ao mesmo tempo, é nessas poucas alterações que encontramos indícios de que o processo em si se deu de forma muito mais complexa e menos coerente e ordenada. No cruzamento de informações com outras fontes, corroboramos esses indícios, analisando-os e procurando compreender a complexidade de elementos que se relacionam com este processo. Na sequência, analisamos os desenvolvimentos teórico e prático iniciais, buscando compreender como a Somaterapia foi tomando forma ao longo da década de 1970. Por fim, detemo-nos com maior cuidado na análise de algumas construções narrativas posteriores a esse período, de Freire e de somaterapeutas e simpatizantes, que remetem ao processo de criação e nomeação da Somaterapia. Nesta análise, averiguamos diversas incongruências e conflitos de dados que compreendemos indicar, por um lado, a complexidade destes processos e, por outro, o esforço dos autores de ordenação e legitimação da técnica terapêutica.

O terceiro capítulo trata-se do que mencionamos anteriormente, o qual busca fazer uma aproximação incipiente aos objetivos que não foram plenamente contemplados ao longo de nossa pesquisa, em virtude dos novos recortes realizados. Assim, neste capítulo, analisamos sumariamente a história subsequente da Somaterapia, após a publicação de *Viva eu, viva tu, viva o rabo do tatu!* (1977), a relação da mesma com as demais terapias alternativas emergentes no período, e as discussões de ciência que transparecem nas fontes. Neste capítulo, percebemos como a história subsequente desta técnica terapêutica é permeada por transformações, rupturas e conflitos, denotando um processo humano complexo que, por vezes, afasta-se da perspectiva de coerência com que é narrada esta história nas fontes analisadas. Tal averiguação auxilia-nos também a compreender o processo de criação e desenvolvimento inicial analisado no capítulo anterior, assim como a relação com a contracultura, que será analisada no capítulo seguinte. Analisamos sumariamente, ainda, neste capítulo, a relação da Somaterapia com as demais

terapias emergentes no período e o discurso de ciência que se articula em torno da mesma, apontando novos caminhos de pesquisa e problematizações possíveis.

No quarto, último e mais extenso capítulo, portanto, aprofundamos nossa análise na relação entre a Somaterapia e o fenômeno da contracultura. Após uma reflexão sumária acerca da história, características gerais e conceituação da contracultura, detemo-nos na análise de alguns aspectos que compreendemos centrais na relação entre a técnica terapêutica e o ideário contracultural, notadamente, as noções e conceitos de: juventude, beleza, prazer, revolução, política e anarquismo¹⁷. Na análise destes elementos, além de diversas conexões e aproximações, percebemos também diversos pontos de atrito entre a obra de Freire e a contracultura. No entanto, em vez de isso apontar para um distanciamento entre os fenômenos, compreendemos que aponta justamente para a complexidade e contraditoriedade próprias dos movimentos, especialmente no que tange a seus esforços de contraposição à sociedade e à cultura das quais são provenientes. Compreendemos, também, que o caráter contraditório e complexo verificado muitas vezes contrasta diretamente com a radicalidade e convicção de alguns discursos, principalmente aqueles que remetem a uma suposta ordem e coerência absolutas na história da Somaterapia, com sua contraposição radical e efetiva à “sociedade burguesa” e a defesa de que Freire e seus somaterapeutas viveriam, de fato, “à margem da sociedade”. Haja vista os limites desta pesquisa, não pudemos analisar com maior afinco algumas destas relações, porém, acreditamos ter apresentado elementos suficientes que apontam nesta direção, deixando margem, assim, para novos estudos e pesquisas que venham tanto a corroborar quanto a refutar nossos argumentos.

¹⁷ Vários outros elementos surgiram e poderiam muito bem ser analisados. Afora os diversos possíveis elementos que nos escapam, a título de exemplo, salientamos os seguintes: utopia; protomutância; misticismo; natureza; amor e monogamia; substâncias psicoativas; e, principalmente, questões de gênero. Alguns apontamentos sumários foram realizados nessas direções, porém sem a perspicácia e profundidade que mereciam. Salientamos ainda que, mesmo nos elementos escolhidos para esta dissertação, vários recortes tiveram de ser feitos, condicionando as análises, reflexões e interpretações realizadas, sendo, portanto, bastante profícua a possibilidade de futuras e mais aprofundadas análises específicas em cada um dos elementos.

2 ROBERTO FREIRE E A SOMATERAPIA

Neste capítulo abordaremos como se iniciou a trajetória de vida de Freire que seria conhecida pela diversidade de campos de atuação (SCHROEDER, 2004; 2008). Abordaremos, portanto, a trajetória de vida de Freire anterior à criação da técnica terapêutica, pois compreendemos que a mesma está intimamente relacionada ao surgir e ao desenvolver da terapia. A diversidade de campos de atuação de Freire, notadamente sua carreira médica, com passagens pela psiquiatria e psicanálise, junto a sua inserção no âmbito teatral, formam experiências que se constituem em ingredientes indispensáveis na constituição da Somaterapia.

Dessa forma, abordaremos sua trajetória de vida desde o período que o próprio Freire aborda em sua autobiografia publicada (FREIRE, 2002), isto é, o início de sua adolescência. Assim o fazemos não por compreendermos que estas experiências precoces se constituam em experiências determinantes na criação da Somaterapia décadas mais tarde (embora seu contato com o teatro e a militância política já nessa fase possam de fato tê-lo influenciado), mas porque percebemos nas construções narrativas de Freire sobre este período a mesma tendência a essencializar e transpor a períodos passados críticas, comportamentos e visões de mundo que o mesmo terá apenas muito mais tarde, à época da escrita de suas memórias.

Na sequência, dispendemos algumas páginas para sua carreira médica por compreendermos ser este período fundamental para entender o esforço de legitimação científica de sua técnica terapêutica mais tarde, a oposição a correntes mais “misticistas” no âmbito das terapias alternativas e a atualização peculiar e contraditória que se faz do ideário contracultural. Sua carreira artística também será analisada, principalmente por esta se constituir no caminho que levará Freire a entrar em contato com as influências que o mesmo narrará como determinantes na criação de sua técnica terapêutica. Por último, entraremos no início do período da Ditadura Civil-Militar no Brasil (1964-1985), compreendendo ser este contexto tanto condicionante das transformações pessoais e profissionais de Freire no período, quanto ser mesmo abordado pelo próprio autor em suas narrativas como fator determinante tanto na criação de sua técnica terapêutica quanto em sua atuação política.

Ao pesquisar a trajetória de Roberto Freire, encontramos várias dissonâncias, rupturas e irregularidades, aspectos muitas vezes contraditórios que vão de encontro a uma ideia de linearidade biográfica ou histórica, como muitas vezes parece ser defendido nas obras de Freire e nos textos dos somaterapeutas/simpatizantes. Percebemos, nestas construções narrativas, um esforço em ordenar e dar coerência aos eventos que é próprio da memória, como será discutido com Alberti (2000), Bourdieu (1996), Catroga (2015), Huyssen (2014), Pollak (1992), Rojas

(2000), Rondelli e Herschmann (2000) e Schmidt (2000). Não compreendemos tais dissonâncias como exercício de má fé por parte de seus autores, nem como fatores que poderiam levar a deslegitimar a técnica terapêutica ou a vida pessoal de Freire. Compreendemos, apenas, que a história da Somaterapia se deu de uma forma menos coerente, mais complexa e fluída, como é próprio dos processos humanos.

2.1 A ILUSÃO BIOGRÁFICA: MEMÓRIA, IDENTIDADE, SENTIDO E COERÊNCIA

Na composição da trajetória de Freire anterior ao surgimento da Somaterapia, grande parte das informações coletadas são provenientes de sua autobiografia publicada (FREIRE, 2002). Essa obra foi publicada logo após o somaterapeuta Jorge Goia defender dissertação de mestrado em Psicologia pela UERJ sobre a história de Roberto Freire¹⁸. Carla Fernanda da Silva, em sua tese¹⁹, defende que a dissertação de Goia e a autobiografia de Freire possuem íntima relação:

São duas narrativas distintas em sua forma, porém imbricadas em seus conteúdos e sentidos, sendo a autobiografia possivelmente oriunda das entrevistas realizadas por Jorge Goia, dada a semelhança dos temas abordados em ambas. Lacunas, lugares e nomes esquecidos nas entrevistas foram preenchidos na narrativa autobiográfica, porém o factual é apenas um simples detalhe a diferenciar as duas narrativas. *A série de entrevistas impôs a Freire relembrar o passado, não lembranças espontâneas que surgiram em meio a uma conversa, um descanso ou a leitura de um livro, mas sim memórias inquiridas e direcionadas pelo entrevistador* que, apesar de invasivo, confere a Freire um caráter de “autoridade do narrador”. (SILVA, 2015a, p. 31, grifo nosso).

Além disso, também ressalta a autora, em relação ao momento de fala de Freire no escrever de sua autobiografia:

[...] a autobiografia tornou-se também um inventário e afirmação de uma militância política para o autor, que no momento de escrita passava por uma crise relacionada à cisão do *Coletivo Brancaleone* poucos anos antes; e em relação à *Soma* e o *Anarquismo Somático*, que não encontrou respaldo e aceitação no meio anarquista e acadêmico. Portanto, o momento autobiográfico de Freire também foi marcado pela frustração diante do repúdio à *Soma*, que para ele foi uma importante contribuição para o viver libertário e para um repensar da psicoterapia. (SILVA, 2015a, p. 36, grifo da autora).

¹⁸ GOIA, Jorge Luis. *Conversações com um Terapeuta Anarquista: Roberto Freire e a Soma*. 2001. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001. Infelizmente, não conseguimos acesso a esta dissertação.

¹⁹ SILVA, C. F. *Arte e Anarquia: uma ética da existência em Roberto Freire*. 2015. 284 p. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2015.

Percebe-se, portanto, que nossa principal fonte de informações deste período da vida de Freire está longe de ser uma fonte imparcial de dados objetivos acerca desta história. Pelo contrário, trata-se de um constructo narrativo bastante posterior aos fatos narrados, em um momento em que o próprio Freire já se encontra com cerca de 75 a 76 anos de idade, e, portanto, fadado à subjetividade intrínseca da memória. Além do esforço em ordenar os eventos de sua trajetória de vida de uma forma coerente e que lhe faça sentido, o que por si só já aponta para a subjetividade da escrita, salienta-se também, com Silva (2015a), que o *momento autobiográfico* de Freire também é marcado por situações específicas que dizem respeito a eventos imediatamente próximos ao seu narrar, como os apontados pela autora.

Constatamos, na análise tanto da autobiografia publicada de Freire (2002) quanto em diversas outras passagens e escritos no qual o autor fala sobre sua trajetória de vida²⁰, a mesma preocupação em dar sentido à narrativa autobiográfica apontada por Bourdieu em seu conhecido ensaio *A ilusão biográfica*:

[...] o relato autobiográfico se baseia sempre, ou pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim constituídos em etapas de um desenvolvimento necessário. (BOURDIEU, 1996, p. 184).

Assim, o trabalho de memória ocorre de forma a ordenar e organizar os eventos do passado, buscando torná-los inteligíveis ao presente da construção retórica, de acordo com as preocupações presentes do autor no momento da escrita, o que se relaciona intimamente com a identidade em curso de construção do momento (BOURDIEU, 1996; POLLAK, 1992; ALBERTI, 2000; CATROGA, 2015; RONDELLI e HERSCHMANN, 2000). Dessarte, compreendemos a memória enquanto um “*fenômeno construído*”, de forma consciente ou não, operando sempre de forma seletiva²¹ (POLLAK, 1992, p. 204, grifo do autor; CATROGA, 2015, p. 16).

Ao não problematizarmos essas relações entre a memória e a autobiografia, corremos o risco de incorrer justamente naquilo que Bourdieu chamou de “*ilusão biográfica*”:

²⁰ Além de entrevistas e matérias publicadas na imprensa, também temos na obra científica e política do autor (FREIRE, 1977; 1984; 1987; 1988; 1990; 1991; 1995) e literária (FREIRE, 1966; 1986; 1995; 1996), diversas passagens que apontam direta ou indiretamente para relatos autobiográficos.

²¹ Para Catroga, a memória não é um “armazém inerte”, é “retenção afetiva e ‘quente’ dos traços inscritos na tensão tridimensional do tempo”, “memória e esquecimento se exigem reciprocamente” (CATROGA, 2015, p. 16, 20).

Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar (BOURDIEU, 1996, p. 185).

Schmidt (2000), ao analisar a produção atual de biografias nos campos da historiografia, jornalismo, literatura e cinema, também constata uma preocupação frequente em “construir uma identidade estável para os personagens”, muitas vezes caindo na armadilha da predeterminação, de apresentação de características do personagem adulto como se estas o acompanhassem imutáveis ou em potência desde a infância. O autor nota, assim, uma busca latente em apresentar a história de vida dos indivíduos como conjuntos lineares e coerentes (SCHMIDT, 2000, p. 58-59)²².

Buscamos, neste trabalho, portanto, fazer o oposto do esforço recorrente de apresentar as trajetórias como histórias lineares e coerentes, esforçando-nos ao máximo para não cairmos nas armadilhas das ilusões biográficas. Opomo-nos, assim, à ideia linear e simplista de biografia, criticada por Rojas (2000), onde

el resultado final es conocido desde el principio de la vida del biografado, y en donde este último avanza en su itinerario como dentro de una marcha ascendente, tersa, sin fisuras, lógica y totalmente coherente que no puede mas que conducirlo hacia el objetivo predeterminado de antemano. La vida de un individuo es enormemente más compleja, más llena de encrucijadas, de contradicciones, de golpes de suerte y de cambios súbitos, de puntos abiertos, los que un verdadero biógrafo debería ser siempre capaz de aprehender y de incorporar sutilmente en su análisis. (ROJAS, 2000, p. 40).

Por conseguinte, em vez de apresentar a trajetória de vida de Freire e de sua técnica terapêutica como histórias lineares, ordenadas e coerentes, sem contradições internas, procuramos apresentar e analisar a complexa teia de acontecimentos que se apresentam nas fontes como relacionadas ao emergir desta técnica terapêutica e da trajetória de seu idealizador²³.

Percebemos, na análise da autobiografia de Freire, dissonâncias em relação a outras obras suas, bem como no cruzamento com outras fontes de informações. As discrepâncias mais

²² O autor ressalta ainda que esse esforço de coerência aparece inclusive nas próprias fontes: “As próprias fontes, sobretudo as de caráter autobiográfico, são ardilosas pois estabelecem uma consciência e uma coerência retrospectivas sobre um passado não tão linear” (SCHMIDT, 2000, p. 60).

²³ “Pues la verdadera historia es necesariamente crítica, tiene que calar hondo y restituir toda la complejidad del pasado. Tiene que ser historia compleja, múltiple, plurifacética, que sea capaz de hacer hablar a los silencios, que restituya la complejidad de la vida en el pasado, tal como esa complejidad se nos aparece en el presente” (ROJAS, 2000, p. 42). “[...] os biógrafos não devem se fixar na busca de uma coerência linear e fechada para a vida de seus personagens, mas que precisam sim apreender facetas variadas de suas existências, transitando do social ao individual, do inconsciente ao consciente, do público ao profissional, e assim por diante, sem tentar reduzir todos os aspectos da biografia a um denominador comum.” (SCHMIDT, 2000, p. 63).

marcantes foram justamente as que concernem à história da Somaterapia, o que compreendemos ser devido ao fato de haver mais textos escritos de Freire sobre a mesma. O fato de encontrarmos estas discrepâncias quanto a este tema aponta para a possibilidade de que as informações não dissonantes em outros temas também poderiam ser contrastadas com maiores pesquisas, defrontando-se, assim, com novas dissonâncias. Salientamos, por fim, que, haja vista o discutido, a autobiografia de Freire e as diversas outras passagens autobiográficas não foram analisadas nesta pesquisa como sendo a história *per se* da vida de Freire, tampouco da Somaterapia, mas como narrativas diversas do autor sobre suas memórias.

2.2 ADOLESCÊNCIA LIBERTÁRIA

Joaquim Roberto Corrêa Freire nasceu em 1927, no Bixiga, um bairro de imigração italiana da cidade de São Paulo (FREIRE; BRITO, 1988, p. 110; FREIRE, 2002, p. 12). Sobre sua infância, Freire diz ser “impossível” lembrar qualquer coisa em relação a este tempo vivido, iniciando suas narrativas de vida já na adolescência. De uma infância alegadamente “pobre”, o autor narra a ascensão social de sua família através de seu pai, “comerciante, muito trabalhador, em sua vida ele passou de empregado a gerente e, finalmente, chegou a diretor de grandes empresas”. Mudando-se para o Jardim Paulista em 1941, com 14 anos, Freire conhece José Luís Pati²⁴, cujo pai era “um excelente poeta e membro da Academia Paulista de Letras, embora filho de um sapateiro imigrante do sul da Itália”. Através deste amigo, Freire já na adolescência haveria entrado em contato com o teatro – frequentando, com Zé Luís, “assiduamente [...] ópera, teatro e balé nacionais e internacionais, aprimorando, assim, nosso contato com *o que havia de melhor nas artes cênicas*” – e com intelectuais como “Mário de Andrade, Guilherme de Almeida, Menotti del Picchia, Oswald de Andrade e Monteiro Lobato”, conhecendo-os pessoalmente na casa de Zé Luís. (FREIRE, 2002, p. 10, 14, 19-20, 25-26, grifo nosso).

Entrevemos, nessas passagens, elementos que merecem aqui ser problematizados. O primeiro a que nos detemos é o conceito de *pobreza* que emerge na narrativa de Freire. No romance *Os Cúmplices*, publicado em 1995 e 1996, em dois volumes, há informações inspiradas

²⁴ Freire diz que Zé Luís, como o chamava, parecia seu oposto, “sempre superior e melhor em tudo”, lindo, rico e inteligente, em oposição a um Roberto “feioso, sem graça, de olhos muito grandes e completamente gago”. Zé Luís é o primeiro personagem que Freire afirma ser a “personificação do outro que foi se tornando o meu Eu”. Para ele, esse amigo “teve o papel principal na história dos meus catorze aos dezessete anos e, depois, incorporei-o de tal modo em minha vida, que permanece até hoje em mim, mesmo depois da sua morte aos trinta anos, como se fosse parte da minha pessoa, confirmando a possibilidade absurda de bastar uma só vida para dois homens”. (FREIRE, 2002, p. 19, 20, 23, 25).

em elementos autobiográficos que nos auxiliam a compreender o pensamento e a história de Freire. Segundo o próprio autor, o livro conta “a visão objetiva e subjetiva” que Freire tem de sua geração: “Não se trata de biografia pessoal, mas sim de uma obra de ficção, com personagens criados para viver a realidade dos fatos sociais e políticos dessa época”²⁵. Os personagens principais do romance são dois irmãos, de ascendência italiana, nascidos no Bairro do Bixiga, que podem, segundo o próprio Freire mais uma vez, ser compreendidos como alter-egos deste. Como Freire, os irmãos também cresceram em uma família “pobre”, porém, em determinada passagem, o autor narra como “os meninos comiam sempre a mesma coisa, não adiantava querer inventar: feijão, arroz, batata frita e bife” (FREIRE, 1995b, p. 7, 42). Além disso, em sua autobiografia, o autor afirma que seu avô paterno havia sido médico importante formado na Alemanha e um tio seu “preparava-se para candidatar-se a professor na faculdade de Medicina de São Paulo”, informações estas que também aparecem em outras fontes²⁶ (FREIRE, 2002, p. 41). Percebe-se, portanto, que o conceito de pobreza de Roberto Freire é bastante relativo a seu lugar social.

No mesmo romance, ao narrar a experiência dos avós dos irmãos Conti, Freire fala deles como se fossem *extremamente pobres*: “A vida da família Conti seguiu, então, assim. Primeiro, na *extrema pobreza*, vivendo no cortiço”. Porém, os dados que descreve apontam para uma pobreza relativa, principalmente quando comparada à realidade da maioria dos brasileiros do período, principalmente entre a população que recém havia se visto livre da escravidão. Seus avós, como narra Freire, ao saírem da fazenda de café, foram à cidade e logo conseguiram alugar um quarto num cortiço e, depois de um tempo, conseguiram comprar “tudo o que necessitavam para viver ali”, a avó trabalhando como lavadeira e o avô fazendo bico. Não nos deteremos aqui na análise das condições de trabalho dos imigrantes italianos no Brasil do início do século XX, tampouco questionamos as dificuldades enfrentadas por este grupo social, porém, acreditamos que as afirmações de Freire e seu conceito de pobreza devem ser problematizados, principalmente quando pensamos em outros grupos sociais do período. No mesmo romance, Freire ainda narra o momento em que Victor, tal qual o próprio Freire,

²⁵ “Os incidentes expostos são quase todos reais. ‘Quase’, porque foram tratados de forma ficcional, assim como o nome de algumas pessoas envolvidas. São episódios que vivi pessoalmente e outros que me foram contados por amigos e por companheiros conhecidos durante a luta contra a ditadura ou depois dela. [...] por que este não é um livro autobiográfico e por que optei pela ficção? Primeiro, porque minha vida e minha aventura política pessoal não tiveram suficiente valor e importância para merecer tal enfoque. Segundo, porque o vivido e o visto por mim nos anos sessenta e setenta no Brasil foram uma coisa tão horrenda, tão monstruosa e tão covarde que eu não poderia deixar minha vida passar sem contá-los em todos os seus detalhes através dessas duas vidas apaixonadas e plurais [dos irmãos Conti]” (FREIRE, 1996, p. 7-8).

²⁶ “Meu avô era médico, meu tio era médico, eu ia ser médico também” (FREIRE, 1987, p. 149); “Meu sonho era ser escritor e trompetista, mas, com um avô e tio médicos, fui obrigado a seguir carreira”, diz Freire (COMODO, 1991, p. 12); entre outros.

encontra-se no dilema de seguir ou não a carreira médica por desejo da família, pensando nas “dificuldades de sobrevivência” enfrentadas por sua família, “[n]o trabalho quase sempre *escravo*” e em como sua decisão de não seguir a medicina o levaria a “regredir financeiramente”, “*voltando às condições*” de seu avô e de seu pai. Nota-se que o autor não se constrange em utilizar o termo *escravo* para descrever o passado de trabalho de sua família, exagera a opção de Victor em arranjar qualquer trabalho “que nos sustente” como uma *volta às condições* de seus antepassados, e tampouco problematiza o valor atribuído à ascensão econômica. Temos, ainda, no mesmo romance, as seguintes referências que contribuem para relativizarmos a *pobreza* alegada por Freire: a escola dos irmãos é particular; as casas dos colegas em que frequentavam festinhas continham saleta de entrada, sala de jantar e vitrola; Marina, namorada de Victor, “sonhava ser professora [...] mas sabia dos baixos salários da profissão”. (FREIRE, 1995, p. 16, 15, 252, 203, 175, 249, grifo nosso).

Podemos compreender melhor o conceito de *pobreza* que emerge no pensamento de Freire ao constatar o seu lugar social-econômico, tanto de origem quanto o ocupado ao longo de sua trajetória de vida, sempre próximo às classes médias e altas. Acreditamos serem estes seus referenciais quando ele fala em *pobres*, *trabalho escravo* e *extrema pobreza*. Outras passagens nos auxiliam nesta reflexão. No primeiro capítulo *Tesudos de Todo Mundo, Uni-vos!* (1995), Freire narra: “Aprendi a amar o futebol na várzea [...] com *os meninos de classe média baixa* no bairro do Bixiga [...]”, porém, na sequência, praticamente contradiz-se: “Mas, infelizmente, a gente cresce e *um time de bairro pobre* acaba [...]”. Mesmo assumindo a possibilidade interpretativa de que jogavam no bairro pobre meninos de classe média baixa, percebe-se como as categorias “pobre” e “classe média baixa”, se não se alternam e confundem, pelo menos relacionam-se intimamente. No terceiro capítulo do mesmo livro, Freire disserta sobre sua aversão a “velhos”²⁷, tratando-os como categoria aparentemente universal nos dois primeiros parágrafos, porém, no terceiro parágrafo, algumas das características apontadas pelo autor para justificar sua aversão dizem respeito a um grupo social bem definido: a classe média e alta e seus “velhos” ricos²⁸, isto é, seu entorno socioeconômico. (FREIRE, 1995a, p. 13, 39,

²⁷ “Eu não gosto de velhos. Porque *nenhum velho* presta pra nada neste mundo. Eles só sabem encher o saco da gente com suas rabugices reacionárias. Além disso, são muito usados e muito feios, nem para sexo eles servem. [...]”. (FREIRE, 1995a, p. 39, grifo nosso).

²⁸ “Suporto ainda menos sua paixão pelo poder. Por *possuírem muita grana* (sempre roubada, implícita ou explicitamente) obrigam a família a suportá-los, a ouvir seus desaforos debochados e autoritários. E as famílias aguentam tudo isso, *de olho na herança*, para se tornarem mais tarde velhos tão estúpidos e cruéis, perpetuando assim o autoritarismo do poder econômico senil.” (FREIRE, 1995a, p. 39, grifo nosso).

grifo nosso). Percebe-se, assim, como o autor acaba universalizando uma categoria socioeconômica bastante restrita (os “velhos” ricos), com os quais têm maior convívio²⁹.

Além do conceito de pobreza³⁰, entrevemos, naqueles trechos citados no início deste item, outros elementos que poderiam ser chamados de característicos do modo de vida “burguês” que Roberto Freire vai se empenhar tanto em criticar posteriormente em sua vida e obra. O próprio autor reconhece sua origem burguesa de classe média, porém, é frequente o discurso de que o mesmo, assim como os somaterapeutas, teriam “rompido” com seu passado burguês³¹. No entanto, no momento de escrever de sua autobiografia (FREIRE, 2002), já com

²⁹ A aversão de Freire à “velhice” é bastante recorrente em suas obras. Ainda em Freire (1995b), o terceiro capítulo supracitado intitula-se *Uni-vos contra os velhos no poder*. Nele, além das passagens já citadas, o autor afirma que a tão defendida “experiência de vida” na realidade só “torna os velhos mais medíocres, mais covardes e mais reacionários, porque as pedras que carregam foram feitas de frustrações, de dores, de mágoas e de invejas”. Citando Georges Groddeck, defende que o adulto é apenas uma manifestação secundária e perversa da vida, que apenas as crianças encarnam “o ser humano total e completo”. Defende, assim, a constituição de uma sociedade totalmente focada na infância e juventude, inclusive com “a medicina e todos os serviços de proteção à saúde [...] à disposição apenas das crianças e dos jovens”. (FREIRE, 1995b, p. 41, 42). Tal aversão à “velhice” não é exclusividade deste capítulo e obra. Em Freire (1990) temos a mesma referência a Groddeck, com afirmações ainda mais enfáticas: “[...] para mim o homem é o que ele foi e viveu até o fim da adolescência, sendo sua vida adulta apenas uma doença lenta, longa e incurável [...]” (FREIRE, 1990, p. 46, grifo nosso). São recorrentes também as “despedidas” de Freire: em vários momentos, desde Freire (1977), o autor dá a entender que está dando suas últimas contribuições à sociedade e encerrando suas atividades (cf. 3.2 A Somaterapia entre 1977 e 1988: o hiato e a discussão de ciência). Em 1995, então com 68 anos de idade, o nível da aversão de Freire à senilidade é tal que ele chega a afirmar que odeia “ser velho” e que ele é “um velho que está no mundo pelo menos 30 anos a mais do que devia estar” (FREIRE, 1995a, p. 43). Ou seja, tomando-se literalmente sua assertiva, para Freire sua vida deveria ter acabado em 1965, aos 38 anos de idade, antes de suas produções mais significativas, incluindo-se toda sua produção bibliográfica com exceção das peças de teatro escritas e algumas poucas realizações jornalísticas. Enfatizamos: antes da publicação de Cleo e Daniel, de suas reportagens na Realidade, de ter “ajudado a nascer” músicos brasileiros nos festivais, do TUCA, da Somaterapia e antes mesmo do anarquismo – todas experiências que descreve de forma bastante orgulhosa em suas obras. Este tema será ainda revisitado no terceiro capítulo desta dissertação, ao analisarmos o culto de Freire à juventude e à beleza.

³⁰ A análise acerca do conceito de *pobreza* que emerge no discurso de Freire relaciona-se intimamente com a constituição da Somaterapia, principalmente no que tange ao “público-alvo” da técnica terapêutica. São frequentes as indicações, diretas ou indiretas, de que este público trata-se de “jovens burgueses” (FREIRE, 1977, p. 277; PAZ, 1985, p. 10; FREIRE, 1987, p. 174; FREIRE, 1988, p. 48, 152; FREIRE, 1991, p. 69-70, 84; CLEIDEJANE, 1991, p. 7-8; COMODO, 1991, p. 12; SOUZA, 1991, p. 13; COLLING, 1994, s/p.; TESÃO, 1994b, p. 13; FREIRE, 1995b, p. 71; FREIRE & MATA, 1997, p. 6; FREIRE, 2006, p. 298-299; REIMBERG, 2007, p. 23). Uma das afirmações mais polêmicas encontradas nas fontes a este respeito é em Colling (1994). Nesta entrevista, Freire diz: “As pessoas que não passam a ser elas mesmas é porque optaram pela vida burguesa”, ao que o jornalista questiona: “E daí? Ela não tem mais espaço na Soma?”. Então, vem a resposta polêmica de Freire: “Não, nós ajudamos. Se ela quer ser burguesa, tudo bem. Só que tem que ser burguês e bom capitalista! Agora ser intermediário, trabalhar para o capitalista e receber um salário mínimo é horrível. Se você quer ser capitalista seja banqueiro e não seja bancário. Faça grande!” (COLLING, 1994, s/p.). Não foi encontrada nenhuma problematização acerca desta afirmação em qualquer fonte, seja na obra de Freire ou nas produções, inclusive acadêmicas, dos somaterapeutas e simpatizantes a que tivemos acesso. Ressalta-se que esta entrevista (COLLING, 1994) encontra-se no sítio eletrônico da Somaterapia. Devido aos limites e às necessidades de recorte desta pesquisa, não poderemos realizar uma análise mais aprofundada sobre este tema, o qual é tão profícuo para reflexão acerca da relação complexa e, por vezes contraditória, das práticas ditas alternativas (neste caso, a Somaterapia) e a cultura, sociedade e economia circundantes, uma vez que é também frequente o discurso de que os somaterapeutas vivem “fora” ou “à margem” do “sistema capitalista” (COMODO, 1991, p. 15; TESÃO, 1993, p. 1; TESÃO, 1994b, p. 4, 13; FREIRE, 1995b, p. 84, 131; entre outros). Limitamo-nos, portanto, aqui, apenas a apontar as referidas direções para futuras pesquisas.

³¹ Em Colling (1994), os somaterapeutas aparecem como referencial “concreto e direto” para as pessoas: “Nós somos pessoas que foram burguesas e que um dia rompemos com a burguesia. Passamos a viver do nosso potencial

cerca de 75 anos de idade, ainda demonstra um apreço não problematizado ao valor do trabalho e ao esforço de ascensão social de homens que, embora nascidos pobres, tenham conseguido ascender social e economicamente na sociedade capitalista (no caso, seu próprio pai e o pai de Zé Luís, como vimos anteriormente)³².

Outro elemento “burguês” é o apreço pelas “belas artes”, a “alta cultura”, a “alta literatura”. Em seu romance *Os Cúmplices* (FREIRE, 1995a), vislumbramos o conceito de cultura emergindo apenas em sua conotação de consumo de bens culturais, atrelado a uma noção de “alta cultura” e “belas artes”. Em certa passagem, os irmãos Conti, personagens principais da trama e alter-egos de Freire, aproximam-se de um grupo de estudantes da Faculdade de Direito, com os quais conversam sobre política nacional e internacional, literatura e artes, o que “ia nos introduzindo *na cultura*”. Em outra passagem, Freire é mais explícito quanto ao que compreende como “formação cultural” dos irmãos Conti: “óperas, balés, concertos e teatro”; “gosto pela música sinfônica”; “eu me tornei ouvinte apaixonado de Beethoven, de Mozart e de Bach”; “Gustav Mahler”; “eu me apaixonei pelos pintores impressionistas”; “Bruno se emocionava com as peças esculpidas”; Monteiro Lobato, Jorge Amado, Érico Veríssimo (FREIRE, 1995b, p. 80, 155-157, grifo nosso). A frequência destas referências³³ e o conceito de cultura utilizado nos ajudam, mais uma vez, a compreender melhor o lugar social ocupado e de origem de Freire. As referências à “alta cultura”, como vimos anteriormente, aparecem inclusive em sua formação intelectual precoce e o apreço de Freire pela arte atrelada a esta cultura é tal que em seu livro *Sem tesão não há solução* (1987), o autor

criador. [...] hoje vivo dos direitos autorais. Não preciso mais me prostituir por nada” (FREIRE in COLLING, 1994, s/p., grifo nosso). Em Freire (1990), consta a narrativa de determinada sessão de Somaterapia em que Freire dizia a seus clientes que “não era mais um burguês neurótico” (FREIRE, 1990, p. 49). Além de passagens semelhantes, que são encontradas em várias outras fontes, há também um discurso recorrente que coloca anarquistas e somaterapeutas em oposição absoluta à “burguesia”. No entanto, temos, por exemplo, em Freire (1987), a seguinte passagem: “Hoje em dia não paro, não fico em lugar algum. Tenho casa em São Paulo, Ilha Bela, Mauá e minha paixão é Paris. Estou sempre em circulação. Trabalho dois ou três dias por semana e nos outros estou viajando” (FREIRE, 1987, p. 171). Em artigo de Simões, temos também a informação de que Freire escreveu o livro *Histórias Curtas & Grossas* (1991) “durante uma temporada em Canoa Quebrada, litoral do Ceará, onde comprara um terreno, um buggie e construíra uma casa simples” (SIMÕES, 2012, p. 241). Junto à afirmação anterior de que o mesmo vivia “de direitos autorais”, percebe-se como sua crença de que vivia “fora do sistema capitalista” é bastante relativa a seu lugar social, ignorando a complexa rede de relações sociais e econômicas que possibilitam a existência de tal estilo de vida.

³² Em seu romance já citado, *Os Cúmplices*, este apreço não problematizado ao valor do trabalho e da ascensão econômica também aparece de forma indireta, quando Freire refere-se ao “conde Francisco Matarazzo”, o “homem mais rico do Brasil”, como “imigrante italiano como eles [os avós dos irmãos Conti] e que começou a vida aqui [no Bixiga] vendendo linguiça e salame nas ruas” (FREIRE, 1995b, p. 13).

³³ Em seus outros romances (FREIRE, 1973, 1986), o narrador não economiza em referências literárias e artísticas atreladas a esse mundo da “alta cultura”. Em *Cleo e Daniel*, há menções frequentes ao *Concierto de Aranjuez* e a autores como William Blake, Rimbaud, Pierre Berger e Lautréamont, entre outros (FREIRE, 1973), enquanto que em *Coiote*, há menções à estátua grega da Vitória da Samotrácia, à Marcha Triunfal da Aida de Verdi, a Shakespeare, Mozart, Joan Miró, Renoir, David Hamilton, Leo Ferré, Garcia Lorca e Sarah Bernhardt, entre outros. (FREIRE, 1986).

narra um episódio em sua adolescência em que visitara um museu, com quadros de Gauguin, Van Gogh e uma exposição de plumagens de pássaros em adereços indígenas. A beleza visual experienciada foi tal que lhe provocou “um tesão tão desesperador, que a única solução foi me masturbar no banheiro do museu, sem nenhuma fantasia erótica além das cores e das formas daquelas plumagens tropicais” (FREIRE, 1987, p. 121).

Em nossa pesquisa, diferentemente de Freire, compreendemos, com Cuche (1999), o conceito de cultura em seu sentido amplo – enquanto “modos de vida e de pensamento” – e, principalmente, dinâmico – como “um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução”. Trata-se, portanto, de uma “produção histórica, isto é, uma construção que se inscreve na história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais entre si”. (CUCHE, 1999, p. 11, 137, 143).

Como dissemos anteriormente, ao pesquisar a trajetória de Roberto Freire e de sua técnica terapêutica, encontramos várias dissonâncias e rupturas. Porém, não interpretamos estas dissonâncias como fatores que poderiam servir para deslegitimar a vida e a obra de Roberto Freire ou de sua técnica terapêutica. Não é nosso intuito, nesta pesquisa, entrar em discussões internas à metodologia terapêutica ou política, tampouco em discussões de cunho pessoal em relação à vida de Roberto Freire. Procuramos, aqui, apenas destrinchar o surgimento desta técnica terapêutica, pautando nosso trabalho em um esforço científico e historiográfico oposto ao esforço memorialista de Freire e somaterapeutas/simpatizantes, que se pautam em uma história da Somaterapia e de Roberto Freire enquanto narrativa linear e heroica.

Dessarte, opomo-nos, com Huysen (2014), à noção de que “todas as lembranças são igualmente válidas e meramente interpretadas”, defendendo, em contraposição, “uma dialética de processos de memória que reconhece suas incertezas, mas, ainda assim, leva em conta suas afirmações de verdade”, pontuando que “a aproximação da verdade histórica continua a ser essencial” (HUYSSSEN, 2014, p. 177-178). Compreendemos, assim, que o reconhecimento da incerteza inevitável da pesquisa histórica não invalida de forma alguma a busca pela verdade histórica (BLAU, 2011). Para isso, é fundamental a distinção entre memória e história, conforme discutimos anteriormente. Salientamos, ainda, que, neste trabalho, em vez de propor “uma história”, objetiva e “verdadeira”, da Somaterapia, limitamo-nos a analisar e problematizar as variadas histórias que surgem nas fontes. A cronologia e ordenamento das trajetórias de Freire e da Somaterapia, que aparece de forma subjacente neste trabalho, não tem outro objetivo se não o de organizar os conteúdos desta pesquisa, visando à melhor compreensão por parte dos leitores e leitoras. Apresentar o conteúdo desta forma resultou de

uma escolha metodológica no que concerne à forma de apresentação e narrativa deste trabalho historiográfico (RÜSEN, 2007).

Ao lado de Zé Luís, Roberto Freire entrou em contato com o comunismo através de conversas com um grupo de estudantes da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, assim como os irmãos Conti do romance *Os Cúmplices*, citados anteriormente. Entusiasmando-se com o socialismo, resolveram, então, participar da Juventude Comunista, “comparecendo a algumas de suas maçantes reuniões”. Porém, não demorariam a abandonar o movimento, pois foram “acusados de preferir diversões tipicamente pequeno-burguesas a reuniões do partido”, após terem faltado a uma reunião para se encontrarem com meninas que pretendiam namorar. Freire considera esta sua “primeira tentativa de praticar uma precoce opção socialista, através do Partido Comunista Brasileiro” (FREIRE, 2002, p. 29-30).

Em sua construção narrativa autobiográfica, Freire coloca seus atritos com o marxismo desde o primeiro contato, assim como o repúdio ao autoritarismo, o que o levaria a experienciar profundas contradições ao atestar a presença do hierarquismo e do autoritarismo dentro do comunismo³⁴. Ao narrar como testemunhou a violência da ditadura de Vargas contra uma passeata estudantil³⁵, Freire afirma: “O ódio ao autoritarismo, sobretudo o político e militar,

³⁴ A crítica ao autoritarismo e à violência dos governos e Estados aparece de forma bastante recorrente nas fontes, na qual Freire trata esses elementos – autoritarismo e violência – como valores que devem ser combatidos a todo custo, que não condizem com o viver libertário e anarquista defendido etc. Porém, há de se destacar que em seus romances o autoritarismo e a violência de seus personagens principais muitas vezes aparecem de forma louvada e até mesmo positiva, ou, no mínimo, sem grandes críticas ou problematizações. O uso da violência, em seus romances, aparece frequentemente atrelado a um ideal de masculinidade, o qual confunde-se muitas vezes com o ideal de protomutância, como veremos na sequência deste trabalho. Seus principais personagens (Rudolf, Daniel, Coiote, Bruxo, Victor e Bruno Conti), incluindo-se aí aqueles que viveriam de forma mais plena a liberdade anarquista e protomutante que Freire defende com a Somaterapia (Daniel, Coiote e Bruno), utilizam-se frequentemente da violência, agressões, socos, porradas, bofetadas e espancamentos para resolverem seus problemas. (FREIRE, 1973, 1986, 1995b, 1996). Em parte, esse culto à violência pode ser compreendido pela influência da Gestalt no pensamento de Freire e na formulação dos princípios da Somaterapia. Segundo Freire, na Gestalt há a oposição entre a *agressividade*, compreendida como saudável e natural, e a *violência*, compreendida como resultado patológico da repressão daquela. Para Joel Latner: “Na nossa cultura, onde a violência é divertimento e assassinato é prática difundida entre o público, fica difícil valorizar a agressão e a destruição. A sabedoria convencional manda-nos conviver em paz, descartando conflitos e rancores. Aprendemos a ser complacentes. Agressão e destruição tornaram-se palavras pesadas, apontando para a dissolução de nossos controles, ameaçando-nos com o caos e com a possibilidade de nos perdermos numa enxurrada de ódio emanada de nós mesmos. Mas, aqui não se trata do livre desempenho das funções orgânicas de agressão e destruição. É, na verdade, um estado de insanidade coletiva gerado justamente pela repressão dessas funções”. (LATNER apud FREIRE, 1977, p. 86). No entanto, por mais que nos discursos diretos acerca da Somaterapia, principalmente em alguns ensaios políticos/científicos e na autobiografia, tal questão apareça dessa forma formulada, nos romances a distinção não é tão clara (FREIRE, 1977, p. 86; 1995b, p. 203-207; 2002, p. 422-425). O próprio narrador utiliza-se, por vezes, de termos como “violência” e “autoritarismo” para remeter-se a comportamentos de seus personagens, como no caso do narrador-personagem Victor, que reconhece, em dado momento, que seu irmão, Bruno, “resolveu grandes problemas meus com seu autoritarismo e violência”. (FREIRE, 1996, p. 40)..

³⁵ “Porém, houve um dia em que vivemos diretamente a violência de Filinto Müller, chefe de Polícia do Governo Vargas, que impediu uma passeata, atirando e matando alunos da Faculdade de Direito do Largo São Francisco, em protesto contra a prisão do presidente de seu Centro Acadêmico, o Onze de Agosto. Naquele dia, decidimos ir assistir à passeata e nos colocamos num lugar que nos pareceu seguro [...]. Assistimos, emocionados, àquele grande número de jovens, desfilar corajosamente e gritando seus *slogans* contra a ditadura de Vargas [...]. De repente,

creceu muito em nós naquele dia [...]. Se dentro de mim era clara a opção pela democracia, por outro lado, eu não conseguia acreditar nos políticos e nem nos seus partidos”. (FREIRE, 2002, p. 32). Ao mesmo tempo, enquanto seu amigo Zé Luís tornava-se realmente marxista, Freire aponta para suas discordâncias em relação ao comunismo:

Embora sentindo-me visceralmente um socialista de nascença, eu não conseguia também me entusiasmar com a União Soviética e com os partidos comunistas, especialmente com o autoritarismo de seu líder, Joseph Stalin. [...] havia algo na prática do comunismo, tanto na União Soviética, quanto no Partido Comunista, que incomodava. Percebia ser uma espécie de autoritarismo e um desagradável hierarquismo que não combinavam muito bem com a ideia que fazia de socialismo. (FREIRE, 2002, p. 33).

Sua narrativa autobiográfica, no entanto, contrasta com outras obras, através das quais podemos relativizar sua oposição precoce ao marxismo. Em Freire (1987), o autor narra que, quando leu Marx (supõe-se, pela primeira vez), sentiu a mesma identificação que será observada em relação a outros autores de que seus escritos eram seus: “Marx concorda comigo, suas observações parecem as minhas”. Somente após ler “Bakunin e outros anarquistas”, passou a discordar de Marx (FREIRE, 1987, p. 150). Em *Os Cúmplices*, também narra o autor que Bruno e Victor eram “tipicamente de esquerda, se bem que mesmo nessa posição *desconfiávamos do marxismo*”. (FREIRE, 1996, p. 131, grifo nosso). Isto é, mesmo em um romance escrito já na década de 1990, onde frequentemente vemos o autor projetar valores seus do momento à infância de seus personagens³⁶, ainda vemos o marxismo sendo retratado com apenas uma “desconfiança”, e não uma oposição convicta e precoce como aparece na autobiografia. Como veremos na sequência deste trabalho, Freire militará pela Ação Popular, organização católica de orientação marxista, entre 1962 e meados da década de 1970, e só se afirmará publicamente como anarquista em 1977, o que nos leva a compreender que, por mais que seja possível que houvessem atritos entre Freire e o marxismo tanto na adolescência quanto na década de 1960, esses atritos provavelmente não foram articulados de forma tão convicta como defende Freire em sua autobiografia³⁷.

chegou a Polícia, que avançou contra os estudantes, batendo neles com seus cassetetes e prendendo os que reagiam às agressões ou que julgavam ser os líderes. [...] Era a primeira vez que assistíamos à covardia criminosa de poder de estado transformado em ditadura fascista.” (FREIRE, 2002, p. 31).

³⁶ Em dado momento, por exemplo, o autor narra que Victor e Bruno, ainda crianças, não gostavam “daquela escola autoritária” (FREIRE, 1995, p. 32).

³⁷ Nossa compreensão é reforçada, também, em análise de Simões: “[...] ainda não há [na década de 1960] em sua existência a presença do Anarquismo como perspectiva política, ou seja, o desejo de combater o Estado, o Governo e até mesmo a noção de Política. Até o final da década de 1960, Freire ainda estava profundamente comprometido com certa militância socialista, a mesma que combateria veementemente nas décadas seguintes.” (SIMÕES, 2011a, p. 52).

Segundo sua autobiografia, seria ainda na adolescência que Freire descobriria o anarquismo, quase que por acaso³⁸, através de um livreiro que lhe indicou o Centro de Cultura Social. Freire coloca esta primeira leitura de algumas obras anarquistas como “uma extraordinária descoberta: a ideologia anarquista correspondia exatamente ao que eu sentia dentro de mim sobre justiça social” (FREIRE, 2002, p. 34).

2.3 MEDICINA E PSICANÁLISE

Segundo sua autobiografia, outro conflito experienciado por Freire ainda na adolescência, além daquele citado entre socialismo autoritário e socialismo libertário, teria sido, segundo o autor, o seu conflito essencial entre a arte e a medicina. Freire esforça-se por colocar em si desde a adolescência a ânsia e a vocação por ser escritor. Ao longo do livro, cita diversas vezes os romances que vinha lendo, precisando as épocas das leituras, o que denota a importância dada a elas a nível de *acontecimentos* vividos por ele. Ao longo de toda a obra, percebe-se o esforço em contrapor a carreira médica e científica à carreira artística. Esta é a dicotomia apontada pela metáfora “Eu é um outro”, que dá título à autobiografia. De certa forma, podemos dizer que a Somaterapia, como veremos adiante, representará a síntese ou superação dessa dicotomia, ao aliar o discurso científico à alegada vocação artística e política do autor.

Para Roberto Freire, o ingresso na faculdade de Medicina foi sentido como uma imposição familiar, uma “profissão escolhida por eles para mim”:

Meu avô paterno fora médico importante e formado na Alemanha, um tio também médico preparava-se para candidatar-se a professor na faculdade de Medicina de São Paulo. Na minha geração, eu teria de ser o novo médico da família. Eles haviam decidido assim e tentavam convencer-me ser a Medicina uma linda e humanitária profissão, bem como me garantiria o futuro, em termos financeiros. Eu os ouvia calado, nunca discuti o assunto e nem consegui explicar-lhes não ser essa a minha vocação, nem o meu real desejo. (FREIRE, 2002, p. 41)³⁹.

³⁸ “Um dia, estando sozinho perambulando pelo centro da cidade, acabei por descobrir uma pequena livraria na avenida São João. Conversando com o livreiro, um senhor gordo que me pareceu muito inteligente e culto, ele me falou de anarquismo, uma outra forma de compreensão e de aplicação do socialismo, que ele chamou de ‘libertário’, em oposição ao ‘autoritário’ da União Soviética. [...] Voltei àquela livraria muitas vezes, e fui ampliando meus conhecimentos e reforçando assim minha ideologia anarquista, que me parecia ter nascido comigo. [...] Aquele livreiro gordo e culto que me apresentou o anarquismo, vim a saber depois ser o eclético professor Carlos Ferreira” (FREIRE, 2002, p. 34-35).

³⁹ Vera Schroeder, somaterapeuta e companheira de Freire na década de 1990, ao escrever um artigo sobre ele, também atesta esta imposição: “A escolha da medicina não foi bem uma escolha. A sensação que [Freire] teve foi a de ter seguido uma linha reta, um caminho lógico a ser tomado numa família de médicos e advogados” (SCHROEDER, 2008, p. 234).

Enquanto frequentava um cursinho preparatório para o vestibular, em vez de estudar para o mesmo, Freire diz ter passado seu tempo lendo romances de John Steinbeck, William Faulkner, Ernest Hemingway, Aldous Huxley e Charles Morgan. Antes disso, Freire também cita autores como Fernando Pessoa, Alexandre Dumas, Honoré de Balzac, José de Alencar, Machado de Assis, Mário de Andrade, Oswald de Andrade e Antônio Alcântara de Machado, dando especial ênfase a sua paixão pela literatura justamente no momento de sua narrativa em que ingressaria na faculdade de Medicina (FREIRE, 2002, p. 47-51, 58-59).

Por não ter conseguido estudar, Freire reprovou em seu primeiro exame vestibular, o que o teria levado a uma “profunda depressão”, ao pensar em como comunicar o resultado a sua família, já esperando pela frustração e tristeza deles. Estes pensamentos teriam lhe levado a questionar se realmente queria ser médico, se não fazia isso por “chantagem afetiva”⁴⁰, se não ficariam felizes se ele se tornasse um bom escritor. Porém, quando contou a seus pais o resultado do vestibular, espantou-se com a paciência e compreensão dos mesmos, o que lhe levou a dedicar-se mais ao vestibular, conseguindo, no ano seguinte, ingressar na Faculdade Nacional de Medicina da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro. (FREIRE, 2002, p. 59-61; FREIRE, 1977, p. 329).

Dentro da faculdade, apesar da dificuldade em suportá-la e passar de ano, Freire aproximou-se do Instituto de Biofísica e do Professor Carlos Chagas Filho⁴¹. Antes ainda do vestibular, Freire diz ter despertado “a paixão pela pesquisa e pelas descobertas científicas” pela obra *Caçadores de Micróbios*, de Paul de Kruif. Assim, quando teve oportunidade, passou a trabalhar com Antônio Conceiro, no laboratório de Histoquímica, o que lhe possibilitou, com o tempo, publicar seus primeiros trabalhos na *Revista da Academia de Ciências do Brasil*.

⁴⁰ Esta expressão será muito utilizada posteriormente por Freire ao falar sobre a Antipsiquiatria e o fenômeno do Duplo Vínculo, os quais conheceria no mínimo apenas a partir de 1970, como veremos adiante neste trabalho. Em *Tesudos de todo mundo, uni-vos!* (1995), Freire chega a afirmar que “só vim a tomar conhecimento [do fenômeno do duplo vínculo] no início da década de 1980” (FREIRE, 1995b, p. 122). Percebe-se, nesta passagem de sua autobiografia, que Freire reinterpreta sentimentos antigos com um novo arcabouço teórico e uma nova visão de mundo, visto que é bastante improvável que o mesmo utilizasse exatamente a mesma expressão já na adolescência para referir-se ao que sentia. É, portanto, muito provável que esta reinterpretação de sentimentos antigos tenha não apenas mudado a forma como Freire se refere a estes sentimentos como a forma mesma como compreende e relembra desses sentimentos, sendo possível que sua lembrança fosse inclusive modificada pela nova visão de mundo. Outra hipótese seria a de que a expressão “chantagem afetiva”, na verdade, seria originária da fase adolescente de sua vida e posteriormente tivesse encontrado semelhança com o discurso antipsiquiátrico. Para validar esta hipótese, bastaríamos comprovar que os antipsiquiatras não utilizam esta exata expressão. Infelizmente, dadas as limitações desta pesquisa, somos obrigados a nos contentar aqui apenas em levantar estas hipóteses.

⁴¹ Essas informações são corroboradas em uma curta matéria do Jornal Folha de São Paulo, sobre peça de teatro de Freire: “[...] iniciou sua carreira científica no Instituto de Biofísica da Universidade do Brasil, sob a direção do prof. Carlos Chagas, mais tarde seguiu para Paris com uma bolsa de estudos da UNESCO” (NOTÍCIAS, 1958, p. 5).

Mesmo com seu trabalho no Instituto de Biofísica⁴², e citando a “quantidade imensa de leituras teóricas”, Freire não deixava sua paixão literária de lado: “[...] uma forte compulsão para a leitura de romances fazia com que passasse as noites quase todas acordado”. Dos autores que lia naquele momento, cita Jorge Amado, Érico Veríssimo e Joseph Kessel (FREIRE, 2002, p. 73-74, 86, 89-91).

Ainda antes de terminar a faculdade em 1952, Freire recebe um convite para uma bolsa de estudos pela Unesco, para pesquisar junto ao *Collège de France*, em Paris, embarcando para a viagem no final do mesmo ano. Lá, Freire pesquisou endocrinologia experimental com o Professor Robert Courrier, porém a pesquisa foi o que aparentemente menos o marcou em sua estada na França. Acompanhado de Sábato e Nelly Magaldi e Alfredo Mesquita, Freire conseguiu “abrir um real espaço em minha vida no encaminhamento às artes, a começar pelo teatro”, em um “processo de retorno à minha *vocação real e primária*”. Assim, Freire passou a frequentar assiduamente os teatros de Paris, assistir a shows e participar da vida boêmia parisiense (FREIRE, 2002, p. 97-98, grifo nosso). Sua narrativa, se tomada em sentido literal, beira o exagero em relação às limitações biológicas humanas:

Como não me permitia faltar ao trabalho, passava dias sem dormir. Nessa época eu aprendi que noites insones, mas substituídas por intenso e satisfatório prazer, como no amor e na criatividade, podem perfeitamente substituir horas de sono, sem nos cansar realmente e nos abalar a saúde. (FREIRE, 2002, p. 100).

Além de frequentar assiduamente os museus, viajar à Itália e à Grécia durante as férias, Freire também cita, novamente, os romancistas que vinha lendo: André Gide, Albert Camus, Marcel Proust e Dostoiévski. Porém, em dado momento, confluindo com as saudades que sentia de Gessy⁴³, de Zé Luís e do sonho de ser escritor, Freire é tomado por reflexões que mudaram a forma como vinha experienciando sua viagem (FREIRE, 2002, p. 104-108). Sobre isso, narra o autor:

Como um jovem burguês, embora de formação e paixão socialistas, eu havia me deixado primeiro embriagar, depois me anestesiá-lo pelo oferecimento cultural e estético, sobretudo o artístico (justamente as minhas paixões), que o velho mundo proporcionava, particularmente recebendo de um órgão mundial dedicado à cultura, como a Unesco, uma polpuda ajuda financeira para degustar gratuitamente os prazeres das artes e da boa vida burguesa na Europa, especialmente em Paris. Da anestesia, depois de um bom tempo, fui levado à alienação, esquecendo-me, para poder fruir

⁴² Neste Instituto, Freire trabalhou também como “pesquisador em eletrofisiologia e biofísica celular” (FREIRE, 1977, p. 329).

⁴³ Freire conheceu Gessy, que também era estudante de Medicina, ainda durante a faculdade. Com ela namorou durante o período da faculdade e noivou antes de sua viagem a Paris (FREIRE, 2002, p. 74). Seu sobrenome não é mencionado em nenhuma fonte a que tivemos acesso.

tudo aquilo mais tranquilamente, a origem desses bens culturais e artísticos, através de violências e de injustiças sociais que construíram os impérios europeus, sua cultura e suas artes. Alienação que me parecia até absurda por estar me deliciando com a vida parisiense, enquanto ocorria a violenta e criminosa dominação colonial da França sobre a Argélia, na qual se praticavam bárbaros e impunes crimes sociais. [...] Com isso, eu sentia não poder retardar mais minha volta ao Brasil e assumir meu engajamento na luta política, através da visão e ação anarquistas, começando por assumir minha vocação e paixão pelas artes. Assim eu disporia de mais energia para essa luta revolucionária, porque não estaria mais dividido e seria visceralmente um libertário. (FREIRE, 2002, p. 108-111).

Silva (2015a), ao analisar as entrevistas de Roberto Freire concedidas a Jorge Goia⁴⁴, atesta um “silenciamento sobre o seu retorno, não um silêncio proposital, mas um dispersar de lembranças diante dos questionamentos do entrevistador”, e na autobiografia, a autora nota uma “ruptura narrativa considerável”, salientando que, “apesar do curto espaço temporal, o autor situa o seu retorno em uma nova parte do livro – Parte III – não apenas um novo capítulo, mas um relato claramente pensado como uma ‘nova etapa’ de sua vida”. Esta análise, para a autora, aponta para um “desdobramento diverso” da suposta justificativa de Freire de ter retornado ao Brasil “com o propósito de comprometimento de engajamento político” (SILVA, 2015a, p. 48).

Não compreendemos dessa forma a análise feita pela autora sobre a autobiografia. A primeira edição desta obra é dividida, na realidade, apenas em “partes”, e não em capítulos, e toda transição de uma parte à seguinte aparenta representar uma dada ruptura na narrativa, constituindo diferentes etapas de sua trajetória de vida, muitas vezes separadas por espaços curtos de tempo⁴⁵. Além disso, compreendemos que a interpretação de que a ruptura de capítulo/parte na narrativa significa uma “nova etapa” na vida de Freire apenas corrobora os argumentos dados pelo autor no sentido da tomada de consciência e novo posicionamento político. Não temos, por outro lado, outra proposta de interpretação do “silenciamento” de Freire quanto ao seu retorno. O próprio Freire, vale ressaltar, em sua autobiografia (2002), coloca as reflexões que lhe levariam à alegada tomada de consciência como posteriores às saudades que sentira de Gessy, de sua convivência com Zé Luís e dos seus “escritores prediletos” (FREIRE, 2002, p. 107), o que já desfaz a impressão que Silva teve de que Freire

⁴⁴ Cf. Nota de Rodapé 17.

⁴⁵ As partes do livro não são tituladas, porém, a título de ilustração, podemos sintetizar a organização das partes/capítulos da autobiografia de Freire (2002), obviamente de acordo com nossos interesses, da seguinte forma: 1) Adolescência e ingresso na Faculdade de Medicina; 2) Faculdade de Medicina e Bolsa em Paris; 3) Retorno ao Brasil, médico e psicanalista, teatro, Golpe de 1964; 4) Ditadura Militar e *Cleo e Daniel*; 5) TUCA, Reich, criação da Somaterapia, separação de Gessy, jornalismo, MPB; 6) Macunaíma e desenvolvimento da Somaterapia; 7) Somaterapia: grupo e dissidentes, Pedagogia Libertária, *Caros Amigos*; 8) Apêndice: Síntese da Somaterapia.

justificara seu retorno ao Brasil apenas pelo “propósito de comprometimento de engajamento político” (SILVA, 2015a, p. 48)⁴⁶.

Voltando, então, ao Brasil, Freire casa-se com Gessy em 1954⁴⁷ e logo consegue uma bolsa do Conselho Nacional de Pesquisa, retornando ao trabalho no laboratório do Doutor Conceiro (FREIRE, 2002, p. 117). Porém, em Freire (1977), temos a informação de que, neste mesmo ano, após mudar-se para São Paulo, Freire abandona “a pesquisa científica pura”, passando a “se dedicar à clínica médica”⁴⁸ (FREIRE, 1977, p. 329). Segundo sua autobiografia, esta transição se dá por motivo do falecimento de seu pai. Este acontecimento teria causado uma crise nos negócios da família, da qual, para Freire, a única saída era este assumir pessoalmente a última firma que sobrevivera, mudando-se, assim, para São Paulo. Como a firma não estaria dando o rendimento necessário, Freire foi fazer um estágio de clínica médica no Hospital das Clínicas de São Paulo. Logo após, um golpe do antigo sócio de seu pai lhe obrigaria a vender a firma e Freire já trabalhava também como médico de fábrica. Freire, assim, distanciava-se de seus sonhos artísticos por “amor à família” e pela “necessidade de sustentá-la”, seguindo sua carreira médica e especializando-se posteriormente em endocrinologia⁴⁹. (FREIRE, 2002, p. 119-122).

Ao abrir seu consultório particular, Freire logo passa a ter “uma ótima clientela, sobretudo de senhoras gordas e da alta sociedade paulistana”. O autor explica que seu consultório de endocrinologia logo tornar-se-ia “consultório de tratamento da obesidade”, sendo esta também “considerada fruto de desequilíbrio hormonal”, porém, o que ajudava suas clientes a emagrecer não era nem a aplicação de hormônios nem as dietas que o mesmo passava a elas, mas sim as longas conversas que tinha com suas clientes, procurando compreender seus hábitos de vida. Estas longas conversas “acabaram levando as pacientes e os pacientes a se sentir capazes de fazer corretamente as dietas sugeridas por mim”. Neste mesmo período, Freire

⁴⁶ Na íntegra: “Roberto Freire justificou o retorno ao Brasil com o propósito de comprometimento de engajamento político, porém uma análise de seu testemunho nas entrevistas e narrativa autobiográfica apontam para um desdobramento diverso do anunciado. Nas entrevistas há um silenciamento sobre o seu retorno, não um silêncio proposital, mas um dispersar de lembranças diante dos questionamentos do entrevistador. Em *Eu é um Outro* há uma ruptura narrativa considerável; apesar do curto espaço temporal, o autor situa o seu retorno em uma nova parte do livro – Parte III – não apenas um novo capítulo, mas um relato claramente pensado como uma ‘nova etapa’ de sua vida” (SILVA, 2015a, p. 48).

⁴⁷ Na primeira edição de *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu!* (FREIRE, 1977), consta que o casamento foi realizado em 1955, porém, na quinta edição da mesma obra (FREIRE, 1983), a data é corrigida para 1954. De acordo com informações de sua autobiografia (FREIRE, 2002), o ano de 1954 parece realmente o mais correto.

⁴⁸ Na “Biografia do Autor” da sétima edição de *Cleo e Daniel*, consta que Freire voltou a viver em São Paulo apenas a partir de 1955, dedicando-se à medicina clínica. (FREIRE, 1973, p. 191).

⁴⁹ Entre 3 de agosto e 4 de setembro de 1955, há 13 anúncios de Freire na seção “Indicador de Médico”, do Jornal Folha de São Paulo. Nos anúncios, já consta Freire como endocrinologista: “Dr. Roberto Freire. Distúrbios glandulares e do crescimento. Obesidade e magreza. Tireoide. Metabolismo basal. [...]”. (INDICADOR, 1955).

também passou a trabalhar em nova fábrica, como diretor do Serviço Médico da mesma. Ambos os trabalhos, no consultório e na fábrica, levaram a uma intensificação de seus conflitos ideológicos e políticos, pois, enquanto que no consultório ajudava “pessoas ricas a se livrar da ansiedade que as levava à obesidade”, na fábrica “atendia aos operários doentes e explorados no trabalho, com a função de mantê-los com saúde para maior produção”. (FREIRE, 2002, p. 122-124).

Teria sido através de seu consultório que Freire entraria em contato com a Psicanálise. No consultório, narra o autor:

[...] adotei um tratamento medicamentoso comum e uma dieta única para todos os clientes do consultório e comecei a investigar os hábitos de vida, seus sentimentos, suas relações humanas e sexuais, bem como sua criatividade e produtividade. Essas longas conversas confortavam e davam força aos clientes e eles conseguiam mesmo emagrecer. (FREIRE, 2002, p. 124).

Após atender “a esposa de um conhecido psicanalista”, e auxiliá-la a emagrecer, seu marido marcou hora com Freire para conversarem. Nessa conversa, segundo Freire, disse o psicanalista: “O senhor é um excelente psicólogo autodidata. É com Psicologia que obtém bons resultados, não com Medicina. Se fosse o senhor, faria o curso de formação para psicanalistas e poderia ficar livre das gorduchas e dos gorduchos”. Assim, por indicação deste psicanalista, Freire iniciou sua formação junto à Sociedade Internacional de Psicanálise⁵⁰. (FREIRE, 2002, p. 124). Porém, “tanto no curso quanto nas sessões de Psicanálise com Henrique Schломann”, Freire fala de suas dificuldades com a ideologia freudiana, “totalmente indiferente às ideias e práticas socialistas de seu tempo”. E destrincha sua crítica:

A interpretação psicanalítica, a arma mais poderosa de sua prática, logo se mostrou para mim um instrumento de poder autoritário do analista sobre o cliente. Nunca aceitei a teoria do Complexo de Édipo como a fonte primordial dos distúrbios emocionais e psicológicos das pessoas. Enfim, para mim a Psicanálise era uma arma do poder capitalista, por ser elitista (seu alto preço), autoritária (pelas interpretações) e mais fantasiosa do que realista, através das teorias freudianas. (FREIRE, 2002, p. 124).

⁵⁰ Antes disso, Freire teria trabalhado também com Psiquiatria, porém esta experiência não é relatada em sua autobiografia. “Frequentou por algum tempo as enfermarias de clínicas médicas do Hospital das Clínicas, decidindo-se pela Psiquiatria e, posteriormente, pela Psicanálise” (FREIRE, 1977, p. 329, grifo nosso). “[...] Decidiu então dedicar-se à Psiquiatria e posteriormente à Psicanálise” (FREIRE; BRITO, 1988, p. 110, grifo nosso).

Roberto Freire, ao narrar sua autobiografia em 2002⁵¹, transpõe os argumentos e críticas que faria anos mais tarde, baseados principalmente nas teorias reichianas e antipsiquiátricas, a esse momento inicial de contato com a Psicanálise. Não duvidamos que o autor tenha, de fato, realizado estas críticas naquele momento, porém, acreditamos que é provável que não tenham sido feitas com esta clareza alegada, uma vez que, segundo Freire (1991, p. 50), sua formação em psicanálise duraria ainda 5 anos (de 1958 a 1963)⁵². O próprio autor, em outros momentos, dá elementos que corroboram nossa interpretação de que a crítica à psicanálise foi se construindo aos poucos, em processo, talvez alcançando a plenitude apenas na década de 1970, com o devido aprofundamento teórico nas correntes que influenciarão a Somaterapia. Em 1966, ao lançamento de *Cleo e Daniel*, o narrador ainda se utiliza de interpretações que poderiam ser chamadas de psicanalíticas como artifício literário em sua narrativa, como, por exemplo, no trecho “Sua neurose maquinava uma cilada fantástica” (FREIRE, 1973, p. 12). Na história do livro, o personagem principal Rudolf Flügel encontra-se abandonando a psicanálise naquele momento e, embora as críticas apresentadas já apontem para a direção que tomarão posteriormente, ainda não são realizadas com a mesma convicção que Freire as fará depois.

Em outro momento, no livro *Sem tesão não há solução* (1987), Freire faz a seguinte afirmação: “Minha trajetória de vida foi muito complexa. Fui experimentando na vida tudo o que me dava prazer e, à medida em que deixava de dar, abandonava e procurava outra, não só dentro da psicologia...” (FREIRE, 1987, p. 170). Mesmo compreendendo que esta afirmação também não deva ser levada ao pé da letra, é preciso destacar que a mesma aponta para a constatação de que, tendo permanecido em formação em psicanálise durante 5 anos, mesmo não tendo sentido propriamente prazer nisso o tempo todo, é improvável que tenha permanecido por tanto tempo com críticas tão vorazes desde o primeiro contato⁵³. É importante salientar, também, que nem sempre essa crítica aparece com tanto vigor. Em entrevista concedida a Chico Vasconcelos, jornalista e terapeuta, durante o 1º Ciclo Reich⁵⁴, Freire cita suas críticas à ausência de participação da psicanálise na vida social e a “teoria da tela”, porém, a isso o

⁵¹ Esse discurso crítico precoce à psicanálise é repetido também em outras fontes, anteriores mesmo à autobiografia. Em entrevista concedida a Comodo (1991), por exemplo, Freire afirma ter abandonado a psicanálise porque “já era um socialista libertário e achei que a psicanálise era elitista, com uma visão burguesa da vida que só servia às classes altas” (COMODO, 1991, p. 12).

⁵² Essa informação é em parte corroborada também em Comodo (1991, p. 12), na qual Freire afirma ter feito a formação em psicanálise “durante alguns anos”, abandonando-a em 1963, e em Freire (1973, p. 191), onde consta que Freire “exerceu por alguns anos a psicanálise para, em 1963, abandonar definitivamente a medicina”.

⁵³ Em sua “última entrevista”, temos: “Em sua própria experiência, foram cinco anos submetidos à análise psicanalítica. Cinco vezes por semana, com sessões de uma hora de duração. Insatisfeito e com os mesmos problemas por solucionar, Freire se desiluiu: ‘Se fizesse uma terapia mais simples e direta, resolveria os problemas igual e brevemente, sem fantasias’.” (REIMBERG, 2007, p. 20).

⁵⁴ Essa entrevista, publicada, segundo Freire, originalmente no *Jornal Psi*, n. 11, mai/1983, foi reproduzida em Freire (1987).

entrevistador contrapõe mencionando que esta questão é “atualmente muito questionada por psicanalistas” (FREIRE, 1987, p. 170-171). Freire se defende dizendo que em seu “tempo de formação isso era fundamental” e que, dando a impressão de que independentemente dos avanços teóricos na disciplina,

[...] o que mais me incomodava era a impossibilidade de viver a vida. Você ficar trancado das oito da manhã às sete da noite num consultório fechado, ouvindo as mesmas pessoas todos os dias, é um negócio muito doloroso. Eu tinha uma necessidade muito grande de comunicação, ver gente nova. Essa era uma das razões, outra era mais política. Comecei a ler Marx e Reich, começando a perceber todos os furos.”⁵⁵ (FREIRE, 1987, p. 171).

Percebe-se que Freire até cita teóricos que irão lhe auxiliar na crítica à psicanálise, porém os outros motivos pessoais acima aparecem neste trecho com maior ênfase e prioridade. Em nossa pesquisa, infelizmente não temos condições de investigar a fundo o desenvolvimento do campo da psicanálise a partir da década de 1960 para averiguar se as críticas que Freire faz a ela ainda seriam pertinentes nas décadas posteriores. Porém, o que a análise desses trechos nos permite apontar é que o discurso crítico de Freire à psicanálise se constrói em processo e prioriza algumas questões específicas (no caso, as teóricas e políticas) enquanto que na maior parte das vezes omite outras (pessoais e emocionais) que poderiam ter igual ou, talvez, até maior importância.

Além disso, é lícito pensar que, talvez, muito de seu atrito com a Psicanálise – atrito este que o levará mais tarde a constantemente se colocar contra ela a todo custo – tenha se originado do primeiro contato em que Freire fez análise com um psicanalista, entrando em conflito tanto com o psicanalista e suas interpretações sentidas por Freire como autoritárias (assim como a possível ênfase dada pelo psicanalista ao Complexo de Édipo) quanto com possíveis questões pessoais que possam ter emergido durante a análise psicanalítica⁵⁶. Salienta-se que reconhecer

⁵⁵ Percebe-se nesta passagem, também, como Freire não problematiza a suposta necessidade financeira de trabalhar “das oito da manhã às sete da noite”. Lembrando, como o próprio autor gosta de salientar, o alto custo das sessões de psicanálise. Essa passagem aponta, novamente, para uma ausência de crítica e problematização por parte de Freire sobre alguns aspectos de sua “formação burguesa”, como a necessidade sentida, neste caso, de ter um determinado retorno financeiro. Percebe-se, portanto, que a crítica que Freire faz ao “modo de vida burguês” não é absoluta, enfatizando alguns aspectos e ignorando outros. Essa constatação nos auxilia a compreender como o autor fará, como veremos na sequência deste trabalho, assertivas que remetem a um efetivo rompimento com a burguesia.

⁵⁶ Em sua “última entrevista”, Freire ainda demonstra bastante convicção em sua crítica à psicanálise: “Freud teve uma descoberta absolutamente genial, que foi o inconsciente. Foi uma das maiores descobertas do século. Mas a teoria psicanalítica é praticamente ficção”. (FREIRE in REIMBERG, 2007, p. 19). “Ela é elitista, devido ao alto preço, autoritária, pelas interpretações, e mais fantasiosa do que realista, por meio das teorias freudianas, segundo Freire.” (REIMBERG, 2007, p. 19). Porém, neste trecho também entrevemos elementos que apontam para possíveis atritos pessoais com sua própria experiência de ser analisado por um psicanalista, sentindo suas interpretações como autoritárias e fantasiosas.

a possibilidade de que estes atritos pessoais tenham influenciado, ou até mesmo determinado, a crítica posterior de Freire à Psicanálise não deslegitima, de forma alguma, o pensamento do autor e a contundência de sua crítica, apenas aponta para a diversidade complexa de elementos que compõem os fenômenos humanos.

2.4 O TEATRO E O INGRESSO NA ARTÍSTICA

Em sua autobiografia, Freire diz que começou a se aproximar da Escola de Arte Dramática (EAD) enquanto fazia já a formação em Psicanálise, após visitar seu antigo amigo Alfredo Mesquita, por volta de 1956. Nessa aproximação, aos poucos foi se tornando médico dos alunos da escola, atendendo-os em seu consultório psicanalítico, e logo seria convidado por Mesquita para “dar um curso na escola sobre a Psicologia do Ator e a Psicologia da Arte Dramática”. Estudou, para isso, a obra de Konstantin Stanislavski, discípulo de Freud, apesar de suas críticas a este⁵⁷. No final do primeiro ano como professor da EAD, Freire foi convidado por algumas alunas a escrever uma peça. Desse convite surgiria sua primeira peça para teatro, *Quarto de Empregada*, estreada em 1958. Esse acontecimento representaria, para Freire, uma guinada à sua carreira artística. Sobre isso, comenta o autor: “Foi com essa peça que o outro venceu pela primeira vez a luta contra o meu Eu” (FREIRE, 2002, p. 126-127; FREIRE, 1977, p. 330).

Aqui, temos uma interessante dissonância em relação à data dos acontecimentos. Como vimos anteriormente, a formação de Freire em Psicanálise teria ocorrido entre 1958 e 1963 (FREIRE, 1991, p. 50), portanto, se o contato com a EAD foi durante sua formação em Psicanálise, o mesmo deveria ter ocorrido no mínimo em 1958, e não em 1956. Por outro lado,

⁵⁷ Assim como as críticas de Freire à Psicanálise e ao Marxismo, que aparecem frequentemente como construções narrativas posteriores transpostas a momentos anteriores da vida de Freire, acreditamos que a crítica a Stanislavski também não tenha sido realizada já neste momento (final da década de 1950). Além de compreendermos que a crítica que Freire faz à Psicanálise ainda não estivesse bem formulada nesse período, constatando que Freire critica Stanislavski justamente por sua aproximação com a teoria freudiana, encontramos também, em seu romance *Cleo e Daniel*, escrito entre 1965 e 1966, uma referência bastante positiva ao teórico do teatro. Narrando o episódio em que um personagem, Juqueri, aprofundava-se no estudo do teatro para conseguir representar com maestria a “esquizofrenia catatônica”, o narrador diz: “Mas para que isso fosse possível, [Juqueri] vinha há algum tempo praticando o método Stanislavsky, que os atores usam para viver, além de representar suas personagens” (FREIRE, 1973, p. 68, grifo nosso). Além disso, como veremos mais tarde neste trabalho, a crítica à Stanislavski e sua apropriação da teoria psicanalítica será formulada pelo grupo de teatro *Living Theater*, com o qual Freire tem contato apenas no início da década de 1970, o que abre a possibilidade de que talvez a crítica de Freire a Stanislavski só venha a se tornar de fato contundente a partir do contato com o *Living Theater*.

Quarto de Empregada seria estreada em 1958⁵⁸, depois de Freire ter assumido como professor há algum tempo. Além disso, é lícito pensar que Freire deveria ter alguma experiência ou conhecimento na área para ser convidado a ser professor de Psicologia do Ator na EAD. Toda essa questão agrava-se quando Freire relaciona sua aproximação da EAD ao afastamento da Psicanálise, afinal, como vimos anteriormente, como poderia já estar se afastando no início de sua formação, sendo que o mesmo permaneceria nela ainda por 5 anos?

Como discutimos anteriormente, podemos interpretar essas dissonâncias a partir da tendência de Freire em transpor suas críticas posteriores a períodos anteriores de sua vida, colocando críticas que só faria mais tarde já no início de sua formação psicanalítica. Como Freire permaneceu na formação em psicanálise durante 5 anos, é difícil acreditar que o mesmo tenha realizado críticas tão ferrenhas e cruciais desde o início de sua formação. Voltando à questão do ano do contato de Freire com a EAD, em matéria da Folha de São Paulo, citada acima, em 11 de janeiro de 1958 Freire é citado apenas como “médico da Escola de Arte Dramática”, não como professor (NOTÍCIAS, 1958, p. 5). Corroborando esta referência, encontramos no livro de Armando Sérgio da Silva, *Uma oficina de atores: a Escola de Arte Dramática de Alfredo Mesquita* (1989), a informação de que Roberto Freire assumiria a disciplina de Psicologia do Ator somente em 1959 (SILVA, 1989, p. 67). Como isso poderia ser possível? Retornemos à autobiografia de Freire, quando este diz ter se tornado médico dos alunos da EAD antes do convite para ser professor (FREIRE, 2002, p. 126). Isto nos permite deduzir que Freire se aproximou da EAD antes de iniciar a formação em psicanálise e, após isso, teria sido convidado para ser professor, concluindo que Freire, ao relembrar sua experiência na EAD, tenha mesclado o exercício de médico e professor, acreditando posteriormente as atividades terem ocorrido quase simultaneamente. Esta dedução nos parece a mais lógica, mesmo que Freire insista em dizer, em sua autobiografia, que “logo me tornei

⁵⁸ Na “Biografia do Autor” ao final da sétima edição de *Cleo e Daniel*, consta que *Quarto de Empregada* haveria estreado em 1955. Não temos motivos para acreditar que esta data seja mais provável que 1958, visto que, no ano de 1955, Freire recém mudava-se para São Paulo começando a trabalhar com medicina clínica. Além disso, nesta biografia consta ainda os anos de 1957 para a estreia de *Gente como a gente* e 1958 para *Sem entrada e sem mais nada*. (FREIRE, 1973, p. 191). Como veremos na sequência, essas datas também são improváveis, principalmente frente às outras fontes confrontadas que apontam com maior coerência para outras datas. No caso de *Quarto de Empregada*, o ano de 1958 aparece em Freire (1977, p. 330), Comodo (1991, p. 12) e, principalmente, em matéria do Jornal Folha de São Paulo, a respeito da censura sofrida pela peça de Freire (GONÇALVES, 1958, p. 25). Neste mesmo jornal, há ainda referência anterior a uma outra peça de Freire, *Canção Francesa*, que seria estreada em 27 de janeiro daquele ano, também interpretada por alunas da EAD, na qual, segundo o jornal, Freire estrearia como autor, cerca de oito meses antes de *Quarto de Empregada* (NOTÍCIAS, 1958, p. 5). Esta peça não é citada em nenhum trabalho de Freire a que tivemos acesso, aparecendo *Quarto de Empregada* como aparentemente a primeira peça de Freire escrita para o teatro (FREIRE, 1977, p. 330; FREIRE, 2002, p. 127). Este silenciamento em relação àquela outra peça, seja ele intencional ou não, pode ser melhor compreendido pelo orgulho aparente de Freire em relação ao sucesso desta última peça, cujo brilho pode, com o tempo, ter ofuscado a memória da outra: “*Quarto de empregada* é a mais encenada das peças de Roberto Freire” (FREIRE, 1977, p. 127).

médico dos alunos daquela escola, atendendo-os em meu consultório *psicanalítico*” (FREIRE, 2002, p. 126).

De qualquer forma, era nesse momento que Freire dava início a sua trajetória de vida que ficaria conhecida pela diversidade de campos de atuação. Vera Schroeder, somaterapeuta e companheira de Freire na década de 1990, traz descrições apaixonadas que enfatizam essa diversidade:

Roberto Freire (1927-2008) – médico, pesquisador, psicanalista, romancista, repórter, diretor de teatro, diretor de cinema, letrista, poeta. E criador da Soma – uma terapia anarquista, a Somaterapia. Foram tantos os caminhos percorridos por Roberto Freire, que muitas vezes parecem não poder fazer parte de uma única vida. (SCHROEDER, 2008, p. 230).

A impressão que se tem ao ler sua autobiografia é que realmente só havendo outros eus para dar conta de tantas criações, sonhos e, principalmente, concretizações. (SCHROEDER, 2004, p. 280).⁵⁹

É preciso, obviamente, problematizar este currículo. Sem entrar em discussões abstratas sobre o que consiste exercer ou não uma profissão, *ser* ou não alguma coisa, é preciso salientar que a experiência de Freire como psicanalista foi bastante problemática, como o próprio afirma em sua autobiografia (2002) e em Freire (1977), quando reconhece nem ter completado sua formação (FREIRE, 1977, p. 333). Além disso, a partir de seu amadurecimento intelectual no caminho do desenvolvimento de sua técnica terapêutica, seu esforço será exatamente de se contrapor à psicanálise, compreendendo-se, em dado momento, como um *antipsicoterapeuta*. Além disso, sua experiência como diretor de teatro, como alegado pela autora, refere-se, na realidade, a um acontecimento específico: a direção da peça *Escorial*, de Michel Ghelderode, em 1958, com alunos da EAD, “sua primeira e única experiência em direção de teatro” (FREIRE, 1977, p. 330)⁶⁰. Esta experiência como diretor teatral é pouco valorizada por Freire, uma vez que esta menção em Freire (1977) é a única que conhecemos desta peça em sua obra,

⁵⁹ Afora as descrições apaixonadas da autora, podemos destacar: da obra literária de Freire, o best-seller *Cleo e Daniel* (1966) e os romances *Coiote* (1986) e *Os cúmplices* (1995); de sua participação no teatro, a presidência da Associação Paulista da Classe Teatral e do Teatro Brasileiro de Comédia, a direção do Serviço Nacional de Teatro e a autoria do Plano Nacional de Popularização do Teatro. Freire (2002) também enfatiza bastante sua experiência jornalística, principalmente no jornal *Brasil, Urgente!*, nas revistas *Realidade*, *Bondinho*, *Fotografia*, *O Grilo* e, já em fins da década de 1990, na revista *Caros Amigos*. Ainda escreveu roteiros para a televisão e foi jurado em festivais de música, além, claro, da criação e desenvolvimento da Somaterapia a partir da década de 1970.

⁶⁰ Em Freire (1977), consta o ano de 1956 para a encenação desta peça, porém, em matéria da Folha de São Paulo, a qual corrobora a afirmação de que Freire teria sido diretor da peça, esta seria encenada apenas em 27 de janeiro de 1958 (NOTÍCIAS, 1958, p. 5). Em Freire (1977, p. 330), onde consta a data de 1956 para a encenação da peça, diz-se primeiramente que Freire foi professor na “recém fundada” EAD, acumulando a função de médico, ou seja, dando-se a entender que Freire teria sido professor desde seu primeiro contato. Compreendemos, portanto, que é bastante provável que o ano de 1958 seja mais correto para a encenação desta peça.

sendo ignorada inclusive em sua autobiografia⁶¹. Da mesma forma, sua experiência como diretor de cinema também se refere a um evento único, a direção da adaptação ao cinema de seu romance *Cleo e Daniel*, a qual, segundo o próprio Freire, foi um “fracasso”⁶² (FREIRE, 2002, p. 232).

Ainda no final da década de 1950, Freire estenderia seu campo de atuação ao jornalismo e, no início da década de 1960, à atuação política organizada. Em 1957, através de Sábado Magaldi, Freire conseguiu iniciar-se no jornalismo no *O Estado de São Paulo*, realizando diversos trabalhos, dos quais, o mais importante citado por ele teria sido a “cobertura sobre a chegada e desenvolvimento da esquistossomose”. Porém, ao evidenciar “o caráter sociopolítico da origem e disseminação da moléstia, foi afastado do assunto e demitiu-se do jornal”. (FREIRE, 1977, p. 330). Nesse período, Freire também se aproximou do Teatro de Arena, escrevendo a peça *Gente como a Gente*, que seria dirigida por Augusto Boal e com cenografia de Flávio Império. Porém, a peça teria sido muito criticada pelos marxistas por trazer um personagem cristão que “via no cristianismo da Igreja Católica a possibilidade de um socialismo não autoritário, como me parecia ser o proposto pelos comunistas” (FREIRE, 2002, p. 136-137; FREIRE, 1977, p. 331).

No início da década de 1960, Freire foi o primeiro presidente da *União Paulista da Classe Teatral*⁶³, a qual, porém, teve “efêmera duração”. Logo em seguida, ao que parece, Freire foi indicado por Franco Zampari para suceder-lhe na presidência do Teatro Brasileiro de Comédia (TBC)⁶⁴ (FREIRE, 1977, p. 332). Em matéria da Folha de São Paulo, na qual fala-se sobre a indicação de Freire para assumir a superintendência da Sociedade Brasileira de Teatro, Freire é referido como “dramaturgo, *vice-presidente* da recém fundada UPCT [União Paulista da Classe Teatral] e professor de Psicologia do Ator na Escola de Arte Dramática” (SBT, 1961,

⁶¹ Mais tarde, Freire atuaria não como diretor, mas como *diretor artístico* na montagem da peça *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Melo Neto, junto ao TUCA, experiência esta que será bastante enfatizada por Freire, como falaremos melhor a seguir. Em Freire (1977), temos referência também a duas outras peças de autoria de Freire, ignoradas em outras obras: *Presépio na Vitrina* e *Tratavelinderpraglutifitotinelux*, ambas montadas por formandos da EAD, ao que tudo indica, entre 1963 e 1964.

⁶² Na orelha do livro *Cleo e Daniel*, em sua sétima edição, consta: “Cleo e Daniel é, já, um livro consagrado. Das inúmeras edições alcançou o cinema e sempre com enorme sucesso” (FREIRE, 1973, orelha do livro), dando a entender que a adaptação ao cinema também teria sido um sucesso.

⁶³ Em sua autobiografia, Freire chama a mesma entidade de *Associação Paulista da Classe Teatral* (FREIRE, 2002, p. 146).

⁶⁴ Em Freire (1977, p. 331), tem-se que Freire assumiu a presidência do TBC após o afastamento de Zampari, porém, em Freire (2002, p. 147), o autor afirma que assumiu a presidência quando do falecimento de Zampari. Segundo Melo e Andraus (2015, p. 98), Zampari viria a falecer somente em 1966. Em matéria publicada na Folha, consta que seria neste momento que Freire estaria assumindo, por indicação da *Comissão Estadual de Teatro*, a “superintendência da Sociedade Brasileira de Teatro”, sendo esta a sociedade administradora do TBC, segundo sítio eletrônico da Enciclopédia Itaú Cultural (SBT, 1961, p. 2; TEATRO, 2017).

p. 4, grifo nosso)⁶⁵. Enquanto isso, sua peça *Sem Entrada e Sem Mais Nada* era encenada no Teatro Maria Della Costa, sob direção de Antunes Filho (FREIRE, 1977, p. 331; FREIRE, 2002, p. 139-140)⁶⁶. No TBC, Freire vive o que considera uma traição, por parte de seus amigos comunistas Gianfrancesco Guarnieri e Flávio Rangel. Freire havia montado um plano que “propunha o TBC funcionar em autogestão, servindo a todas as companhias”, plano este que havia sido aprovado, “a portas fechadas”, por estes amigos, porém, na assembleia marcada para discussão e aprovação do plano, o mesmo foi rejeitado, rejeição liderada por seus amigos⁶⁷. Sentindo-se traído, Freire abandonou imediatamente o cargo, com menos de um ano de exercício⁶⁸ (FREIRE, 2002, p. 147-153; FREIRE, 1977, p. 331-332).

Decepcionado, portanto, com a classe teatral, além do resultado da montagem de *Sem Entrada e Sem Mais Nada* que não lhe agradou, Freire encontrar-se-ia em profunda crise existencial, frente ao impasse constituído pelo “sucesso na ciência” e o “fracassar na arte” (FREIRE, 2002, p. 141). É interessante notar como Freire, ao lembrar no momento de sua autobiografia (2002) desta época no início dos anos 1960, o faz com este desapontamento, como expresso no “fracassar na arte”. Segundo matérias no jornal Folha de São Paulo, neste período (de 1961 a 1963), Freire teria sua peça *Quarto de Empregada* encenada no programa de TV “Teatro 9” (REGIS, 1961, p. 2); faria os *scripts* do programa *Gente como a Gente*, dirigido por Ademar Guerra, do Canal 7 (TEATRO, 1962, p. 3; RÁDIO, 1963, p. 3; RÁDIO, 1963b, p. 3); e, inclusive, apareceria como candidato ao “prêmio de melhor autor brasileiro vivo de peça [teatral] representada” (ORGANIZADA, 1962, p. 31). Compreendemos a expressão “fracassar na arte”, portanto, como relativa ao lugar que Freire ocupa no momento de seu escrever autobiográfico, com suas possíveis lembranças de expectativas não realizadas no campo. Compreendemos, dessarte, que a memória de Freire se relaciona intimamente com os diferentes

⁶⁵ Note-se que aqui, em 1961, Freire já é citado pelo jornal como professor na EAD, e não mais como médico. Cf. início deste subcapítulo.

⁶⁶ Na Folha, consta anúncio da encenação desta peça, corroborando a direção de Antunes Filho e o local Maria Della Costa, acrescentando-se que a encenação ocorreria dia 4 de abril de 1961. (MIRANDA, 1961, p. 2).

⁶⁷ Há, na Folha, menção a um “esquema de popularização do teatro a que se propuseram o Teatro Brasileiro de Comédia e o Pequeno Teatro de Comédia”, citando-se uma conferência realizada por Freire e Guarnieri, ilustrada com cenas de *Sem entrada e sem mais nada*. (CONFERÊNCIA, 1961, p. 8). Não sabemos se este “esquema de popularização” se trata do mesmo plano de autogestão mencionado por Freire.

⁶⁸ No artigo sobre o TBC no sítio eletrônico da Enciclopédia Itaú Cultural, o nome de Roberto Freire é completamente ignorado. Consta, apenas, que: “Em 1960, Franco Zampari entrega a direção da casa à Sociedade administradora e a direção artística a Flávio Rangel (1934-1988), *primeiro diretor brasileiro a assumir a companhia*” (TEATRO, 2017, grifo nosso). Já em uma matéria da Folha de São Paulo sobre crise do TBC em 1963, Freire é citado como o primeiro da sucessão de responsáveis pelas finanças, com Mauricio Segall, Flávio Rangel, Décio de Almeida Prado e Moises Leiner e Décio de Almeida Prado novamente, no período de 1961 a 1963 (TBC, 1963, p. 21).

presentes de suas narrativas, constituindo identidades diversas e próprias a cada momento autobiográfico (CATROGA, 2015; POLLAK, 1992)⁶⁹.

Seria também neste período que Freire haveria abandonado a formação e o exercício da Psicanálise: “Sem completar a formação, desligou-se dos cursos da Sociedade de Psicanálise, interrompeu a análise didática e abandonou a profissão. Passou a dedicar-se exclusivamente ao teatro, como dramaturgo apenas, e ao jornalismo” (FREIRE, 1977, p. 333)⁷⁰. Em Freire (2002), o autor diz que, após essa crise referida, passou a dedicar-se mais à família e à atividade política, aproximando-se, em 1962, através de Herbert de Souza, da Ação Popular (AP), “organização socialista subversiva, mas não marxista”⁷¹, que “tinha origem na JUC (Juventude Universitária Católica)” (FREIRE, 2002, p. 142). Acreditamos que foi através deste contato que Freire teria participado, em 1962, “com alguns padres da Ordem dos dominicanos, liderados por frei Carlos Josaphat”, da fundação do jornal *Brasil, Urgente!*. (FREIRE, 1977, p. 332). Porém, o discurso que encontramos na autobiografia é levemente diferente.

Em Freire (1977), temos que, “em 1963, com *Brasil, Urgente* já em circulação, [Freire] foi convidado por Paulo de Tarso, então Ministro da Educação e Cultura, para a direção do *Serviço Nacional de Teatro*” (SNT) (FREIRE, 1977, p. 333). Já em Freire (2002, p. 155), a criação do jornal aparece não só como posterior, mas como motivada por experiência junto ao SNT. Como diretor do SNT, Freire dedicou-se à elaboração do *Plano Nacional de Popularização do Teatro*, quando acabou por conhecer o pedagogo Paulo Freire e, inclusive, auxiliá-lo em sua *Campanha Nacional de Alfabetização dos Adultos* (FREIRE, 2002, p. 154). Freire afirma, então:

Influenciado por essas conversas e experiências de Paulo Freire e já conhecendo as pregações revolucionárias dos padres dominicanos em São Paulo, de quem tornei-me amigo, no início de 1963, começamos a sonhar com a realização de um jornal de conteúdo socialista e revolucionário para cristãos de esquerda [...]. Era estimulado, sobretudo, pelas pregações de frei Carlos Josaphat [...]. (FREIRE, 2002, p. 155).

⁶⁹ “Os nexos da convocação do acontecido são urdidos por afinidades eletivas e estas determinam que cada presente construa a sua própria história dentro do horizonte de possibilidades que ele é, em função de suas carências, necessidades e expectativas” (CATROGA, 2015, p. 23). “A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória” (POLLAK, 1992, p. 204). “[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 204, grifo do autor).

⁷⁰ Segundo Freire (1991, p. 50) e Freire e Brito (1988, p. 110), o rompimento com a psicanálise se deu em 1963.

⁷¹ Na página seguinte, Freire explica que seu trabalho na Ação Popular seria provar aos jovens interessados que a AP era “uma nova e mais coerente via no exercício do socialismo revolucionário, além da marxista”, porém, nesse esforço Freire prometera a Betinho (Herbert de Souza) que não falaria aos jovens sobre o anarquismo, pois “o objetivo do movimento era a luta armada, a tomada do poder pelos socialistas”. Mesmo sendo teoricamente contra tais métodos de revolução por ser anarquista, Freire continuaria no movimento pela oposição ao capitalismo e à ditadura militar (FREIRE, 2002, p. 143).

Tratava-se, obviamente, do jornal *Brasil, Urgente!*.

Como diretor do SNT, Freire teria passado a recusar solicitações por recursos financeiros para montagem de espetáculos comerciais, destinando a verba para “projetos de maior cunho social”. Seguindo nessa linha, Freire criou a *Campanha Nacional de Popularização do Teatro*, na qual montaram apresentações gratuitas da peça *As Aventuras de Ripió Lacraia*, de Chico de Assis, considerada “extremamente divertida e com texto de fácil compreensão para as plateias populares, mas de ideologia naturalmente revolucionária, sem ser panfletária”. Porém, como nas primeiras apresentações gratuitas nenhum espectador apareceu, Freire teve a ideia de convidar artistas de circo para “fazer um pequeno show introdutório à peça, [...], diante do teatro” (FREIRE, 2002, p. (157-158). Com a proibição da continuidade das apresentações, por alegadamente prejudicar o trânsito, Freire volta-se para “a mais importante realização de nosso plano”:

Tratava-se do aluguel de um grande barco, sobre o qual montaríamos um palco, com os artistas contratados para viver nele por alguns meses e fazer apresentações teatrais às margens de grandes rios da Amazônia e em pequenas cidades ribeirinhas. (FREIRE, 2002, p. 160).

As verbas destinadas ao *Plano Nacional de Popularização do Teatro*, entretanto, logo seriam completamente cortadas, redistribuindo-se as verbas novamente às companhias comerciais. Freire, com isso, pede demissão da direção do SNT. (FREIRE, 2002, p. 161; FREIRE, 1977, p. 333). Entre novembro e dezembro de 1963, três curtas matérias na Folha de São Paulo atacam a gestão de Freire no SNT:

“UM INSULTO ao teatro” é como classifica um crítico carioca o novo cartaz financiado pelo Serviço Nacional de Teatro, “As Aventuras de Ripió Lacraia”, de Francisco de Assis. Sérias críticas foram feitas ao responsável, Roberto Freire. (O QUE, 1963, p. 4).

NOTICIA a imprensa carioca que já se fala num nordestino para substituir o atual diretor do Serviço Nacional de Teatro, isto porque o sr. Roberto Freire, em sua curta gestão, “andou desprestigiando os homens de teatro daquela região” (TEATRO, 1963, p. 4).

QUEREM SUBSTITUTO – Segundo informações chegadas do Norte e Nordeste, está havendo intensa movimentação no meio teatral daquela região no sentido de ser obtida a direção do Serviço Nacional de teatro para um elemento indicado por grupos do Recife, de Maceió, Sergipe, Salvador, Natal, João Pessoal, Fortaleza e São Luís. Um dos nomes em cogitação para substituir *Roberto Freire* (cuja atuação, de há muito, vem sendo considerada insatisfatória) foi o de Hermilio Borba Filho. (TEATRO, 1963b, p. 4, grifo nosso).

Ao que tudo indica, tais matérias apontam para o que Freire afirma em sua autobiografia:

A crítica especializada em teatro de toda a imprensa brasileira, insuflada pelos frustrados profissionais de teatro, artistas competentes e muito conhecidos, iniciou intensa e difamatória campanha contra a minha administração, porque eu me recusava a apoiar financeiramente suas montagens comerciais. (FREIRE, 2002, p. 157).

Em janeiro de 1964, finalmente, era noticiada a demissão de Freire, sob título “Roberto Freire demite-se do SNT”, onde, como motivo de sua demissão, Freire coloca o corte de verbas e o abandono do SNT. Na mesma matéria, consta o trabalho de Freire no sentido de “ampliar aos demais Estados o auxílio que até então era concedido apenas ao Rio e a São Paulo”, bem como seus esforços de “transformar o SNT de serviço burocrático em entidade cultural” (TEATRO, 1964, p. 16).

2.5 FREIRE NA DITADURA: JORNALISMO, TELEVISÃO, TEATRO E MPB

Ter sido diretor responsável do jornal *Brasil, Urgente!* foi um dos motivos que levaram Freire a ser preso durante a Ditadura Militar (1964-1985). Tratava-se de um jornal tipicamente de esquerda, contra “o autoritarismo econômico” e o capitalismo, opondo-se ao que chama de mentiras e deformações do reacionarismo liberal de veículos da grande imprensa como: *O Estado de São Paulo*, *Folha de São Paulo*, *O Globo* e *Jornal do Brasil*. Pouco antes do golpe de 1º de abril de 1964, o último número do jornal trazia a manchete “Fascistas tramam golpe contra Jango”⁷². Com a tomada do poder pelos militares, o jornal foi naturalmente fechado. Este episódio é narrado com grande pesar por Freire, que se sentiu traído pelo frei Carlos Josaphat, o qual, uma semana antes de Freire ser preso, recebeu ordens de embarcar imediatamente para o Vaticano. (FREIRE, 2002, p. 162-167).

A primeira vez que foi preso, menos de um mês depois do golpe, Freire afirma ter sido principalmente por sua militância na Ação Popular. O noivo de uma jovem que se encontrava escondida na casa de Freire acabou por telefonar a este, pedindo-lhe que “a fizesse entregar-se à Polícia ou à Marinha, pois ele há havia acertado com as autoridades a sua libertação”, porém

⁷² Como vimos, o jornal *Brasil, Urgente!* tratava-se, segundo Freire, de “um jornal de conteúdo socialista e revolucionário para cristãos de esquerda”, produzido por padres dominicanos (FREIRE, 2002, p. 155). Porém, na licença poética da confecção de seu romance *Os Cúmplices*, com sua tendência a transpor os ideais anarquistas a momentos anteriores de sua vida, o autor afirma que “quem tivesse uma visão anarquista da realidade” podia, no período de 1961 a 1963, “vislumbrar dias turbulentos para um futuro próximo” (FREIRE, 1996, p. 9).

o telefonema foi gravado e os policiais conseguiram o endereço de Freire, invadindo sua casa na madrugada do mesmo dia e levando-lhe como prisioneiro, pois a jovem já havia sido alertada por Freire anteriormente e conseguira escapar (FREIRE, 2002, p. 170-171).

Ao todo, Freire foi preso e torturado 13 vezes, número citado por Silva (2015a, p. 227), Comodo (1991, p. 12) e Reimberg (2007, p. 18)⁷³. Em Freire (1991) temos apenas referência a “mais de uma dúzia de vezes” e em sua autobiografia (FREIRE, 2002), onde não dedica mais que algumas poucas páginas às prisões e torturas, tampouco há referência ao número exato de prisões. O fato de dissertar pouco sobre as torturas sofridas durante a ditadura militar se deve a um esforço de não “valorizar as violências” cometidas contra ele pela ditadura. Porém, em Freire (1991), o autor cede à exposição de alguns “detalhes” sobre as prisões e torturas, compreendidos como necessários para compreender sua técnica terapêutica, a Somaterapia, como uma “arma de guerra nascida na própria guerra” (FREIRE, 1991, p. 53, 54). Em sua autobiografia, reitera sua decisão de não escrever nada sobre isso, porém afirma ter passado por “vários tipos de interrogatórios, acareações e torturas, dos bofetões, pontapés no saco, tentativas de afogamento e paus-de-arara”⁷⁴. Acrescenta, ainda, que “o importante a contar dessa e de outras prisões foi o fato de não haver denunciado ninguém, apesar de todas as violências a que fui submetido”. O autor coloca que isso só foi possível devido a uma capacidade de suportar a dor e de ter descoberto, durante as torturas, não possuir nenhum pânico da morte. (FREIRE, 2002, p. 198). Nesse período, seria publicado o romance *Cleo e Daniel* (1966), cujas primeiras anotações teriam sido escritas na cela do DOPS. Nesse romance, Freire buscava “provar” a impossibilidade de existência do amor nas condições repressivas da Ditadura Militar (FREIRE, 1987, p. 107-108; 1990, p. 33; 2002, p. 199-200)⁷⁵.

Desde sua autodemissão da direção do Serviço Nacional de Teatro e durante o início do período ditatorial, por alegada necessidade de sustentar sua família, Freire criou algumas séries e novelas para a TV Record. Dos seriados, Freire cita *Gente como a Gente*, “história da vida

⁷³ Em Nahra (1993, p. 4), aparece que Freire fora preso 12 vezes. Em Comodo (1991, p. 12), temos ainda a informação de que a primeira e mais longa prisão durou 4 meses e, em Camargo (1993, p. 1), temos que as prisões de Freire somadas totalizariam 6 anos de prisão. Ressalta-se que, na “Biografia do Autor” ao final da sétima edição de *Cleo e Daniel*, a qual estimamos ter sido escrita ou atualizada por volta de 1969 a 1970 (devido a menção à adaptação da obra ao cinema), consta apenas referência a duas prisões sofridas por Freire no ano de 1964, o que abre a possibilidade de interpretação de que as demais onze prisões ocorreram todas após 1969-1970. Por outro lado, é possível também que na dita biografia se tenha apenas omitido, por motivos que nos escapam, demais possíveis prisões. (FREIRE, 1973, p. 192).

⁷⁴ Em seu romance *Os Cúmplices*, Freire se detém mais nas descrições de prisões e torturas (não necessariamente sofridas diretamente por ele, Freire), detendo-se com maior ênfase em: pau-de-arara, afogamento, telefone e choque elétrico interno na uretra (FREIRE, 1996, p. 202-209, 270-271).

⁷⁵ A primeira menção a *Cleo e Daniel*, na Folha, aparece já em 1966, quando se afirma que o romance, “lançado há uma semana” já vinha “pintando como ‘best-seller’.” (CLEO, 1966, p. 3). Este romance será melhor analisado em 5.3 *Juventude, beleza e prazer*.

cotidiana de uma família de classe média” e *João Pão*, “em torno da vida de um menor abandonado nas ruas de São Paulo” (FREIRE, 2002, p. 199-202; FREIRE, 1977, p. 334). Porém, não cita as novelas *Banzo*, de Amaral Gurgel, adaptada por ele à televisão, *Marcados pelo Amor*, *Prisioneiros de um sonho*⁷⁶, *Somos Todos Irmãos* e *Renúncia*⁷⁷ (HOJE, 1964, p. 10; ESTREIA, 1964, p. 6; TV, 1965, p. 4; COMODO, 1991, p. 15). Embora Freire afirme para o jornal não ser “contra a novela, desde que seja feita com critério artístico e elevadamente moral” (TV, 1964, p. 4), é possível que tais novelas não tivessem um enredo que expressasse uma preocupação social tão latente quanto as outras novelas citadas por Freire em sua autobiografia, denotando, mais uma vez, como Freire não escolhe por acaso as experiências vividas a serem narradas, omitindo, provavelmente, ou mesmo esquecendo-se, daquelas das quais não se orgulha tanto.

É interessante notar também como Freire não menciona, em nenhuma de suas obras a que tivemos acesso, a candidatura, citada anteriormente, ao “prêmio de melhor autor brasileiro vivo de peça [teatral] representada” (ORGANIZADA, 1962, p. 31), tampouco sua menção na lista de candidatos dos melhores da televisão do ano de 1964, na categoria de melhor autor, anunciada no programa “Bibi sempre aos domingos”, do Canal 9 (TV, 1964b, p. 4).

Em Freire (1977), temos que o autor deixa a TV Record por “incompetência”, por não conseguir “se adaptar à produção e à realização de textos para novelas” (FREIRE, 1977, p. 334)⁷⁸. Porém, em sua autobiografia, Freire comenta a estratégia utilizada pelos militares para impedir que as pessoas consideradas subversivas conseguissem emprego no Brasil⁷⁹, insinuando que possivelmente foi isso que fez a TV Record interromper o programa *João Pão*, deixando Freire desempregado⁸⁰ (FREIRE, 2002, p. 203). De qualquer forma, após um período

⁷⁶ “Uma telenovela romântica própria para todas as idades” (ESTREIA, 1964, p. 6).

⁷⁷ “Uma das primeiras telenovelas do país” (COMODO, 1991, p. 15).

⁷⁸ Em entrevista a Comodo (1991), Freire afirma ter sido demitido da TV Record, alegando “que eu era muito inteligente para fazer novela” (COMODO, 1991, p. 15). Freire é citado ainda em menção a um novo programa, por ele produzido, do Canal 7, em agosto de 1965 (ROBERTO, 1965, p. 16).

⁷⁹ Em Freire (1973, p. 192), ressalta-se que *Cleo e Daniel* “foi escrito durante o período de desemprego forçado pelas complicações políticas”.

⁸⁰ Após essas experiências, Freire voltará a atuar na televisão em algumas experiências esparsas, como na Rede Globo, onde criou, segundo ele, o programa *A Grande Família*, em 1972 (FREIRE, 2002, p. 266). Segundo o sítio eletrônico MemóriaGlobo, sobre a primeira versão do seriado, diz-se que o mesmo teria sido criado originalmente por Max Nunes e Roberto Freire, porém, no mesmo sítio eletrônico da editora de televisão, ao falar sobre a segunda versão do seriado, diz-se que este teria repetido “o sucesso da versão dos anos 1970, idealizada por Max Nunes e *Marcos Freire*” (A GRANDE, 2017; 2017b, grifo nosso). Em diversos sítios eletrônicos, dentre eles Veja e Rolling Stone, esse sujeito “*Marcos Freire*” aparece como criador do seriado nos anos 1970, por vezes junto com Max Nunes, por vezes sozinho. Artur Xexéo, em coluna d’O Globo, por outro lado, reitera a criação do seriado por Roberto Freire e Max Nunes, afirmando que o seriado “*tinha muito mais a cara do Freire que qualquer outra coisa*”. (XEXÉU, 2014). Em Silva (2015c), temos que Freire redigia o primeiro roteiro, o qual passava por Augusto César Vannucci que procurava transpor o programa para comédia e só então por Max Nunes para colocar umas piadas. Segundo Guimarães (GUIMARÃES apud SILVA, 2015c, p. 52), o programa foi um fracasso em sua fase inicial, pois Freire queria escrever o programa com preocupações sociais, ideológicas, querendo discutir a realidade

de desemprego, consenso entre as duas obras, Freire passaria a trabalhar no jornal *Última Hora*⁸¹. (FREIRE, 2002, p. 204; FREIRE, 1977, p. 335).

Enquanto isso, Freire continuava como podia sua militância junto à Ação Popular, principalmente com universitários da Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Foi com estes que participou da criação do TUCA (Teatro da Universidade Católica), o qual marcaria especialmente a trajetória de Freire no teatro. O TUCA, segundo Silva (2014), que pesquisou mais profundamente a história do mesmo, foi “idealizado pelo DCE/SP em 1965 por iniciativa de Antônio Mercado Neto”, estudante que sonhava em fazer um teatro universitário “como possibilidade de militância política”, desde 1963, “quando procurou Freire pela primeira vez” (SILVA, 2014, p. 3)⁸². Porém, não é bem esta a versão que aparece em Freire (1977). Nessa obra, Freire conta que alguns professores e alunos da PUC/SP, em 1965, “decidiram enriquecer a atividade dos estudantes na vida universitária, ampliando-a para além dos campos estritamente curriculares”, sem citar o nome de Antônio Mercado Neto, ou o encontro anterior com Freire em 1963 (FREIRE, 1977, p. 147). Já em sua autobiografia, Freire utiliza a exata mesma frase utilizada acima, falando dos professores e alunos que lhe procuraram. Porém, antes disso, o autor inicia o referido capítulo de forma categórica: “O Tuca foi criado por mim há trinta e cinco anos”. Na página seguinte, o autor já se contradiz, dizendo: “criado por estudantes [...] e profissionais [...], o Tuca encontrou logo o apoio da Reitoria [...]” (FREIRE, 2002, p. 215-216).

Silva (2015a) também atesta tais discrepâncias, acrescentando que em entrevistas concedidas à revista *Porandubas* e ao livro *Tuca, 20 anos*, Freire “atribui a criação do TUCA

brasileira, porém, com tantas versões, acabava virando uma “salada”. Haja vista os dados citados, compreendemos que o nome “Marcos Freire” provavelmente refere-se a Roberto Freire, porém foge à nossa compreensão se a confusão é proposital ou acidental.

⁸¹ Aqui, outro pequeno dissenso entre as obras referidas. Em Freire (1977), o autor teria recebido um convite de Josimar Moreira, “diretor da ‘Última Hora’ de São Paulo”, para fazer crônicas diárias em uma “coluna que no começo se chamou *Cidade Aflita*” (FREIRE, 1977, p. 335, grifo nosso). Já na autobiografia, Freire diz ter resolvido procurar Samuel Wainer, “diretor do jornal ‘Última Hora’, em São Paulo”, sendo contratado para escrever em uma coluna chamada *Cidade Sem Portas* (FREIRE, 2002, p. 204). Em seu romance *Os Cúmplices*, no qual Freire se inspira em eventos reais e se permite mudar o nome de alguns personagens, o nome do personagem que aparece como dono do jornal *Última Hora* é Samuel Wainer, porém o primeiro contato de Bruno (alter-ego de Freire) com o jornal ocorre através de “Francisco” Moreira, editor-chefe do jornal. (FREIRE, 1995a, 302, 298). Analisando as narrativas por ordem de proximidade dos eventos narrados, isto é, dando maior valor de veracidade à obra mais antiga, podemos inferir, deste dissenso, que o contato de Freire com o jornal *Última Hora* ocorreu através de Josimar Moreira que, segundo Pinheiro Junior (2011, p. 3), era “diretor de redação” no jornal, porém, no escrever de sua autobiografia, Freire, consciente ou inconscientemente, pode ter sido levado a lembrar apenas o nome de Samuel Wainer, dono do jornal e, portanto, nome mais digno de lembrança em um esforço de autovalorização. O nome de Roberto Freire, aparentemente, não é mencionado no trabalho de Pinheiro Junior (2011).

⁸² No Jornal Folha de São Paulo, há notícia sobre a criação do TUCA, com menção a Freire na direção artística geral, em abril de 1965 (O TUCA, 1965, p. 4).

aos estudantes da PUC/SP, sob a liderança do DCE” (SILVA, 2015a, p. 107). Sobre isso, analisa a historiadora:

Se nos primeiros testemunhos há uma clara necessidade de reforçar a iniciativa dos estudantes e não permitir que a administração da PUC/SP se apropriasse do sucesso do grupo no final dos anos 1960; no contexto de escrita/organização da autobiografia o governo do estado de São Paulo acabara de promover a *Coleção Aplausos*, em que Freire foi apenas citado por alguns diretores e atores em seus testemunhos. Considerando-se relegado ao esquecimento no teatro e em outras áreas que atuou, para além de uma necessidade de afirmação ou ressentimento, também é possível problematizar a forma como foi se constituindo o registro da memória do teatro, em que alguns de seus protagonistas foram exaltados, notadamente aqueles que tiveram destaques também em telenovelas e que empreenderam suas carreiras junto ao teatro, cujo público alvo foi a elite e a classe média, em detrimento de muitos esquecidos, cujas opiniões e trajetórias não se “adequavam” ao passado que se desejava construir e exaltar.⁸³ (SILVA, 2015a, p. 107).

Como diretor artístico do TUCA, Freire participou da primeira montagem do grupo, a peça *Morte e Vida Severina*, de João Cabral de Melo Neto, musicalizada pelo jovem estreante Chico Buarque. Com um enorme sucesso na estreia e primeiras apresentações, foi logo selecionada para o Festival de Teatro Universitário de Nancy (França), em 1966, e premiada como melhor peça⁸⁴, o que lhe permitiu participar e abrir oficialmente o Festival Internacional do Teatro das Nações, em Paris. A segunda montagem do grupo foi *O&A*, de autoria de Roberto Freire, com um caráter de protesto mais contundente contra a Ditadura Militar⁸⁵. (SILVA, 2014;

⁸³ Salientamos, no entanto, que a afirmação de que fora Freire que criou o TUCA não é exclusiva do contexto de escrita/organização da autobiografia, como colocado pela historiadora. Em *Sem tesão não há solução* (1987), Freire também afirma: “A experiência do TUCA, que eu criei e dirigi de forma autogestionária, com os estudantes e profissionais de teatro, foi uma das mais belas e frutuosas experiências políticas de minha vida” (FREIRE, 1987, p. 155-156, grifo nosso). Nessa passagem, além de atribuir a si mesmo papel central na criação do TUCA, o autor dá a entender também que seu trabalho de direção foi além do encargo de diretor artístico, como aparece em outras obras. A referência à criação do TUCA também aparece na 7ª edição de *Cleo e Daniel*, onde Freire aparece como “Fundador e Diretor Artístico” do TUCA, e em algumas matérias na imprensa, onde consta: “No mesmo ano de *Cléo e Daniel*, fundou o Tuca [...]” (COMODO, 1991, p. 12); “A PUC-SP [...] me convidou para criar um grupo teatral no TUCA [...] em 1965. [...] Eu seria o diretor geral.” (FREIRE in REIMBERG, 2007, p. 23); “Eu só voltei a fazer [teatro] mesmo no Tuca, criando o Teatro da Universidade Católica de São Paulo” (FREIRE in UM ANARQUISTA, 1992). Nesta última matéria, Freire ainda afirma ter fundado o Teatro de Arena com Zé Renato, Guarnieri, Viana, Gonçalves e Migliaccio (UM ANARQUISTA, 1992), informação esta que não encontramos em nenhuma outra fonte, constando nestas apenas referência à aproximação de Freire com o Arena e a autoria da peça *Gente como a Gente*, que seria montada no teatro com direção de Augusto Boal e cenografia de Flávio Império. (FREIRE, 1977, p. 331).

⁸⁴ Na Folha, há notícia sobre este prêmio também, conquistado pelo “Brasil”, através do TUCA. Com o título “TUCA: depois do sucesso, o prêmio máximo em Nancy”, consta várias falas de Freire, citado como diretor artístico, porém, grandes partes do texto encontram-se ilegíveis no acervo online do jornal. (TUCA, 1966, p. 33). Antes disso, há no jornal notícia sobre dificuldades encontradas pelo TUCA com relação à falta de recursos financeiros para a viagem de todo o grupo ao Festival de Nancy, dificuldades estas também citadas em algumas obras de Freire. Esta curta matéria, que também traz falas de Freire, infelizmente encontra-se da mesma forma quase totalmente ilegível (FESTIVAL, 1966, p. 3).

⁸⁵ Em seu romance *Os Cúmplices*, o narrador não poupa elogios à peça: “O espetáculo foi lindo, sobretudo inédito. [...] A encenação, depois, seria frequentemente interrompida por aplausos sinceros da plateia surpresa com o ineditismo do espetáculo, que comunicava tudo sem usar uma única palavra” (FREIRE, 1996, p. 192).

FREIRE, 2002, p. 215-224). Com o Ato Institucional nº 5, o TUCA também seria “enterrado” pela censura (FREIRE, 1977, p. 339).

Além de sua trajetória junto ao teatro paulista entre o final da década de 1950 e final da década de 1960, nesse período Freire teve também intensa atividade jornalística e participou como jurado em diversos festivais de música popular. Em 1966, através do amigo Carlito Maia, Freire conseguiu se inserir na equipe da recém fundada revista *Realidade*, da Editora Abril. Porém, como sua contratação direta por Robert Civita, filho do fundador da Abril, foi realizada sem consulta ao editor da revista, Paulo Patarra, Freire sentiu-se rejeitado pelo grupo: “apenas Narciso Kalili me recebeu bem”. Recebeu, assim, apenas uma coluna mensal sobre arte e cultura, chamada *Ronda*. Sua inserção como repórter de fato na revista se daria apenas quando Alessandro Porro, responsável por uma matéria sobre Psicanálise que estava na pauta daquele mês, “no dia marcado para a entrega da matéria, [...] declarou-se incapaz de completá-la e sumiu”. Indicado por Kalili, Freire assumiu a matéria e, após, com a sugestão de uma matéria sobre Pelé para o número seguinte da revista, tornou-se efetivamente repórter da *Realidade*⁸⁶, “para mim e para muitos o melhor e mais belo órgão da imprensa brasileira de todos os tempos até hoje” (FREIRE, 2002, p. 245-147)⁸⁷. Com a reportagem *Os Meninos de Recife*, Freire recebeu Prêmio Esso de Reportagem, em 1968, episódio narrado em detalhe e com orgulho por Freire em sua autobiografia (FREIRE, 2002, p. 250-255)⁸⁸.

⁸⁶ Segundo Faro (1999), em livro que aborda a importância da revista *Realidade* no cenário jornalístico nacional entre os anos de 1966 e 1968, antes da matéria sobre Pelé, Freire teria realizado uma reportagem traçando o perfil do palhaço Arrelia. Nesta obra, temos referência às seguintes matérias realizadas por Freire: *Psicanálise*, setembro de 1966, pág. 92; *Este homem é um palhaço; este palhaço é um homem*, outubro de 1966, pág. 110; *Pelé*, novembro de 1966, pág. 38; *Chico dá samba*, dezembro de 1966, pág. 68; *Minha gente é de santo*, janeiro de 1967, pág. 88, edição especial; *Este homem é louco?*, maio de 1967, pág. 146; *Arigó é a última esperança*, junho de 1967, pág. 70; *Os meninos do Recife*, agosto de 1967, pág. 24; *Profissão: matador*, março de 1968, pág. 40; *Obrigado, Garrincha*, março de 1968, pág. 122; *João*, fevereiro de 1968, pág. 42; *O que o cérebro sabe sobre o cérebro*, maio de 1968, pag. 158; *Zerbini quase tira o coração de José*, julho de 1968, pág. 164; *O homem está angustiado*, agosto de 1968, pág. 116; *Sou o analfabeto mais premiado do país*, setembro de 1968, pág. 53; *Este homem procura um caminho*, novembro de 1968, pág. 84. (FARO, 1999, p. 216, 110, 234, 206, 132, 224, 135, 174, 229, 234, 209, 158, 214, 179, 203, 205). Em sua autobiografia, Freire cita apenas as reportagens realizadas sobre: “Pelé, Roberto Carlos, Garrincha, João Cabral de Melo Neto, menores de rua do Recife, o matador Zé Crispim, a mãe-de-santo Olga de Alaketo e Mestre Pastinha” (FREIRE, 2002, p. 250). Por outro lado, Faro não cita a reportagem mais referenciada na história da Somaterapia, a reportagem *É luta, é dança, é capoeira*, realizada com Mestre Pastinha, em 1967 (MATA, 2006b, p. 276).

⁸⁷ Faro (1999) também atesta a importância da revista, compreendendo-a como um “divisor de águas na história do jornalismo brasileiro”, e afirmando: “A revista *Realidade* é um marco na história do jornalismo brasileiro. Sob qualquer ângulo que possa ser estudada, a publicação da Editora Abril, lançada em 1966 e produzida durante 10 anos consecutivos, representa para os profissionais da imprensa e para os estudiosos da vida cultural brasileira um momento obrigatório de referência, tanto pela abrangência dos temas que reportou como pela forma como o fez.” (FARO, 1999, p. 247, 4, grifo do autor).

⁸⁸ Faro também fala deste prêmio, acrescentando que outra matéria, *Uma vida por um rim*, de Hamilton Ribeiro, também ganhara o Prêmio Esso de Informação Científica, e que “jornalistas mineiros haviam indicado *Realidade* como ‘a melhor revista nacional’”. Faro trata esta fase, entre o fim de 1967 e dezembro de 1968, com o apogeu da experiência jornalística da revista (FARO, 1999, p. 244).

Sobre o fim de sua experiência jornalística na *Realidade*, Freire coloca que Robert Civita, “sentindo-se ameaçado pelo poder da equipe jornalística que produzia sua revista com enorme sucesso, [...] decidiu mudar sua direção, afastando Paulo Patarra para outra função na Editora Abril”. Sob nova direção, Freire e Woile Guimarães foram logo demitidos, seguidos por “pedidos de demissão de toda a equipe”. (FREIRE, 2002, p. 256). A análise que Faro faz desse período é um pouco menos personalizada, salientando que, devido ao Ato 5 e ao cerceamento às liberdades públicas, já não era mais possível para a *Realidade* manter seu projeto original (FARO, 1999, p. 244)⁸⁹.

Após demissão coletiva da *Realidade*, Freire e outros ex-integrantes da equipe formaram a editora *Arte e Comunicação*, através da qual lançaram a revista hippie *Bondinho*, a *Revista de Fotografia*, *O Grilo* e o projeto *Jornalivro* (FREIRE, 2002, p. 256-259). Segundo Freire (1977, p. 186, 341), estas experiências só ocorreriam após o retorno de Freire da viagem à Europa em 1970, da qual falaremos no próximo item e que será narrada posteriormente como uma espécie de mito de criação da Somaterapia, representando um “acontecimento-ruptura”, um “divisor de águas” na trajetória de Freire. Em sua autobiografia (2002), essas experiências com as revistas são inclusive narradas antes desta viagem em 1970. Averiguamos, assim, situação semelhante à descrita por Pierre Bourdieu, em seu clássico ensaio aqui já citado:

O relato, seja ele biográfico ou autobiográfico, [...] propõe acontecimentos que, sem terem se desenrolado sempre em sua estrita sucessão cronológica [...], tendem ou pretendem organizar-se em sequências ordenadas segundo relações inteligíveis. (BOURDIEU, 1996, p. 184).

Podemos inferir, dessa forma, que a referida viagem se trata de um “acontecimento-ruptura” muito mais em uma narrativa posterior que procura dar ordem aos fatos que de uma ruptura efetiva e radical no momento em que a mesma se deu, pois percebe-se que as transformações sofridas individualmente por Freire nessa viagem não encontraram expressão imediata na trajetória de vida do mesmo, levando-o a dar continuidade ao seu anterior modo de vida. As transformações decorrentes da viagem serão sentidas ao longo do tempo em um processo que provavelmente conta com diversos outros fatores talvez igualmente importantes, porém, na construção de uma narrativa posterior, é provável que Freire tenha sido levado por uma necessidade de explicar como as coisas se sucederam, construindo assim uma narrativa que coloca em determinada experiência o caráter radical de “acontecimento-ruptura”.

⁸⁹ Além das “dificuldades da conjuntura política”, Faro cita também, como responsáveis pelo declínio progressivo da revista, “o empenho da Editora Abril no projeto Veja, já em 1968, e o novo papel que as redes de televisão passam a desempenhar a partir de 1969, ampliando o espaço do telejornalismo” (FARO, 1999, p. 247).

Nesse mesmo período, Freire também foi jurado em diversos festivais de música, “de 1965, na TV Excelsior, a 1972, o último, realizado pela TV Globo, no Maracanãzinho” (SIMÕES, 2011a, p. 133)⁹⁰. Nesta experiência, Freire afirma ter “ajudado a nascer” músicos como: Edu Lobo, Chico Buarque de Hollanda, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Geraldo Vandré, Elis Regina, entre outros (FREIRE, 2002, p. 263). Como jurado, Freire participou também do Festival Internacional da Canção (FIC), da Rede Globo, em 1972. Na fase final deste festival, segundo Freire, a direção da Globo resolveu destituir o júri nacional, por suspeita de que tinham “a intenção de premiar a música originalíssima, porém muito agressiva, ‘Cabeça’, de Walter Franco”. O grupo, composto por Nara Leão, João Carlos Martins, Décio Pignatari, Rogério Duprat e Sérgio Cabral, além de Freire, resolveu então que um deles, no caso o próprio Freire, invadiria o palco durante a transmissão ao vivo para ler um manifesto de protesto. Ao realizar o ato, Freire foi retirado à força do palco e espancado, fraturando um braço e quatro costelas e sendo trancado num camarim (FREIRE, 2002, p. 266-267). Ali apareceram seus companheiros do júri e, logo, também alguns membros da diretoria da emissora, quando Freire afirma tê-los chantageado: “[...] fizemos ali mesmo uma reunião, na qual *chantageei a Globo*: ou liam nosso manifesto no ar, durante o festival, ou eu receberia os jornalistas, daria entrevista sobre a surra e lhes entregaria o manifesto”⁹¹. (FREIRE, 2002, p. 267, grifo nosso).

Procuramos, neste capítulo, analisar a trajetória de Roberto Freire anterior à criação da Somaterapia, principalmente a partir de seus discursos autobiográficos. Analisamos, assim, as construções narrativas do autor, procurando compreender como sua memória e identidade foram construídas e reconstruídas a partir de sua trajetória pessoal. Percebemos, nos discursos que emergem nas fontes, como a memória do autor e suas construções narrativas com frequência se mesclam e confundem em seus discursos, misturando elementos autobiográficos com argumentos científicos, políticos e literários.

A partir da discussão teórica sobre memória e identidade, percebemos, tanto na análise das histórias e memórias de Roberto Freire quanto de sua trajetória de vida, um esforço

⁹⁰ Esta informação é em parte corroborada por menções na Folha de São Paulo, onde consta o nome de Freire entre os jurados do I Festival Nacional de Música Popular. Freire é referido como “compositor e autor de telenovelas”. (TV, 1965b, p. 4; TV, 1965c, p. 4; TV, 1965d, p. 36). Em Comodo (1991), temos datas provavelmente equivocadas: “Desde 1966 jurado de todos os Festivais Internacionais da Canção (FIC), promovido pela Globo, acabou invadindo o palco em 1978 para ler um manifesto de protesto contra a emissora [...]”. Todas as outras referências que encontramos colocam o episódio do manifesto em 1972. Nesta matéria, Comodo ainda salienta, comentando este acontecimento: “Por essas e outras ficou com a fama de louco” (COMODO, 1991, p. 15).

⁹¹ Este trecho é reproduzido também no livro *Ame e Dê Vexame*, publicado em 1990, porém, neste, o autor ameniza seu protagonismo na chantagem da emissora, afirmando que a mesma “foi acrescida da ameaça dos meus companheiros: tentariam invadir o palco eles também [...]” (FREIRE, 1990, p. 135).

retrospectivo de construção de uma narrativa na qual elementos diversos de sua história se encontram na confluência que leva à síntese de seu “maior legado”, a Somaterapia. Assim, Freire esforça-se por colocar em si desde a adolescência o ímpeto libertário e a vocação artística, contrapondo desde a juventude a carreira médica (imposta pela família e a sociedade) à carreira artística e política (que culminou na criação de sua técnica terapêutica).

Sem cair em uma polarização simplória que oponha a prática científica histórica como objetiva à memória subjetiva, percebemos nesta pesquisa como, de fato, em uma primeira aproximação às memórias de Roberto Freire, os fenômenos subjetivos da memória transparecem e conflitam. Porém, em vez de isso nos levar a deslegitimar a veracidade dos “fatos” narrados, entrevemos, justamente nos atritos entre as memórias, possibilidades de interpretação que nos alçam para além do que é dito nas fontes, para o terreno escorregadio das intenções, das estratégias, dos ressentimentos.

3 DELINEIA-SE UMA TÉCNICA: CRIAÇÃO E DESENVOLVIMENTO INICIAL DA SOMATERAPIA (1970-1977)

Neste capítulo, abordamos o surgimento e o desenvolvimento inicial da Somaterapia. Em um primeiro momento, apresentamos e discutimos o que compreendemos ser uma espécie de “mito de criação” da Somaterapia: uma narrativa acerca da criação da técnica terapêutica que se repete tanto nos textos de Freire quanto dos somaterapeutas e simpatizantes, e que demonstra um esforço em apresentar a criação da Somaterapia de uma forma lógica, racional, ordenada e coerente, apontando causa e intenções.

Abordamos, na sequência, o desenvolvimento teórico inicial da Somaterapia, apresentando como Freire entrou em contato com os diversos elementos dos quais se apropriará na constituição de sua técnica, e o desenvolvimento prático da mesma, analisando com mais afinco o período que o próprio Freire chama “período experimental da Somaterapia”, o qual supomos compreender-se em torno de 1972 a 1977. Por fim, analisamos de forma um pouco mais detalhada como as construções narrativas de Freire e dos somaterapeutas/simpatizantes apresentam discrepâncias marcantes especificamente quanto ao ato da criação e ao nomear da técnica.

3.1 MITO DE CRIAÇÃO

A história da criação da Somaterapia é sempre referenciada em uma espécie de “mito de origem”, um “acontecimento fundador” tal qual compreendido por Pierre Nora: acontecimentos ínfimos que “o futuro retrospectivamente conferiu a grandiosidade das origens, a solenidade das rupturas inaugurais” (NORA, 1993, p. 25). Isto é, a história da Somaterapia que apreendemos através das obras de Roberto Freire e das produções dos somaterapeutas e simpatizantes se trata, naturalmente, de construções narrativas posteriores aos fatos, as quais, ao olhar para o passado, procuram por uma ordem coerente no emaranhado de acontecimentos que compõem os fatores desencadeantes do processo de formação desta técnica terapêutica (BOURDIEU, 1996).

O acontecimento fundador a que nos referimos na história da Somaterapia é o encontro de Freire com a obra de Wilhelm Reich, cujas teorias dariam a base científica da Somaterapia. Com algumas poucas variações, esse episódio é narrado da seguinte forma em vários dos textos de Freire e dos somaterapeutas/simpatizantes acessados: em fins da década de 1960, o romance

Cleo e Daniel, cujos primeiros rascunhos foram feitos em uma das prisões sofridas por Freire durante a ditadura, estava sendo adaptado para o cinema. Porém, no meio das filmagens, as verbas para o financiamento se esgotaram e o filme, terminado “aos trancos e barrancos”, acabou sendo um “fracasso”. Profundamente decepcionado com o resultado do filme, Freire fugiu para a Europa, onde assistiu ao espetáculo *Paradise Now*, do grupo anarquista estadunidense de teatro *Living Theater*, e ficou maravilhado com a técnica empregada pelo grupo. Em conversa com Julian Beck, diretor do grupo, este lhe conta que sua técnica se baseia nas teorias de Wilhelm Reich. Freire, então, mergulha apaixonadamente nas obras de Reich, reconhecendo nelas coisas que ele mesmo já sabia, *intuitivamente*, como as críticas à psicanálise freudiana, a importância do corpo em uma abordagem terapêutica, a crítica ao Estado e ao capitalismo, entre outras. Voltando ao Brasil, Freire conhece o Centro de Estudos Macunaíma e nele, com Myrian Muniz, Sílvio Zilber e Flávio Império, pesquisa exercícios teatrais para desbloqueio da criatividade de atores, os quais descobriria também servirem para o desbloqueio das couraças musculares e da energia vital dos neuróticos em geral, passando a utilizar os exercícios em grupos de terapia. Assim, nascia a Somaterapia.

O relato mais antigo desse acontecimento a que tivemos acesso é em Freire (1977). Neste livro, temos que a filmagem de *Cleo e Daniel* se deu no ano de 1969, quando Freire, encontrando-se “sem solução financeira”⁹², aceita a proposta de Júlio Bozzano, “um banqueiro que conhecera casualmente”, para financiar o filme. Porém, desconhecendo as “manhas” da indústria cinematográfica, Freire acaba se encontrando em uma “lamentável situação”: “o dinheiro acaba antes do tempo, e da metade do filme para a frente, há necessidade de outros empréstimos, de dívidas em outros bancos”. Assim, Freire acaba tendo de vender o filme antecipadamente e tal é sua decepção com o resultado final que “resolve arranjar mais um empréstimo e se manda para a Itália”⁹³, permanecendo lá por quatro meses, “escondido do filme”, até este sair de cartaz. (FREIRE, 1977, p. 339-340)⁹⁴.

⁹² Lembrando que, com o AI-5 em dezembro de 1968, Freire seria demitido da revista *Realidade* e sua participação no TUCA também seria encerrada.

⁹³ Há uma boa discordância entre Freire (2002, p. 232), Freire (1991, p. 54) e Silva (2015a, p. 212) quanto à data da fuga para a Europa. O primeiro coloca essa fuga no início dos anos 1970, o segundo em fins da década de 1960 e a terceira no ano de 1968. Segundo o sítio eletrônico de cinema Filmow e o sítio eletrônico CinemaBrasileiro, o filme *Cleo e Daniel* estreou em 1º de outubro de 1970. Portanto, se Freire fugiu para a Europa após a estreia, não é possível que tivesse ido para a Europa antes dessa data. Porém, é provável que o mesmo tenha fugido antes de o filme estrear. Mesmo assim, se seguirmos suas afirmações de que permanecera lá por cerca de quatro meses até o filme sair de cartaz, e estimando que o filme tenha ficado no máximo dois meses em cartaz, a data da fuga para a Europa não pode ter sido anterior a 1º de julho de 1970. (CINEDISTRIB, 2007; CLEO, 2017). Em Comodo (1991, p. 15), consta que a viagem para a Europa ocorreu em 1971.

⁹⁴ Em sua autobiografia, dentre os atores citados que interpretaram personagens importantes está o nome de Myrian Muniz, que fora aluna de Freire na EAD. Em Carvalho (2011), que traz uma trajetória de vida da atriz, tal

Em sua autobiografia, Freire (2002) acrescenta que o convite para a filmagem foi realizado “em fins de 1969”, especificando também que o banco que lhe concedeu o financiamento foi o Banco Bozano Simonsen. Porém, já não menciona a situação financeira anterior que o teria motivado a aceitar a proposta, referindo-se ao convite como “fantástica informação”, falando que “fazer cinema era um sonho”, que “como cinéfilo, eu me sentia preparado para realizar meu filme” e, por fim, “sobretudo, estava impulsionado, como sempre, pela paixão de poder experimentar uma nova forma de criação artística”. (FREIRE, 2002, p. 229). Nessa obra, portanto, o autor dá a entender que aceitou fazer a filmagem não por necessidade financeira, como apontado em Freire (1977), mas por gosto e vontade própria, apenas.

Além disso, na autobiografia, em um primeiro momento, Freire não menciona seu despreparo, afirmando ter sido repentinamente “informado ter chegado ao fim o dinheiro fornecido pelo Banco Bozano Simonsen”. Freire inclusive elogia sua “sábria decisão” de ter filmado primeiramente as sequências mais complexas. Porém, na sequência da narrativa, reconhece sua “incompetência” quanto à administração financeira e produtiva do filme⁹⁵. Diferentemente do que afirmara em Freire (1977), em sua autobiografia o autor diz ter fugido para a Itália, mais especificamente Roma, com as “sobras de dinheiro ganho no tempo em que exerci a psicanálise”, e não, portanto, com um novo empréstimo, como afirmado anteriormente. (FREIRE, 2002, p. 228-232). Percebe-se, nestas passagens, que a narrativa autobiográfica (FREIRE, 2002) distancia-se daquela (FREIRE, 1977) justamente no sentido de buscar apresentar uma versão melhor de si mesmo, esquecendo ou mesmo omitindo fatos que o autor não demonstra tanto apreço por vê-los contados, como nos lembra Pollak: “O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização” (POLLAK, 1992, p. 204).

Quanto ao encontro com a obra de Reich, temos mais algumas dissonâncias. Em Freire (2002), o autor relata que, após fugir para Roma, já curado da “depressão em que me encontrava” (dando a entender que já se passaram os quatro meses), haveria resolvido passar uns dias em Paris, onde assistiu ao espetáculo *Paradise Now*, do *Living Theater* (isso, imagina o autor, já no início dos anos setenta). Este espetáculo haveria lhe causado “profundo, delicioso e inesquecível impacto por sua beleza e estranha comunicação corporal, sensorial e sobretudo

experiência não é citada, corroborando, possivelmente, com a afirmação de Freire de que a filmagem tenha sido um “fracasso”.

⁹⁵ Freire divide um pouco a responsabilidade pelo resultado do filme ao acrescentar que Máximo Barro, encarregado da edição, “reconheceu que foi pouco” o que fez para ajudar e que o ator John Herbert “não conseguiu compor o violento e cruel personagem alemão que conduz a história do romance”. (FREIRE, 2002, p. 231-232).

sensual”⁹⁶. Após o espetáculo, foi procurar o diretor Julian Beck nos camarins, quando este lhe falou sobre como o teatro convencional utilizava a técnica de interpretação de Konstantin Stanislavski, baseada em Freud e, como eles eram contra “a visão burguesa e reacionária de Freud”, passaram a pesquisar a obra de Reich. (FREIRE, 2002, p. 232-233). Em Freire (1977), ao lado do *Living Theater* e com igual importância, aparece o contato de Freire com “os laboratórios de teatro de Grotowski”, também baseados em Wilhelm Reich (FREIRE, 1977, p. 340). Em Freire (1991), o autor também diz que seu encontro com a obra reichiana se deu através da “obra do polonês Jerzy Grotowski e a do conjunto *Living Theater*” (FREIRE, 1991, p. 54), enquanto que em sua autobiografia o nome de Grotowski é completamente ignorado⁹⁷ (FREIRE, 2002).

Além disso, é interessante apontar que nas obras de 1977 e 1991, Freire diz ter conhecimento prévio de Reich: “Esse fato leva-o a *estudar de novo* Reich” (FREIRE, 1977, p. 341, grifo nosso), “autor que naquela época eu sabia apenas ser um discípulo de Freud que não era indicado para estudo nos cursos que fiz na *Sociedade de Psicanálise*” (FREIRE, 1991, p. 55, grifo do autor). Já em sua autobiografia, Freire reconstrói com alguma liberdade poética o diálogo que haveria tido com Julian Beck:

- [...] passamos [Beck e o *Living Theater*] a pesquisar uma técnica interpretativa baseada na obra de Wilhelm Reich...
- Espantei-me, porque *nunca ouvira esse nome*.
- Quem?
- Wilhelm Reich... discípulo de Freud [...] (FREIRE, 2002, p. 233, grifo nosso).

O autor ainda salienta não ter existido “absolutamente nada” sobre Reich nos livros recomendados pela Sociedade Internacional de Psicanálise nos cursos que realizara. (FREIRE, 2002, p. 233).

Esse suposto desconhecimento é também reproduzido por Cesse Neto (2014), Silva (2015a) e Simões (2011a)⁹⁸. Cesse Neto afirma que na formação de Freire em psicanálise, “nunca lhe foi mencionado o trabalho e a obra de Reich”, e que Freire só conheceria a obra

⁹⁶ Silva (2015b) acrescenta: “Paradise Now tem um texto provocativo e instigante, mas não foi seu enredo que despertou Roberto Freire do estado melancólico e desacreditado das palavras, já gritadas e sufocadas num Brasil que vivenciava uma ditadura militar. Foi antes o retorcer e emaranhar dos corpos dos atores. Corpos e vozes que manifestavam um mesmo sentimento e testemunhavam cumplicidade e harmonia em sua vivência. Não era um grito de liberdade em um corpo reprimido. Não era um grito de revolução que apenas propunha mudar os rostos dos opressores. Os corpos seminus não encenavam a liberdade, aqueles atores viviam de forma livre” (SILVA, 2015b, p. 4).

⁹⁷ Este “esquecimento” da importância da obra de Grotowski é repetido em algumas produções acadêmicas (SCHROEDER, 2004, 2008; SILVA, 2015a, 2015b; SIMÕES, 2011a).

⁹⁸ Em entrevista a Nahra (1993, p. 6), Freire também afirma: “Eu nem sequer conhecia Reich”.

reichiana com o *Living Theater* (CESSE NETO, 2014, p. 182). Silva também afirma: “Roberto Freire desconhecia a obra e teoria do psicanalista Wilhelm Reich” (SILVA, 2015a, p. 215). E Simões, na mesma linha, também afirma que Freire só descobriu Reich após a conversa com Julian Beck, porém, por outro lado, também indica que, na época da escrita de *Cleo e Daniel* (publicado em 1966), Freire lera muito romance, principalmente da *beat generation*⁹⁹, a qual, segundo Simões, fora bastante influenciada pelo próprio Reich. (SIMÕES, 2011a, p. 25, p. 50). Mesmo que Freire não tenha tido contato com Reich através dos romances *beats*, suas próprias afirmações em Freire (1977) e Freire (1991) nos levam a compreender que algum conhecimento de Reich Freire deveria ter, nem que fosse apenas uma menção. Mas por que omitir isso de forma tão romanceada em sua autobiografia?

Antes de nos arriscarmos a responder a essa pergunta, precisamos nos aproximar de uma característica bastante frequente de Freire em suas narrativas. Em Freire (1977), o autor coloca que, ao entrar em contato com os trabalhos de Grotowski e *Living Theater*, percebeu “certas semelhanças – não de qualidade, mas de pesquisa – entre aqueles espetáculos e o seu *O&A*” (FREIRE, 1977, p. 341). Em Freire (2002), o autor diz que Reich “provara cientificamente a minha própria contestação à Psicanálise” (FREIRE, 2002, p. 234). Percebemos em Freire um esforço recorrente em “essencializar” visões de mundo e comportamentos como “naturais” e, portanto, existentes desde sempre em sua pessoa, bem como naquelas pessoas compreendidas por ele como naturalmente libertárias, porém, apenas ainda não descobertas até certo momento de suas trajetórias. Em sua autobiografia, é comum o autor citar escritores que compreendem voz ao que ele já sentia ou sabia intuitivamente, assim como, em sua primeira leitura de obras anarquistas, já teria sentido as obras não como algo novo, mas como “uma extraordinária descoberta: a ideologia anarquista correspondia exatamente ao que eu sentia dentro de mim sobre justiça social” (FREIRE, 2002, p. 34). Da mesma forma, seu contato com a Antipsiquiatria também é narrado como se houvesse ocorrido, antes do contato com a referência teórica, de uma forma espontânea, com sua “recusa à *Psiquiatria* tradicional e a certeza de que nela percorria-se um falso caminho” (FREIRE, 1991, p. 55, grifo do autor). No contato com a Gestalt, temos as afirmações de Freire que melhor esclarecem nosso argumento:

⁹⁹ “A Geração Beat, movimento cultural ligado à literatura, surgido durante os anos 1950, era composto por jovens de classe média que viam as cidades crescerem inadvertidamente, e a natureza ficar cada vez menos presente no cotidiano das pessoas. Como forma de reação a isso, propunham a opção por uma vida periférica, marginal, longe dos arranha-céus, do mercado de trabalho, da sociedade de consumo e de toda a esfera que o capitalismo e o progresso tecnológico instauravam. Eram vistos pela sociedade tradicional como ‘rebeldes sem causa’. O termo beat podia assumir várias conotações, mas sugeria a busca de uma purificação do espírito (beatitude), sob a influência de religiões orientais, como o budismo. Os beats se expressavam através de poemas e viviam cada dia como se fosse o último, utilizando drogas como LSD para ‘elevarem’ a mente. [...] Seus principais porta-vozes foram Jack Kerouac, autor de *On the Road*, e Allen Ginsberg, autor de *O Uivo*” (FERREIRA, 2005, p. 70).

Quando comecei a entrar em contato com a obra de Perls, a primeira coisa que senti foi familiaridade. Uma sensação de já saber, de uma forma ou de outra, pela intuição e pela experiência, de tudo aquilo que lia. Uma espécie de comprovação, mais do que iniciação. E, na verdade, eu nunca tinha lido nada ainda a esse respeito. (FREIRE, 1977, p. 67)¹⁰⁰.

Freire afirma ainda que o princípio do “monismo”¹⁰¹ da Gestalt era, aliás, uma atitude antiga sua, em seu posicionamento de vida e de trabalho, ela “apenas não tinha nome”. Além de seu contato com esta referência teórica, Freire essencializa também a própria Gestalt, afirmando que Perls, “ao se desentortar da Psicanálise, descobriu a Terapia Gestáltica já pronta dentro dele”. Freire compreende a Gestalt enquanto a “abordagem original”, “natural” e “não distorcida” à vida, e, aliás, “tão velha quanto o próprio mundo” (FREIRE, 1977, p. 67-68). Com a categoria “inconsciente coletivo”, Freire compreende existir uma espécie de “reservatório” de tudo aquilo que “souberam e viveram meus antepassados (filogeneticamente)”, o qual se manifesta, dentre outros, em sonhos, na criação artística, na poética e no amor. “[...] cada pessoa passa para o inconsciente da outra o que só ela viveu, conheceu e aprendeu, tornando tudo o que se vive na superfície da terra como patrimônio coletivo” (FREIRE, 1988, p. 50-51).

Comprendemos, portanto, que a omissão de Freire em sua autobiografia quanto ao seu conhecimento prévio de Reich pode ter sido tanto proposital quanto fruto de um “natural” esquecimento. Contudo, o que está em jogo nesta omissão é que, para Freire, assumir que conhecia Reich antes de 1970, e que este conhecimento não haveria despertado nada nele anteriormente, vai contra a coerência de sua narrativa. Se Freire desde o início da formação em psicanálise já a sentia conservadora e burguesa e, portanto, já se opunha a ela antes, por que nunca teria estudado um de seus maiores dissidentes, Wilhelm Reich? Por que teria passado tanto tempo trabalhando com psicanálise sem nunca ter ido atrás dos autores não indicados pela Sociedade de Psicanálise? Ou ainda, se Freire houvesse entrado em contato com a obra reichiana antes do que admite, como poderia não a ter sentido como uma “descoberta” de algo que já existia em si desde sempre, tal qual faz com as demais referências citadas acima? Percebemos, portanto, que a memória de Freire seleciona, de forma consciente ou não, apenas o que torna sua narrativa coerente e condizente com aquilo que ele pensa de si mesmo e do mundo (BOURDIEU, 1996; CATROGA, 2015; POLLAK, 1992; SCHMIDT, 2000). Sua

¹⁰⁰ Mais tarde, em *Tesudos de Todo Mundo, Uni-vos!*, o argumento não muda. Freire repete a sensação de familiaridade ao estudar a Gestalt, “como se já soubesse de tudo aquilo por outra fonte que não a científica ou a filosófica”. Nesta obra, Freire também afirma que, para ele, Thomas Szasz “apenas acrescentou mais documentos teóricos e históricos àquilo que os 25 anos de exercício da profissão médica já me haviam mostrado” (FREIRE, 1995a, p. 232, 154).

¹⁰¹ Esse termo será retomado e analisado no item 4.1 *Somaterapia e terapias alternativas*, p. 96.

narrativa dá a entender, assim, que este já possuía uma perspectiva crítica da psicanálise desde sempre, o que provavelmente não ocorreu, levando-nos a compreender estas alegações como uma construção da memória que busca transcrever o ocorrido em uma ordem lógica e coerente.

3.2 DESENVOLVIMENTO TEÓRICO

Voltando ao Brasil, ainda em 1970, Freire “mergulhou” no estudo de Reich, lendo, na sequência, *A Revolução Sexual, Análise do Caráter e A Função do Orgasmo*. Silva (2015a) defende a tese da reconstrução da existência de Roberto Freire a partir da viagem à Europa no final da década de 1960¹⁰², tratando o episódio do encontro com a obra de Reich como um “divisor de águas”, um “acontecimento-ruptura” na vida Freire¹⁰³. Assim, a autora aborda o período da vida de Roberto Freire compreendido entre a viagem à Europa em 1969 e a publicação de *Viva eu, Viva tu, Viva o Rabo do Tatu!* (1977) como um “tempo intermediário” na vida do mesmo, o qual marcaria a passagem da militância marxista ao viver anarquista¹⁰⁴. (SILVA, 2015a, p. 213, 216).

Entre 1970 e 1974, Freire realiza então diversas viagens de pesquisa à Europa, aprofundando-se nas práticas terapêuticas que comporão, com Reich, o instrumental metodológico e teórico da Somaterapia (SILVA, 2015a, p. 230). Além de Reich, portanto, cuja obra é sempre referenciada como a principal base teórica e científica da Somaterapia, outros autores e obras também são citados como sendo influências fundamentais na criação da técnica terapêutica. Destes, os que marcam presença mais frequente são: Alexander Lowen, discípulo

¹⁰² Silva (2015) refere-se a esta viagem de Freire como “autoexílio” e, quando narra esse episódio, que culminou com o encontro com Reich, a autora fala: “Roberto Freire, após várias prisões, torturas e a perda de diversos empregos – por ‘solicitação’ dos militares – vivenciou uma grande crise existencial em 1968. Com a crescente violência perpetrada pelos militares, a Europa se tornou não só um refúgio para os exilados, mas também um local de reencontro com a liberdade de pensamento e ação, com a democracia, com uma realidade antiautoritária. Freire viajou para a Itália, em seguida para a França, fugindo do regime autoritário, das impossibilidades do fazer artístico e da militância, sendo esta a mais marcante das muitas viagens ao exterior durante a ditadura militar. O autoexílio tornou-se uma possibilidade de reinvenção de si.” (SILVA, 2015, p. 212, 216). A autora não cita os motivos alegados por Freire para a viagem, isto é, a “vergonha que passei a sentir pelo fracasso do filme ‘*Cleo e Daniel*’” (FREIRE, 2002, p. 232). Lembramos que essa viagem provavelmente ocorreu apenas em 1970.

¹⁰³ De fato, a importância de Reich na vida de Freire e na composição de sua técnica terapêutica é tal que o mesmo afirma a vida e a obra de Reich “como uma *espécie de pré-história da Soma* e inspiração de sua metodologia científica e revolucionária” (FREIRE, 1988, p. 145, grifo nosso).

¹⁰⁴ A publicação de *Viva eu, Viva tu, Viva o Rabo do Tatu!* (1977) acirrou os conflitos que Freire tinha com os marxistas da Ação Popular, culminando em sua secessão definitiva (SILVA, 2015a, p. 251). Em seu romance *Os Cúmplices*, o personagem Victor (alter-ego de Freire) decide abandonar a AP para juntar-se a Marighela, pois “a AP atuava de modo *extremamente passivo* às violências policiais e militares” (FREIRE, 1996, p. 193-194, grifo nosso).

estadunidense de Reich, que aprofundou os estudos da bioenergética; Frederik Perls, criador da Gestalt Terapia; e David Cooper, Gregory Bateson e Franco Basaglia, com a Antipsiquiatria.¹⁰⁵

A ordem do itinerário de pesquisa realizado por Freire não é descrita detalhadamente em nenhuma obra a que tivemos acesso. Em sua autobiografia (FREIRE, 2002), em uma primeira referência superficial a estes estudos, Freire narra que desenvolvera “um novo método terapêutico, baseado em Wilhelm Reich e, depois, ampliado por pesquisas próprias e apoiado pelas descobertas recentes no campo da Antropologia, da Gestalt e da Antipsiquiatria”. Do que podemos deduzir das informações dispostas nessa obra, após Reich, o primeiro dos teóricos citados em que Freire se aprofundou foi Alexander Lowen, porém, isto só depois de sua separação de Gessy, em 1972. No mesmo período, descobriria também Frederik Perls, criador da Gestalt Terapia (FREIRE, 2002, p. 237, 243). A Antipsiquiatria, aparentemente, teria aparecido em sua trajetória apenas bem depois. Em sua narrativa autobiográfica, além daquela primeira menção superficial, Freire só vai mencionar a Antipsiquiatria, citando David Cooper e Ronald Laing, após o contato com o Centro de Estudos Macunaíma, a leitura de *Corpos em Revolta*, de Thomas Hanna, e d’*A Fabricação da Loucura*, de Thomas Szasz, isto, sessenta e seis páginas após a menção à Gestalt Terapia de Perls¹⁰⁶ (FREIRE, 2002, p. 237, 243, 309).

Em 1991, Freire publica o segundo volume de sua obra científica sobre a Somaterapia, intitulado *Soma: uma terapia anarquista: Volume 2: A arma é o corpo*¹⁰⁷. Nesta obra, há todo um capítulo dedicado ao *Breve Histórico da Soma*¹⁰⁸ (título do capítulo), onde o autor aponta as principais raízes/influências de sua técnica terapêutica. Sobre a Bioenergética e a Gestalt Terapia, o autor afirma tê-las realizado “terapeuticamente em poucos meses na Europa”. Já quanto ao contato com a Antipsiquiatria, Freire diz primeiro ter acontecido espontaneamente, por sua recusa pessoal à psiquiatria tradicional, como vimos anteriormente, e, depois, devido a “um alcoolismo que começava a tornar-se crônico”, ao consultar com antipsiquiatras europeus que lhe iniciaram nas obras de Gregory Bateson, David Cooper e Ronald Laing. (FREIRE, 1991, p. 53, 55).

¹⁰⁵ Devido às limitações de recorte desta pesquisa, não nos aprofundaremos aqui na análise de como estas influências se efetivam internamente no desenvolvimento teórico e metodológico da Somaterapia. Limitamo-nos, portanto, a apresentar como Freire foi entrando em contato com estas influências.

¹⁰⁶ Nesse ínterim, Freire narra sua experiência jornalística na *Realidade* e sua vivência como jurado em festivais de música, como tratamos na primeira parte deste capítulo, além de alguns outros relatos pessoais (FREIRE, 2002, p. 243-309).

¹⁰⁷ O primeiro volume, *A alma é o corpo*, foi lançado em 1988.

¹⁰⁸ A Somaterapia, em dado momento, passa a ser chamada apenas de *Soma*, porém, como discutiremos na sequência, não se trata de uma transição completa, permanecendo o termo *Somaterapia* em diversas obras e produções acadêmicas. Nesta dissertação, por motivos que também serão discutidos na sequência, optamos por utilizar o termo *Somaterapia* para nos referirmos à técnica terapêutica desenvolvida por Roberto Freire.

Porém, não é com nenhuma dessas influências teóricas que Freire inicia este capítulo. A primeira raiz elencada pelo autor é o teatro¹⁰⁹, citando, de sua experiência na área, entre 1958 e 1963: as aulas de Psicologia do Ator ministradas na Escola de Arte Dramática, a participação no Teatro de Arena, a presidência do Teatro Brasileiro de Comédia e a direção do Serviço Nacional de Teatro, além de suas quatro peças teatrais montadas na época. Porém, salienta o autor que a “origem teatral da *Soma* fica mais explícita nas duas montagens teatrais das quais participei como diretor artístico e autor no TUCA [...] em 1966 e 1968: *Morte e Vida Severina* [...] e *O&A*”. Especialmente esta última, de sua autoria, cujo desenvolvimento foi bastante influenciado pelas técnicas de expressão corporal apreendidas com discípulos de Rudolf Laban na Europa, como Maurice Béjart. (FREIRE, 1991, p. 50).

A segunda raiz apontada pelo autor é a Ludoterapia. Segundo Freire, “trata-se de uma terapia aplicada às crianças”, onde, “por meio de jogos e brinquedos padronizados, as crianças reproduzem em suas brincadeiras os conflitos que estão vivendo”. A Somaterapia, portanto, utilizar-se-ia de “semelhante metodologia, porém em adultos”. Esclarece o autor:

Através de exercícios (jogos, brinquedos) procura-se uma certa regressão das pessoas do grupo terapêutico. Durante essa regressão em jogos e brincadeiras padronizados (exercícios), as pessoas revelam, através de “bandeiras”, os conflitos resultantes de sua participação na vida social cotidiana e adulta. (FREIRE, 1991, p. 51).

Seu contato com a Ludoterapia se deu através de Madre Cristina Sodré Doria, diretora do setor de Psicologia do Instituto Sedes Sapientiae, da PUC/SP, quando Freire a entrevistou para uma reportagem na revista *Realidade*, em 1967¹¹⁰. (FREIRE, 1991, p. 52).

A terceira raiz, “sem dúvida a mais importante”, diz Freire, “é de natureza *política*”. É ao se colocar como “socialista perseguido por suas atividades subversivas”, ao lado da luta revolucionária da juventude contra “o fascismo, a violência, o autoritarismo da ditadura militar”, que Freire se coloca também contra as terapias existentes, considerando-as “reacionárias e a serviço da vida burguesa e mantidas pelo autoritarismo militar”¹¹¹. Buscava,

¹⁰⁹ A frase exata que inicia o capítulo é: “Uma das raízes da *Soma* encontra-se no teatro” (FREIRE, 1991, p. 50).

¹¹⁰ *Brincadeira cura criança*, publicada na edição de número 12 da revista. (FREIRE, 1991, p. 52).

¹¹¹ Freire ainda destaca que “era impossível confiar em terapeutas para um relato da realidade emocional e psicológica que se vivia na vida clandestina durante a ditadura” (FREIRE, 1991, p. 52) e que o psicanalista “poderia ser mais um a serviço do Estado (houve casos em que vários colegas foram entregues à Polícia ou hospícios). Os sobreviventes aspiravam a uma terapia revolucionária” (CLEIDEJANE, 1991, p. 7). Coimbra (1995, 2004) reitera essa realidade ao apontar para o papel de psiquiatras e psicólogos na rotulação dos subversivos como “loucos” e “desajustados”, servindo assim aos propósitos repressivos do governo militar. Freire destaca também a situação de precariedade psicológica dos militantes, submetidos à vida clandestina, “sempre fortemente marcada pela solidão, pelo medo, pelo risco iminente e constante da prisão e da morte”, o que “produzia tensões crônicas, desajustes emocionais e distúrbios psicológicos de todos os tipos”. Freire conclui, daí, que “o maior

assim, “uma terapia através da qual a juventude sublevada pudesse livrar-se dos resíduos burgueses de sua personalidade, bem como sustentá-la emocional e psicologicamente na luta contra a ditadura militar”. (FREIRE, 1991, p. 52, 53). Uma terapia, “marcada por uma visão socialista do homem”, que “funcionasse como os hospitais de campanha durante as guerras. Os militantes clandestinos que lutavam contra a ditadura, quando a neurose os bloqueasse, poderiam ser tratados de imediato e, uma vez recuperados, devolvidos à luta” (FREIRE, 1991, p. 52, 53). “E foi assim”, narra o autor, “que nasceu a *Soma*”, servindo aos militantes durante todo o tempo da ditadura¹¹². (FREIRE, 1991, p. 52, 53, grifos do autor).

Somente na sequência, portanto, que Freire falaria das tradicionais influências¹¹³ da Somaterapia: *Living Theater*, Grotowski, Reich, Lowen, Perls, Bateson, Cooper e Laing, bem como do Centro de Estudos Macunaíma (FREIRE, 1991, p. 54-56)¹¹⁴. Porém, apesar de todas estas influências apresentarem-se como fundamentais na composição da Somaterapia, Freire afirma que “sua experiência de vida, seu ecletismo de estudo, vivência e atuação em diferentes campos das artes e das ciências, são os ingredientes mais importantes e mais característicos de seu método terapêutico” (FREIRE, 1977, p. 341), ou, ainda, em outras palavras, “a *Soma* teve sua base científica em Wilhelm Reich, em Frederik Perls, em Gregory Bateson, em David Cooper” etc., mas “a amálgama de todas essas experiências e descobertas era praticada com o que eu próprio vivia, experimentava e descobria, movido por um profundo amor ao ser humano [...]” (FREIRE, 1991, p. 36, grifo do autor).

inimigo do militante clandestino não eram, propriamente, os agentes da ditadura, mas sim a falta de equilíbrio emocional e psicológico proveniente da sua origem e formação burguesa” (FREIRE, 1991, p. 52-53).

¹¹² Freire acrescenta que, nos últimos tempos da ditadura, a Somaterapia serviu também como “fonte de recursos financeiros para o sustento de suas famílias, enquanto eram obrigados a viver escondidos” (FREIRE, 1991, p. 53). Em *Tesudos de Todo Mundo, Uni-vos!*, Freire explicita que essa ajuda financeira ocorria por meio de uma porcentagem repassada aos militantes que lhe indicavam clientes. No original: “Tive um momento, em minha militância subversiva na AP, no qual fazia terapia em pessoas indicadas pelos militantes, para os quais passava uma porcentagem do que recebia”. (FREIRE, 1995b, p. 129). Por falta de subsídios, abstenho-nos aqui de analisar um possível caráter comercial ou “burguês” desta relação entre Freire e os referidos militantes.

¹¹³ Chamamos de tradicionais pela recorrência com que são citadas nas obras de Freire e nas produções dos somaterapeutas e simpatizantes.

¹¹⁴ Além destas referências, vale destacar também o livro de Thomas Szasz, *A Fabricação da Loucura*, citado em Freire (1977, p. 203-204), onde Freire destrincha o conceito de loucura do autor; e o livro de Thomas Hanna, *Corpos em Revolta*, do qual Freire supostamente vai retirar o termo *soma* para definir sua técnica terapêutica. Esta questão será melhor abordada na sequência.

3.3 DESENVOLVIMENTO PRÁTICO

Em meio a essas viagens de pesquisa, nas quais Freire foi se aprofundando nas diferentes correntes teóricas que utilizaria na composição de seu método terapêutico, em 1971, Freire reabre seu consultório, passando “a pesquisar um método terapêutico não-elitista, não-culturalista e adaptável a pessoas de qualquer classe socioeconômica”¹¹⁵. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 110). Em Freire (1977), encontramos a mesma referência à reabertura de seu consultório em 1971, acrescentando que, neste momento, Freire encontrava-se “trabalhando sozinho e com a técnica de terapia individual, passando em 1972 à terapia de grupo, após associar-se ao pessoal que recém-fundara o Centro de Estudos Macunaíma” (FREIRE, 1977, p. 341). Simões (2011a) corrobora com a data providenciada por Freire, 1972, ao afirmar que a revista *Bondinho* encerrou em 1972, quando “Roberto Freire decide se dedicar exclusivamente à *Soma no Centro de Estudos Macunaíma*.” (SIMÕES, 2011a, p. 133, grifos do autor).

No entanto, quanto ao ano de contato de Freire com o Macunaíma, o próprio Freire, mais tarde, contradizer-se-á: “Voltando ao Brasil em 1974, imaginava a criação de uma espécie de *antipsicoterapia*, [...] quando participei de um curso do arquiteto, pintor e cenógrafo Flávio Império sobre desbloqueio da criatividade no Centro de Estudos Macunaíma”, dando a entender que seu contato com o Macunaíma teria ocorrido somente em 1974. (FREIRE, 1991, p. 56). Simões, em artigo publicado na revista *Verve*, também contradizer-se-á: “O Macunaíma foi criado em 1974 por Myrian Muniz, Silvio Zilber e pelo cenógrafo Flávio Império.” (SIMÕES; RAMUS, 2011, p. 273). Em Carvalho (2011, p. 41), bem como no sítio eletrônico do antigo Centro de Estudos Macunaíma, agora chamado Teatro Escola Macunaíma, temos que a fundação do Centro se deu em 1974, não 1972 (O TEATRO, 2017). Já em Gorni (2004, p. 106), tem-se que o Macunaíma seria inaugurado em 1973, e em Katz e Hamburger (1999, p. 271), consta, em 1973, uma “exposição individual de artes plásticas *Festa de São João*”, no Centro de Estudos Macunaíma.

¹¹⁵ Essa intenção inicial, de criar uma terapia acessível a pessoas de “qualquer nível econômico e social” aparece também na orelha do livro *Coiote* (FREIRE, 1986), e é também corroborada por diversas passagens nas quais o autor salienta o baixo custo da terapia (FREIRE; MATA, 1997, p. 50; FREIRE, 2002, p. 287; FREIRE, 1991, p. 145). Porém, as passagens que delimitam, direta ou indiretamente, o público-alvo da Somaterapia no estrato socioeconômico “jovens burgueses” são bem mais numerosas (FREIRE, 1977, p. 277; FREIRE, 1991, p. 69, 70, 84; FREIRE, 1988, p. 152; FREIRE, 2006, p. 298-299; FREIRE; MATA, 1997, p. 6; FREIRE, 1988, p. 48; FREIRE, 1987, p. 174; FREIRE, 1995b, p. 71; TESÃO, 1994b, p. 13; CLEIDEJANE, 1991, p. 7-8; SOUZA, 1991, p. 13; COLLING, 1994, s/p.; REIMBERG, 2007, p. 23). Compreendemos, portanto, que embora a intenção inicial de Freire pudesse, de fato, ser outra, no desenvolvimento de sua terapia esta acabou por direcionar-se prioritariamente para uma camada socioeconômica e etária da sociedade bem definida.

Compreendemos, portanto, que a data de criação do Centro de Estudos Macunaíma se deu entre 1972 e 1974, não nos sendo possível afirmar com exatidão qual o momento específico. Por outro lado, essa incerteza, proveniente dos dissensos encontrados nas fontes e demais referências, permite-nos inferir que o motivo pelo qual a data específica de criação do centro não pode ser facilmente lembrada é justamente porque se tratou de uma experiência não institucionalizada a princípio, algo mais informal e espontâneo, que foi tomando forma e institucionalizando-se com o passar do tempo. Freire, inclusive, corrobora esta interpretação ao lembrar que não apenas passou a trabalhar e pesquisar junto ao Macunaíma em determinado momento, como a residir no próprio centro com os demais integrantes¹¹⁶ (FREIRE, 2002, p. 285).

De qualquer forma, o contato de Freire com o Centro de Estudos Macunaíma seria, também, fundamental no desenvolvimento da Somaterapia. Seu contato inicial com o Centro se deu quando Freire fez, com Flávio Império, que já conhecia Reich, um curso que seria “fundamental para o seu desenvolvimento pessoal e para a elaboração de seu método de trabalho” (FREIRE, 1977, p. 341). Em sua autobiografia, Freire afirma, categoricamente, que “[...] a criação da Soma só se completou quando fui trabalhar com Myrian Muniz, Sylvio Zilber e Flávio Império, no Centro de Estudos Macunaíma” (FREIRE, 2002, p. 237).

O Macunaíma foi criado por Myrian Muniz e Sylvio Zilber, que foram alunos de Freire anteriormente na EAD e atores no filme *Cleo e Daniel*, e Flávio Império, que dava orientação externa ao grupo e quem conheceu anteriormente quando este fez a cenografia de sua peça *Gente como a Gente*, no Teatro de Arena, em 1959. Da forma como compreendemos, a influência que o Centro de Estudos Macunaíma teve sobre a composição da Somaterapia foi tal que é difícil falar em uma *Somaterapia* antes desse contato¹¹⁷. Na prática, a Somaterapia vai ser realizada, segundo Freire (2002), como uma terapia exclusivamente de grupo, com quatro encontros mensais de cerca de três horas de duração cada. Na primeira metade de cada encontro, trabalha-se com “exercícios corporais”, que atuam “reduzindo a tensão crônica da couraça neuromuscular, desbloqueando a bioenergia e a criatividade dos participantes”. Estes exercícios “são jogos, brincadeiras”, que “têm origem no teatro, na dança e nas brincadeiras infantis”. Na segunda metade do encontro, faz-se a “leitura do exercício”, na qual os participantes conversam

¹¹⁶ “Morei lá, num quarto pequeno, no segundo andar, ao lado de outro, onde fazia minhas entrevistas” (FREIRE, 2002, p. 285).

¹¹⁷ O termo *Somaterapia*, de fato, segundo Freire (1988, p. 21), só aparece em 1973. Porém, independente do termo que Freire utiliza para designar sua técnica terapêutica (pois entendemos que o nome não é necessariamente o elemento que mais lhe confere a identidade), compreendemos que poucos elementos que serão característicos da terapia estão presentes na prática terapêutica de Freire antes do contato com o Macunaíma. Esta discussão será retomada no item 3.5 *Construções narrativas posteriores: a questão do nome*, p. 82.

sobre o que sentiram, suas dificuldades, descobertas etc.¹¹⁸ (FREIRE, 2002, p. 443-444). Na narrativa de Freire (2002) sobre seu encontro com o Macunaíma, temos este relato:

Fui assistir a algumas de suas aulas [do Centro de Estudos Macunaíma], ainda numa casa provisória no Alto da Lapa, e me impressionei muito com as técnicas corporais que inventavam para os seus alunos, procurando desbloquear seus corpos para maior expressividade no teatro. Logo percebi serem baseados nas teorias de Wilhelm Reich os seus exercícios, buscando liberar a energia vital nos corpos dos seus alunos. Flávio Império os orientava nesse trabalho, inclusive por conhecer as pesquisas de Reich sobre a energia vital. Em seguida, procurei o Flávio e ele me convidou para assistir à sua primeira aula que daria aos alunos do primeiro ano na Faculdade de Arquitetura da Universidade de São Paulo. *Ali, tenho certeza, nasceu em mim a ideia de criar exercícios próprios para a Soma*, que servissem ao desbloqueio da criatividade geral das pessoas, coisa que, mais tarde, vim a constatar ser por onde se deva começar o desbloqueio vital em terapia. (FREIRE, 2002, p. 282, grifo nosso).

Na aula mencionada, Império solicitou aos alunos que fizessem um desenho espontâneo, de temática livre, e entregassem. Após, “solicitou a todos que ficassem com menos roupa possível, para a realização de um exercício corporal”, no qual foi solicitado aos alunos movimentarem-se livremente, com posteriores toques corporais. Findo o exercício, Império pediu que refizessem o mesmo desenho, constatando uma melhora significativa nos trabalhos, com traços mais firmes, livres, bonitos e sensíveis (FREIRE, 2002, p. 282-283). Percebe-se, portanto, que os exercícios que Freire começava a utilizar, e que doravante fariam parte elementar de sua técnica terapêutica, foram fundamentalmente determinados pela vivência com os integrantes do Centro de Estudos Macunaíma. O próprio Freire, em sua autobiografia, reconhece isso, ao afirmar: “E a Soma foi nascendo nesse ambiente. Pesquisávamos juntos os exercícios para o desbloqueio da criatividade para o aprendizado do teatro e esses mesmos exercícios eu aprofundava e desenvolvia para a produção do desbloqueio neurótico”. (FREIRE, 2002, p. 285).

¹¹⁸ Esta dinâmica da terapia dura alguns meses, quando então passa-se para uma dinâmica chamada Cadeira Quente, na qual cada encontro é dedicado a um participante do grupo. Após isso, a terapia é considerada encerrada. Há, também, durante a terapia, duas vivências de campo e encontros informais mensais entre os participantes (onde a presença do somaterapeuta não é necessária), chamados de terapia marrom. A partir do final da década de 1980, passa-se a trabalhar com a prática da Capoeira Angola no lugar dos exercícios em um encontro por mês. A prática da Capoeira Angola foi incorporada teoricamente à Somaterapia por volta de 1977, porém, na prática, isso só ocorreu no final da década de 1980. A inserção da Capoeira Angola na metodologia terapêutica da Somaterapia será analisada no próximo capítulo.

Este reconhecimento também aparece em outras obras¹¹⁹, bem como em algumas produções de somaterapeutas e simpatizantes¹²⁰ e no atual sítio eletrônico da Somaterapia¹²¹. Em Freire (1991), o autor considera, inclusive, sua experiência no Macunaíma como “tão ou mais importante para a Soma quanto os ensinamentos recebidos de Reich, de Bateson, de Cooper, de Perls e de Lowen” (FREIRE, 1991, p. 57)¹²². Do outro lado, Carvalho (2011), em dissertação na qual analisou a trajetória de Myrian Muniz, também atesta a influência que Roberto Freire e sua nascente proposta terapêutica teve sobre a pedagogia teatral de Muniz:

Essa parceria [entre Freire e Muniz] foi responsável, provavelmente, pelo surgimento das primeiras ideias que geraram a Somaterapia, desenvolvida por Freire, e foi também determinante para que Myrian aprendesse a relacionar exercícios de teatro e propostas de experimentação psicoterapêutica, o que contribuiu para que ela desenvolvesse uma maneira muito própria de desbloqueio corporal e psicológico dos alunos-atores, visando, segundo ela, à formação teatral. (CARVALHO, 2011, p. 90)¹²³.

Esse período de trabalho no Macunaíma é tratado por Freire como “fase experimental da Soma”. Como abordamos anteriormente, o ano de início desta fase não pode ser averiguado com precisão, levando-nos a compreendê-lo entre 1972 e 1974. Da mesma forma, não sabemos exatamente quando Freire saiu do Macunaíma. Em Freire (1991) temos a única referência encontrada na obra bibliográfica sobre sua cisão com este grupo:

¹¹⁹ “Assim, liderados por Flávio, Sylvio, Myrian e eu pesquisamos juntos, durante quatro anos, o que lhes poderia servir em teatro e o que me poderia ser útil em terapia. Desse trabalho nasceu a maioria dos exercícios de *Soma*. Era fascinante, para nós, constatar que o que era bom para desbloquear e desenvolver a criatividade era bom também para livrar as pessoas da neurose. Ficava, assim, claro para mim que, no fundo, a neurose constituía-se fundamentalmente em bloqueios à criatividade vital, inclusive a artística” (FREIRE, 1991, p. 56).

¹²⁰ “A partir destes ‘jogos teatrais’ [pesquisados no Macunaíma] e da teoria reichiana é que a *Somaterapia* foi desenvolvida.” (SILVA, 2015a, p. 140, grifo da autora); “Seu surgimento deriva principalmente de uma grande pesquisa realizada por Roberto Freire e figuras como Sylvio Zilber e Miriam Muniz, no Centro de Estudos Macunaíma” (CAIAFFO, 2009, p. 86).

¹²¹ Segundo o sítio eletrônico da Somaterapia, “a Soma nasceu de uma pesquisa sobre o desbloqueio da criatividade, realizada no Centro de Estudos Macunaíma, com as contribuições de Miriam Muniz e Sylvio Zilber.” (BIOGRAFIA, 2017).

¹²² Enfatizamos, aqui, a importância do Macunaíma no desenvolvimento da Somaterapia porque, como analisaremos posteriormente neste trabalho, encontramos construções narrativas que colocam o surgimento da Somaterapia antes do contato com o Macunaíma. Cf. item 3.4 *Construções narrativas posteriores: a questão da criação*.

¹²³ Nesta dissertação, Carvalho apresenta também um relato de Muniz sobre o trabalho conjunto com Freire: “O Macunaíma eu trabalhava com o Roberto Freire, que tinha sido meu professor de psicologia do ator na EAD. Ele era professor da EAD e psiquiatra! Então, ele usava os exercícios do teatro para desbloquear pacientes! Eu entrava como ego-auxiliar dele na terapia. Eu acabava de fazer o meu trabalho e subia para as sessões dele e dava exercícios de teatro para os pacientes. Comecei a misturar o que ele dava com o que eu dava no teatro. O que me influenciou no trabalho com o Roberto foram os exercícios de desbloqueio! Geralmente, a maioria dos pacientes era bloqueadíssima, reprimidíssima sexualmente, porque nossa geração foi muito reprimida.” (MUNIZ apud CARVALHO, 2011, p. 88-89).

Com o passar do tempo, porém, a minha presença no Macunaíma começou a carregar excessivamente o ambiente artístico e criativo com a neurose dos frequentadores da *Soma*, bem como minha vida política clandestina, sobretudo porque passei a morar lá também, criava problemas desnecessários e incômodos para os demais frequentadores. (FREIRE, 1991, p. 59, 57).

Já em Comodo (1991), consta que, de volta ao Brasil da viagem à Europa em 1971, Freire teria se juntado “por quatro anos ao grupo de pesquisa teatral Centro de Estudos Macunaíma” (COMODO, 1991, p. 15), assim como em Freire (1991) consta que Freire, Sylvio e Myrian, liderados por Flávio, pesquisaram juntos “durante quatro anos” (FREIRE, 1991, p. 56). Isto nos levaria a colocar a data de saída de Freire do Macunaíma entre 1975 (caso o contato houvesse ocorrido mesmo em 1971, como se dá a entender na matéria) e 1978 (com o encontro de Freire com o Macunaíma ocorrendo em 1974, como anteriormente vimos ser possível).

Visto que Freire chama o período Macunaíma de “fase experimental” e seu livro *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu!* (FREIRE, 1977) – compreendido como um grito de guerra, sendo o primeiro livro em que aborda a Somaterapia – é publicado em 1977, poderíamos deduzir que a cisão com o Macunaíma teria ocorrido em algum momento antes de 1977. Além disso, neste livro, no qual consta uma pequena biografia do autor, diz-se que só em 1976 Freire “conseguiu sentir-se em condições de poder comunicar algo concreto sobre essas pesquisas [em relação à Somaterapia]”, passando, então “a realizar conferências em vários Estados, baseados nessas ideias” (FREIRE, 1977, p. 342). Isto poderia indicar que ao ano de 1976, a dita “fase experimental” já estaria terminando. Porém, compreendemos que a data mais provável para a saída de Freire do Macunaíma é mesmo 1978, uma vez que neste ano constariam ainda três anúncios na Folha de São Paulo para um curso de Somaterapia realizado por Roberto Freire no Centro de Estudos Macunaíma (SOMATERAPIA, 1978, p. 35; SOMATERAPIA, 1978b, p. 23).

3.4 CONSTRUÇÕES NARRATIVAS POSTERIORES: A QUESTÃO DA CRIAÇÃO

Como vimos anteriormente, a Somaterapia não foi criada em um momento determinado. Sua criação deu-se ao longo de processo que encontramos diluído entre 1970 e 1977. Porém, em alguns momentos, encontramos um esforço de Roberto Freire em encontrar uma datação precisa para a criação de sua técnica terapêutica.

No primeiro volume de seu ensaio científico sobre a Somaterapia, *Soma: uma terapia anarquista*, temos uma afirmação categórica: “A Soma tem 16 anos”, isto, em 1988,

significando que a mesma teria sido criada em 1972¹²⁴. Lembramos que este é o ano de sua separação de Gessy, período em que passava por problemas com alcoolismo. Esse ano encontra-se também em meio ao período de viagens de pesquisa de Freire à Europa, que se deu entre 1970 e 1974, no qual o autor ia se aprofundando nas influências teóricas de sua nascente técnica terapêutica. Em 1971, Freire teria reaberto seu consultório para atendimento individual, e no ano de 1972, teria passado a trabalhar com terapia de grupo, o que mais se aproxima de um fato fundador que justificaria esta data de criação. Porém, não podemos afirmar que o contato com o Centro de Estudos Macunaíma ocorreu realmente neste ano e, mesmo que tenha sido realmente em 1972, a experiência de Freire no Macunaíma estaria recém iniciando (não temos motivos para acreditar que a criação do Macunaíma possa ter ocorrido antes de 1972). Como foi abordado anteriormente, foi pesquisando junto a este grupo que Freire criou “ali quase toda a metodologia da Soma” (FREIRE, 1988, p. 17).

Em *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu!* (1977), Freire em dado momento faz um voo panorâmico sobre sua trajetória entre o início dos anos 1960 e o então momento presente. Nesse voo, cita as experiências jornalísticas após a famosa viagem à Europa posterior à filmagem de *Cleo e Daniel*, resumindo esse período em “sucesso jornalístico e fracasso financeiro”. Acrescenta, ao período do início dos anos 1970: “Falência, despejo, desemprego. Fim do casamento. Solidão e alcoolismo. Internação e desintoxicação do alcoolismo. Saída para a sobrevivência através da medicina, da psicoterapia. Desastre de automóvel, quase morte. Finalmente, Visconde de Mauá, Centro de Estudos Macunaíma e a Antipsicoterapia. Sucesso clínico.” (FREIRE, 1977, p. 186). Analisando esse trecho, percebemos como se tratava de um período bastante conturbado na vida de Freire, e que o mesmo aponta para seu trabalho psicoterápico como uma saída, porém, em um primeiro momento, refere-se a este como “medicina”, “psicoterapia”, e não como “antipsicoterapia”, que só aparece depois de Visconde de Mauá¹²⁵ e do Macunaíma.

Seria possível afirmarmos a existência da Somaterapia antes do contato e das experimentações realizadas no Macunaíma? Como veremos no próximo item, a técnica terapêutica de Freire neste período possuía até mesmo outra denominação. Um viés de

¹²⁴ A data da criação em 1972 também aparece na entrevista a Reimberg (2007, p. 18). Porém, em Freire (1995a, p. 108) e nos dois primeiros números do *Jornal Tesão*, publicação do Coletivo Brancaleone – grupo de somaterapeutas da década de 1990 (TESÃO, 1993, p. 1; 1994a, p. 7) consta o ano de criação em 1970.

¹²⁵ Segundo Freire (1983, p. 343), o sítio foi comprado em 1972, e, segundo Freire (1986, p. 19), a compra do sítio ocorreu após passar dois meses internado em tratamento de desintoxicação do álcool, informação esta corroborada por relatos na autobiografia (2002) e no romance *Coiote* (1986).

interpretação dessa incoerência de datas é averiguarmos a crítica que um de seus antigos somaterapeutas faz a ele:

[...] é visível como Freire muitas vezes (e em muitos livros seus) mistura datas, no caso para ampliar a história da sua técnica (ele fazia isso muito no cotidiano, aumentando relatos, para torná-los mais atraentes e vívidos, coisas de escritor/romancista). (TAKEGUMA, 2009).

De fato, em suas narrativas, além da data de criação de sua técnica terapêutica, percebemos o exagero na utilização de datas e anos em outros assuntos. Em *Tesudos de Todo o Mundo, Uni-vos!* (1995a), Freire afirma ter lutado contra a ditadura de Getúlio Vargas durante 15 anos, totalizando 30 anos de luta contra duas ditaduras, como afirma logo no início da introdução a este livro (FREIRE, 1995a, p. 120, 7). Como se vê, não é fácil compreender como Freire chegou a esses cálculos. Para chegarmos ao total de 15 anos de ditadura Vargas, precisamos partir do princípio de que Freire compreende por “ditadura” mais que apenas o período do Estado Novo (1937-1945, 8 anos). Partimos do princípio, também, de que Freire não teria iniciado sua luta contra a ditadura aos 3-4 anos de idade, no Golpe de 1930. Portanto, mesmo ampliando o conceito de ditadura para abarcar o último governo de Vargas (1950-1954, 4 anos), ainda assim nos faltariam cerca de 3 anos de luta para completar os 15. A única conclusão que nos restaria seria aceitar que Freire lutou contra a ditadura de Vargas nos períodos de 1934 a 1945 e 1950 a 1954, iniciando sua luta, portanto, com cerca de 7 a 8 anos de idade.

No entanto, apesar de Freire afirmar categoricamente ter lutado 15 anos contra a ditadura Vargas, podemos compreender melhor seus cálculos se tangenciarmos essa informação específica e focarmos no total de 30 anos de luta contra as duas ditaduras militares, que nos parece ser a informação importante que Freire quer transmitir. Afinal, Freire afirma ter lutado apenas 15 anos contra a Ditadura Militar, que durou 21 anos. Assim, poderíamos compreender que Freire lutou estes 21 anos contra esta ditadura e mais 8 ou 9 durante o Estado Novo de Vargas, o que apontaria inclusive para uma maior coerência conceitual quanto ao termo ditadura. Porém, mesmo assim, Freire teria iniciado sua militância com cerca de 10 anos de idade, ou ele compreende mesmo o governo getulista de 1950 a 1954 como uma ditadura, e teria iniciado sua luta por volta de 1941, com cerca de 14 anos, o que seria mais verossímil. Porém, para isso, precisaríamos aceitar que Freire teria lutado de fato contra o governo getulista no período de 1950 a 1954, período este em que, como vimos anteriormente em sua autobiografia, Freire afirma ter passado ocupado com a formação em Medicina, a pesquisa no

Instituto de Biofísica, a bolsa em Paris, o anestesiamento com a cultura e a vida boêmia parisiense, o casamento com Gessy, o início do exercício da clínica médica, sem endereçar uma palavra a uma suposta luta política contra o governo Vargas no período.

Esgotadas todas as possibilidades de cálculo, compreendemos que essas informações trazidas por Freire em 1995 vão ao encontro da crítica feita por seu antigo assistente, demonstrando uma certa tendência ao exagero com o objetivo, acreditamos, de dar maior ênfase ao argumento que procura defender. Ainda em outros momentos, temos um deslize cronológico que, a princípio, até ignoramos, por acreditarmos se tratar de evidente equívoco ou erro de datilografia, porém, a recorrência do deslize nos levou a interpretá-lo na mesma linha da argumentação que estamos desenvolvendo. Na mesma obra citada acima, por duas vezes consta a referência ao surgimento do amor nos “homens primitivos”, paralelo à descoberta do fogo, há 80 milhões de anos atrás, datação esta que Freire teria coletado no filme *A Guerra do Fogo* (1981), o qual Freire destaca ter sido embasado cientificamente (FREIRE, 1995a, p. 58, 96). No entanto, no referido filme, os acontecimentos do enredo ocorrem há 80 mil anos. Novamente, o deslize poderia realmente ser interpretado como mero erro de digitação, porém, na página seguinte à primeira referência de Freire a esta cronologia, o autor não deixa espaço para dúvidas, deixando bem claro compreender o surgimento do amor e do fogo 70 milhões de anos antes do bipedismo:

Desse período damos um salto agora de 70 milhões de anos. De 8 a 9 milhões de anos atrás, quando os homens se diferenciam mais dos macacos antropoides, erguendo-se sobre a coluna vertebral e andando apenas com os dois pés no chão [...] (FREIRE, 1995a, p. 59).

De qualquer forma, a tendência ao exagero nesse campo não é novidade nesse momento e obra de Freire. Há mais de 20 anos antes do lançamento deste livro, em *Cleo e Daniel* (1966), um dos personagens de Freire afirma, categoricamente:

[...] é muita pretensão imaginar que com apenas *cem milhões de anos* de experiência bípede, do homem de Neandertal ao Einstein, houvéssemos já usado tudo aquilo que foi adicionado ao macaco por Deus para fazer o Adão... (FREIRE, 1973, p. 54, grifo nosso).

Também averiguamos, portanto, em alguns trechos das narrativas de Freire a tendência ao exagero observada por Takeguma (2009). Porém, para além disso, compreendemos este esforço de Freire por encontrar uma data precisa para o nascimento da Somaterapia também como uma estratégia de legitimação de sua técnica terapêutica. Tal estratégia também pode ser

percebida em uma narrativa que coloca a Somaterapia como sujeito das orações, personagem principal de sua própria história, não mais criatura passiva de seu criador, mas agente de suas próprias transformações, como podemos atestar na seguinte passagem:

Durante muitos anos, depois de 68, fiz atendimento clandestino aos militantes clandestinos e foi nesses momentos que *a Soma descobriu* e confirmou na prática seus fundamentos teóricos e políticos, bem como encontrou a força motivadora para uma ação verdadeiramente revolucionária. (FREIRE, 1988, p.16, grifo nosso).

Ou, ainda, em: “Foi através da vida e obra do austríaco Wilhelm Reich que *a Soma comprovou as origens sociais e políticas da neurose*” (FREIRE; MATA, 1993, p. 14, grifo nosso). Percebe-se, aí, o esforço em colocar a Somaterapia como entidade existente até mesmo antes do encontro com Reich, que supostamente teria sido tão fundamental na composição desta técnica terapêutica, uma vez que somente a partir deste contato viria todo o arcabouço teórico defendido por Freire: Bioenergética, Gestalt e Antipsiquiatria. O contato com o Macunaíma, mais uma vez, aparece posterior à criação da Somaterapia: “Fundamental também foi o encontro e convivência da minha pessoa e *da Soma recém-nascida* com os criadores e os frequentadores do Centro de Estudos Macunaíma, em São Paulo”. (FREIRE, 1988, p. 17, grifo nosso).

Essas estratégias de legitimação da terapia, através de um discurso que a essencializa e a coloca como entidade existente antes mesmo de suas principais referências e influências, são ainda mais visíveis nos textos de João da Mata Rosa Cesse Neto, um dos principais seguidores de Freire na atualidade¹²⁶. Em um capítulo de sua autoria no livro *O Tesão pela Vida* (FREIRE, 2006)¹²⁷, João da Mata chega a afirmar que a Somaterapia teria “quase quarenta anos de atividade”, isto é, quase desde 1966¹²⁸ (MATA, 2006a, p. 202)¹²⁹. Em outro capítulo na mesma

¹²⁶ João da Mata, segundo o sítio eletrônico da Somaterapia (o qual, supomos, é editado pelo mesmo), é o “mais antigo colaborador em atividade”, trabalhando com a Somaterapia há cerca de 25 anos. Seu primeiro contato com a terapia, alega-se, foi em 1988, em Recife, Pernambuco. Diz-se que Mata “vem sendo o principal responsável na continuidade do trabalho de Freire, especialmente após sua morte em maio de 2008”. Sua produção sobre a Somaterapia é, de fato, bastante ampla. Publicou vários artigos, alguns livros e realizou duas pesquisas de doutorado com temas concernentes à Somaterapia (CESSE NETO, 2013; 2014). Nesse sítio eletrônico, também se coloca a Somaterapia como existente antes do *Living Theater*, de Reich, de Macunaíma etc.: “No final da década de 60, volta a clinicar e a pesquisar um método terapêutico mais próximo de sua ideologia de vida, o anarquismo no cotidiano.” (ROBERTO, 2017).

¹²⁷ Esse livro trata-se de uma reedição do primeiro volume de *Soma: uma terapia anarquista* (FREIRE, 1988), porém, com algumas revisões pontuais e acrescida de uma segunda parte composta por capítulos de autoria dos somaterapeutas João da Mata, Jorge Goia e Vera Schroeder, além de três novos capítulos do próprio Freire.

¹²⁸ No segundo número do *Jornal Tesão*, onde João da Mata escreve um breve histórico da Somaterapia, a criação da mesma aparece no ano de 1970, no Centro de Estudos Macunaíma, o qual, como vimos anteriormente, provavelmente ainda não existia nesta data (TESÃO, 1994a, p. 7).

¹²⁹ Este somaterapeuta assina alguns de seus textos apenas como João da Mata, como é frequentemente conhecido e citado entre as demais produções de somaterapeutas e simpatizantes. Entretanto, em suas teses, aparece seu nome

obra¹³⁰, o autor diz que aquela reportagem de Freire sobre a capoeira angola para a revista *Realidade*, em 1967, já teria influenciado “o futuro da Soma, *que ainda era um embrião*”¹³¹ (MATA, 2006b, p. 276, grifo nosso).

Em sua última tese de doutorado, ao abordar a experiência de Freire no Macunaíma, Mata reconhece a importância desta experiência, ao afirmar que, “deste encontro, *configuraram-se as características básicas da Soma, tais como sua estética, metodologia e viés libertário.*” (CESSE NETO, 2014, p. 182, grifo nosso). Porém, talvez até contradizendo-se, não deixa de abordar esta influência como um mero “tempero” na composição da Somaterapia, compreendendo-a, assim, como existindo antes desta influência:

O “tempero” que faltava para a Soma tornar-se um projeto efetivo veio com o encontro entre Freire e o arquiteto e artista plástico Flávio Império, no período do Macunaíma. Este curso, do qual Freire foi convidado para participar na condição de psicólogo, foi organizado pelos atores Miriam Muniz e Sílvio Zilber. (CESSE NETO, 2014, p. 182).

Além disso, em sua construção narrativa sobre a criação da Somaterapia, João da Mata dá a entender que esta já foi concebida previamente com um objetivo específico:

Os jovens que lutavam contra a ditadura não dispunham de um método terapêutico em que pudessem confiar, politicamente, no atendimento dos desequilíbrios emocionais e psicológicos provocados em suas vidas pela rejeição e repressão autoritárias das famílias burguesas, ligadas à repressão dos militares e políticos fascistas. O medo da denúncia era tão presente que pais entregavam seus filhos, amigos e namorados faziam o mesmo com seus companheiros. *Freire acreditava ser necessário criar um suporte terapêutico com objetivos políticos explicitamente libertários, capaz de atender àqueles que sofriam a perseguição política.* (CESSE NETO, 2014, p. 180, grifo nosso).

E, novamente, na narrativa de Mata transparece a ideia de um criador totalmente consciente de sua criação, de seus objetivos e características, antes mesmo de a mesma se compor:

O que interessava a Freire era desenvolver algo que aprofundasse o encontro entre a psicologia e a política. Sua tentativa residia na criação de um método que, primeiro, não isolasse o indivíduo da sociedade, em seu tempo histórico nem nas linhas de forças políticas vividas num dado momento. Segundo, que estivesse diretamente atrelado à construção de um modo de vida livre. Não se tratava, portanto, de aperfeiçoar as terapias já existentes, mas de criar algo novo, que pudesse garantir a

completo, João da Mata Rosa Cesse Neto. Esta nota explicativa visa apenas esclarecer que Mata e Cesse Neto dizem respeito ao mesmo autor.

¹³⁰ Este capítulo foi retirado de seu livro *A liberdade do corpo – Soma, capoeira angola e anarquismo*, de 2001.

¹³¹ Em outras fontes, a história da Somaterapia também é aumentada. Em Camargos (1993, p. 1), consta a criação em 1968, e em outra matéria consta que a terapia teria nascido “na cela do DOPS durante o regime militar” (UM ANARQUISTA, 1992).

ampliação da potência de existir dos participantes, sempre dentro de uma esfera política e libertária. (CESSE NETO, 2014, p. 181).

Por fim, ao abordar a metodologia terapêutica da Somaterapia, Mata a apresenta apenas como a maravilha que esta terapia é, como uma técnica terapêutica perfeita e acabada, onde cada elemento encaixa perfeitamente em um todo que parece uma estrutura fixa pré-determinada. Dando, assim, a impressão de que não há nada a acrescentar, nada a mudar, nada a problematizar, nenhum desafio ou dificuldade a ser trabalhado. (CESSE NETO, 2014, p. 185-188)¹³².

Nessas passagens, temos a impressão de que a Somaterapia teria sido criada em algum momento anterior mesmo a suas próprias influências que serão, como discutimos anteriormente, fundamentais na formulação da técnica terapêutica, como a teoria de Wilhelm Reich, da Bioenergética de Alexander Lowen, da Gestalt Terapia de Frederik Perls, da Antipsiquiatria de Cooper, Laing e Basaglia, bem como das pesquisas junto ao Centro de Estudos Macunaíma. Sem todas estas influências e características, a impressão que se tem é de que o único elemento que parece dar identidade à técnica terapêutica é a filiação a seu criador, Roberto Freire, o qual, por sua vez, é constantemente apresentado como um personagem de identidade estável (“sempre anarquista”, “vocação primária de ser escritor” etc.). Percebemos como, neste caso, a identidade construída para a técnica terapêutica, não se conseguindo garanti-la pela permanência do nome da mesma, sustenta-se unicamente sobre seu criador, cujo nome aparece como *designador rígido*, garantindo, assim, não somente a estabilidade e a coerência do personagem Roberto Freire, mas também da Somaterapia, como reflete Bourdieu:

Por essa forma inteiramente singular de nominação que é o nome próprio, institui-se uma identidade social constante e durável, que garante a identidade do indivíduo biológico em todos os campos possíveis onde ele intervém como *agente*. (BOURDIEU, 1996, p. 186, grifo do autor).

Por outro lado, por vezes o próprio Freire aponta exatamente na direção contrária, corroborando a ideia que temos de que a Somaterapia se construiu em processo. Em seu livro *Utopia e Paixão*, escrito conjuntamente com Fausto Brito e lançado em 1984, os autores afirmam que, desde a reabertura do consultório em 1971, as pesquisas de Freire “duram 13 anos

¹³² Algumas páginas adiante, ao falar sobre a utilização da Capoeira Angola na Somaterapia, sobre a qual falaremos melhor na sequência, Mata dá a impressão inicial de estar apontando para os limites da terapia e da capoeira, porém, o que acaba fazendo é apontar os limites individuais das pessoas, não da técnica. A terapia falha quando o indivíduo não se entrega da forma como deveria se entregar, ou sua ideologia não lhe permite, ou ele simplesmente “não é livre”. O somaterapeuta interpreta, inclusive, tanto o “preconceito racial e cultural” quanto “sensações físicas de medo de se machucar ou machucar o outro” como “sintomas” do “medo da mudança e a própria inércia corporal” que “fazem com que a couraça neuromuscular reaja” (CESSE NETO, 2014, p. 198).

e vão originar o que ele chama de Somaterapia, com base nas pesquisas de Wilhelm Reich e nas teorias e práticas anarquistas” (FREIRE; BRITO, 1988, p. 110-111, grifo nosso), reiterando, portanto, tanto a compreensão da Somaterapia enquanto processo que ainda não se encontra finalizado em 1984¹³³, quanto com a importância basilar da obra de Reich na constituição desta técnica terapêutica. No prefácio desta mesma obra, Freire afirma que Brito “com seu saber crítico e criatividade engajada, ajudou-me a formular, com este livro, parte do conteúdo político da Somaterapia [...]”¹³⁴. Ou seja, o conteúdo político da Somaterapia, pelo menos em 1984, ainda se encontrava em formulação. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 10).¹³⁵

Um interessante viés de compreensão acerca dessa tendência a encontrar uma data específica para a criação da Somaterapia (data muitas vezes mais longínqua que o indicado pelas fontes) seria analisá-la em relação ao esforço recorrente de legitimação científica da técnica terapêutica. Essa busca por legitimidade é recorrente nos discursos da Somaterapia desde a primeira obra publicada especificamente sobre ela (FREIRE, 1977), e pode ser melhor compreendida dentro do cenário de conflito que se constituía a partir da década de 1980, quando as práticas alternativas de cura começaram a ganhar cada vez mais espaço, opondo-se, frequentemente, ao discurso médico institucional. Além disso, citamos, ainda, o cenário de disputas políticas e ideológicas que constitui o período ditatorial no Brasil, o qual conflui com a emergência da contracultura e seu reinterpretar próprio do pensamento anarquista. Como abordamos na introdução deste trabalho, devido às limitações de recorte desta pesquisa, precisaremos tangenciar estas discussões – no que concerne ao conceito de ciência apropriado por Freire, à busca de legitimação científica e aos conflitos com as outras terapias alternativas. No próximo capítulo, faremos uma aproximação sumária a esses elementos e, no último capítulo, analisaremos mais especificamente a relação entre a Somaterapia de Freire e a contracultura emergente, abordando, sumariamente, o reinterpretar, freireano e contracultural, do pensamento anarquista. Por ora, concluímos apenas que as narrativas acima analisadas refletem uma estratégia, consciente ou não, de legitimação da Somaterapia.

¹³³ Como toda experiência histórica, seja ela uma técnica terapêutica ou proposta científica ou política de qualquer forma, permitimo-nos a universalização antropológica de que se trata sempre de experiências em processo, nunca acabadas e sempre por se transformar continuamente.

¹³⁴ Finalizando esta frase, Freire diz: “[...] da Somaterapia, um processo terapêutico desenvolvido por mim, tendo como ponto de partida a vida e obra de Wilhelm Reich” (FREIRE; BRITO, 1988, p. 10, grifo nosso), corroborando, mais uma vez, com o perdão da redundância, a importância fundamental da obra de Reich na Somaterapia.

¹³⁵ Em algumas outras obras, encontramos ainda outras referências ao início da Somaterapia: “Soma, há trinta anos, na luta contra a pedagogia autoritária praticada na família burguesa.”, isto é, desde 1976 (FREIRE, 2006, p. 221, grifo nosso); Somaterapia criada pelo “médico, escritor e jornalista Roberto Freire no início dos anos 70”. (MELLO, 1991, p. 6, grifo nosso).

3.5 CONSTRUÇÕES NARRATIVAS POSTERIORES: A QUESTÃO DO NOME

Como indicamos anteriormente, tanto a técnica terapêutica de Roberto Freire não foi a mesma desde sempre, quanto o nome que o mesmo utilizou para ela não foi sempre o mesmo. A palavra *Somaterapia* teria surgido apenas em 1973 (FREIRE, 1988, p. 21). Segundo Freire, esta denominação teria sido inspirada no conceito de *Soma*, utilizado por Thomas Hanna na obra *Corpos em Revolta*. A ideia de utilizar este conceito para designar seu método terapêutico teria ocorrido, portanto, em 1973, a partir de uma conversa com João Meireles, “primeira pessoa interessada em tornar-se somaterapeuta”, na qual discutiam a obra de Hanna, pois a mesma era leitura obrigatória para os alunos do Macunaíma. (FREIRE, 1991, p. 57). Porém, apesar de a ideia ter surgido em 1973, apenas em 1976 o trabalho terapêutico de Freire passaria a ser nomeado Somaterapia, segundo João da Mata¹³⁶ (CESSE NETO, 2014, p. 181).

Em Freire (1977, p. 254-256), o autor traz a citação de um longo trecho de Hanna, explicitando o conceito de *soma*. Esta citação também será reproduzida, na íntegra, em Freire (1988, p. 22-24) e Freire (2002, p. 299-301). *Soma*, portanto, para Hanna, não significa apenas “corpo”¹³⁷, mas “Eu, o ser corporal”:

O soma é vivo; ele está sempre contraindo-se e distendendo-se [...]. Soma é pulsação, fluência, síntese e relaxamento. [...] Os somas humanos são coisas únicas que estão ejaculando, peidando, soluçando, trepando, [...] sofrendo, esperando, empalidecendo, [...]. Os somas são os seres vivos e orgânicos que você é nesse momento, nesse lugar onde você está. O soma é tudo o que você é, pulsando dentro dessa membrana frágil que muda, cresce e morre, [...]. (FREIRE, 1977, p. 254-255).

A Somaterapia, portanto, seria:

a luta e o trabalho para liberar nosso soma do que impede sua autorregulação espontânea, seu crescimento e desenvolvimento natural. [...] Somaterapia é a utilização de técnicas e procedimentos que libertem e façam fluir harmonicamente a bioenergia por todo o ser somático, de modo que ele possa satisfazer suas necessidades vitais, pessoais, sociais e ambientais. (FREIRE, 1977, p. 256).

Compreendermos, assim, como Freire se utilizou deste conceito de *soma* trazido por Thomas Hanna para denominar sua prática terapêutica, que já vinha sendo construída

¹³⁶ Mata reitera também que a palavra *Soma* foi encontrada por Freire em meados da década de 1970. (CESSE NETO, 2014, p. 185).

¹³⁷ Segundo Freire (1988, p. 21), o radical *soma* vem do grego e significa corpo. Porém, seu conceito de *soma* é mais abrangente, apropriando-se completamente da forma como Hanna compreende este conceito, pelo menos na forma como se apresenta no trecho citado.

anteriormente. Como vimos anteriormente, João da Mata diz que a designação *Somaterapia* passaria a ser utilizada a partir de 1976 (CESSE NETO, 2014, p. 181). Comparando com a análise do livro *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu!* (FREIRE, 1977), a informação de Mata parece-nos correta. Nesse livro, Freire explica que, em uma primeira fase de seu trabalho terapêutico, o designava *antipsicoterapia*, influenciado pela antipsiquiatria, e após, adotando o conceito de *soma*, passa a denominar *Somaterapia*. Porém, na página anterior a esta explicação (a primeira da introdução), o autor ainda utiliza o termo *psicoterapia* para referir-se a seu trabalho: “[...] especialmente em função de meu trabalho na *psicoterapia*.”, “O tipo de *psicoterapia* que pratico exige [...]”. No final do mesmo livro, Freire ainda se refere aos interessados em aprender esta técnica terapêutica como *psicoterapeutas* e não *somaterapeutas*, como provavelmente faria se houvesse reeditado posteriormente esta versão.¹³⁸ (FREIRE, 1977, p. 19-21, 342, grifos nossos). Percebe-se, portanto, um indício de que a mudança na denominação da técnica terapêutica era bastante recente à redação do livro.

No primeiro volume de *Soma: uma terapia anarquista* (FREIRE, 1988), já consta um novo debate acerca de uma nova terminologia para designar a técnica terapêutica. Aqui, o autor pontua que, antes de apropriar-se do conceito de *soma*, “praticava uma psicoterapia de origem analítica”, a qual foi sendo revisada e transformada em uma “antipsicoterapia”. Porém, tendo encontrado a denominação *Somaterapia*, o autor coloca que, à época da escrita deste livro, esta própria denominação já encontrava problemas (FREIRE, 1988, p. 21). Assim explica o autor:

Terapia, em grego, pode designar o desenvolvimento das pessoas, mas a Medicina a tem usado como ato de curar. Por isso *Somaterapia* para corresponder à sua realidade prática e cotidiana, deveria ser conhecida como *Somapedagogia*. Isto designaria corretamente o que faço: ensinar as pessoas a conhecer o seu soma e passar a viver segundo as reais e próprias características somáticas, únicas e exclusivas. (FREIRE, 1988, p. 21).

Continuando o raciocínio, o autor aponta para uma nova direção. Compreendendo *Soma* como a “totalidade viva da pessoa, num todo abrangente da energia vital materializada em algo pulsante, dinâmico, metabólico e finito”, Freire decide por “evitar o sufixo terapia”, passando a designar seu trabalho apenas por *Soma* (FREIRE, 1988, p. 21). Porém, tal mudança na designação da técnica não ocorre de forma absoluta e definitiva.

No segundo volume desta mesma obra, *Soma: uma terapia anarquista: a arma é o corpo* (FREIRE, 1991), o autor procura remeter-se a sua técnica terapêutica apenas com o termo *Soma*, inclusive, ao reproduzir um trecho que define sua técnica de Freire (1977), uma das

¹³⁸ Na 5ª edição desta obra (FREIRE, 1983), este trecho foi retirado.

poucas modificações que faz é justamente trocar *Somaterapia* por *Soma*. Porém, ao longo deste mesmo livro, o termo *Somaterapia* insiste em aparecer (FREIRE, 1991, p. 116, 117). O termo *Somaterapia* aparece também em algumas produções acadêmicas bem posteriores de somaterapeutas e simpatizantes, como em Schroeder (2004; 2008) e Silva (2014a, 2014b). O próprio sítio eletrônico da Somaterapia tem por endereço este termo (www.somaterapia.com.br), aparecendo no mesmo ambos os termos, *Soma* e *Somaterapia*, como sinônimos, tal qual em artigo de João da Mata: “A Somaterapia ou apenas Soma é uma técnica [...]” (MATA, s.d., p. 3)¹³⁹.

A confusão de termos é tal que Silva (2015b) chega a definir a “terapia *Soma*” como “psicoterapia libertária” (SILVA, 2015b, p. 1), indo diretamente de encontro a Freire (2002), que afirma categoricamente: “Não fazemos uma psicoterapia, por considerarmos não ser a mente o foco da ação terapêutica, e sim todo o soma” (FREIRE, 2002, p. 411-412). Como vimos anteriormente, Silva realizou uma tese de doutorado sobre a trajetória intelectual de Freire, analisando tanto a autobiografia do autor como alguns aspectos principais de sua técnica terapêutica. Seu equívoco não pode ser compreendido apenas como ato falho individual, mas como reflexo de uma técnica terapêutica que em sua história está em contínua transformação, apresentando rupturas, dissensos e contradições internamente¹⁴⁰.

Takeguma (2009)¹⁴¹ relata um acontecimento na trajetória da Somaterapia que, se verídico, poderia nos apontar para uma melhor compreensão desse esforço de Freire em substituir o termo *Somaterapia* por *Somapedagogia* e, posteriormente, por apenas *Soma*. Segundo Takeguma, em dado momento não informado, “o Conselho Regional de Psicologia tentou processar e impedir a Soma de existir”, porém, “não conseguiram, pois ela não se propõe, nem é, CLÍNICA. [...]. O CRP considerou a Soma ser um curso livre (pedagogia) e assim não estando dentro de seu âmbito psicológico” (TAKEGUMA, 2009, grifo do autor). Como citado anteriormente, Freire compreende que “terapia, em grego, pode designar o desenvolvimento

¹³⁹ Na introdução de *Ame e Dê Vexame* (1990), Freire refere-se a sua técnica terapêutica simultaneamente com as duas designações: “[...] sobre anarquismo somático e o que é *Soma* ou *Somaterapia*”; “*Soma* ou *Somaterapia* é uma prática terapêutica [...]” (FREIRE, 1990, p. 15, 17, grifo do autor).

¹⁴⁰ Por outro lado, neste mesmo artigo Silva refere-se a Freire como “psiquiatra que concebeu a terapia *Soma*”, ignorando completamente, de forma consciente ou não, toda a tradição antipsiquiátrica que Freire esforça-se por apreender. De todas as profissões que Freire exerceu durante sua trajetória de vida, como foi inclusive muito bem analisado pela autora, é curioso que a mesma tenha escolhido justamente *psiquiatra* para referir-se genericamente a Freire, em vez de médico, escritor, psicanalista etc. Compreendemos esta escolha da autora como reflexo de uma construção narrativa que procura engrandecer a figura de Roberto Freire e legitimar seu lugar social. Como mencionamos anteriormente, a autora, tanto em seu artigo quanto em sua tese, não esconde sua posição ideológica favorável ao anarquismo e seu apreço e admiração por Freire.

¹⁴¹ Rui Takeguma, ex-somaterapeuta, que participou de um intenso debate na internet no qual contrapunha-se às críticas realizadas à Somaterapia por Fábio Veronesi, também ex-somaterapeuta. (TAKEGUMA, 2009; 2010; VERONESI, 2009a).

das pessoas, mas a Medicina a tem usado como ato de curar” (FREIRE, 1988, p. 21). Isto é, se Freire pautasse o nome de sua técnica terapêutica apenas no que ele compreende dos termos, não teria motivo para mudar o nome. Porém, como “a Medicina a tem usado [a palavra terapia] como ato de curar”, a mudança de nome se impôs como necessária. Difícil não pensar que esse episódio com o Conselho Regional de Psicologia não tenha exercido alguma influência nesse processo¹⁴². Tanto que a afirmação da Somaterapia como pedagogia, mesmo que o nome *Somapedagogia* não tenha “pegado”, é recorrente nas obras de Freire e nas produções de somaterapeutas e simpatizantes a partir da publicação de Freire (1988)¹⁴³.

Ainda quanto ao nome *Somaterapia*, Takeguma (2009) traz algumas questões até certo ponto interessantes. Procurando esclarecer um pouco a história da utilização do termo *Soma* por Freire, Takeguma cita um e-mail que teria recebido de Marinho Piacentini¹⁴⁴, o qual teria sido “amigo íntimo” de Freire no início da década de 1970. Neste e-mail, Piacentini conta como desenvolveu “um trabalho corporal baseado em Jung e Reich”, entre 1966 e 1970, trabalho este que “culminou com o espetáculo Terceiro Demônio que ficou em cartaz [...] de 70 a 72”, participando de diversos festivais.

Em 71 o Grotowski conheceu meu trabalho e me convidou para trabalhar com ele [...]. Nesta época o Roberto se apaixonou pelo meu trabalho (...) ¹⁴⁵ e ia ver o espetáculo quase todas as noites. [...] A partir do meu contato com Grotowski em 71 comecei a ministrar laboratórios teatrais cujo objetivo era o autoconhecimento, a autossuperação. O objetivo do ator era alcançar a plenitude. (PIACENTINI apud TAKEGUMA, 2009).

Percebe-se, nesta passagem, tomando por verdadeiros os fatos apresentados, que o trabalho de Piacentini deveria ser relativamente importante, e teria marcado Freire de alguma forma, possivelmente até influenciando seu próprio trabalho terapêutico. Entretanto, o nome de Marinho Piacentini não é citado em nenhuma obra de Freire a que tivemos acesso, nem nos textos de somaterapeutas e simpatizantes que analisamos¹⁴⁶.

¹⁴² Infelizmente, haja vista as limitações desta pesquisa, não pudemos averiguar a veracidade deste relato, não encontrando esta informação em outras fontes.

¹⁴³ “A Soma é uma terapia com forma de pedagogia e uma pedagogia com efeitos terapêuticos.” (FREIRE; MATA, 1993, p. 5). Em Freire (1977), porém, não temos nenhuma menção à Somaterapia enquanto prática pedagógica. O que vai contra a crença de Takeguma de que “DESDE O INÍCIO DA PESQUISA DA SOMA, Freire optou por um VIÉS de pedagogia e não de psicologia” (TAKEGUMA, 2009, grifos do autor).

¹⁴⁴ Marinho Piacentini (1944-), segundo seu sítio eletrônico pessoal, é diretor teatral, dramaturgo, romancista, professor e psicoterapeuta. Introduziu no Brasil o Teatro Laboratório Grotowskiano, escreveu diversas peças premiadas, lecionou disciplinas na USP e na UNICAMP e “é pioneiro no Brasil na introdução de técnicas laboratoriais para psicoterapias grupais”, sendo ainda representante na América Latina do mestre indiano Osho. (SOBRE, 2017).

¹⁴⁵ Este intervalo entre parênteses foi colocado por Takeguma no original (2009).

¹⁴⁶ Com exceção, é claro, de Takeguma (2009).

A crítica que Takeguma faz a Freire é justamente nesse sentido, porém em um aspecto mais específico. Segundo Takeguma, Piacentini teria conhecido Osho em 1976, quando recebeu um novo nome, *Shanti Somesh*, que significa “Mestre do Soma”. Voltando ao Brasil, ainda em 1976, ele teria aberto um “Centro de Terapias do Osho chamado de SOMA” (TAKEGUMA, 2009). No ano seguinte, Piacentini teria ficado “sabendo da tarde de autógrafos do Roberto”, quando do lançamento de *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu!* (FREIRE, 1977), e, então, teve a ideia de

fazer uma apostila detalhando todos os trabalhos que eu vinha realizando, que juntava minha experiência pessoal + Grotowski + Osho. [...] Fui à tarde de autógrafos. Não conversamos. Dei-lhe um abraço apertado, saudoso e entreguei-lhe a apostila que se intitulava – Somaterapia. Nunca mais nos vimos e ele nem se deu ao trabalho de ligar-me para agradecer. (PIACENTINI apud TAKEGUMA, 2009).

Takeguma, portanto, vê no fato de Freire ignorar a suposta influência de Piacentini, sequer o citando em suas obras, uma atitude antiética de Freire. Takeguma, além disso, compreende que Freire faz isso possivelmente “por não concordar com a linha então mística de Piacentini”, e afirma: “Pode-se desconfiar inclusive que Freire se inspira em Piacentini, mas não tem coragem de assumir, deslocando a escolha para um teórico que apontava essa forma poética de definir soma, como a totalidade do ser”. Isto é, para Thomas Hanna. Takeguma deslinda sua crítica colocando que Freire cita o livro *Corpos em Revolta*, de Hanna, de 1970, “só que a edição no Brasil, é somente de 1976”. Além disso, Takeguma também lembra que Freire afirma que o conceito de *Soma* surgiu, para ele, a partir de uma conversa com um assistente em 1973. Porém, Takeguma afirma que “esse mesmo assistente, em palestra conjunta comigo em 2008, fala que na época o nome usado era PSICOTRANSE e ANTIPSICOTERAPIA” (TAKEGUMA, 2009, grifo do autor).

Compreendemos que a crítica de Takeguma é bastante pertinente, principalmente por se tratar de um dos principais somaterapeutas do grupo de Freire na década de 1990, tendo uma convivência bastante próxima com Freire e a Somaterapia. Takeguma aponta como “o ego de Freire em relação a seu trabalho impedia de dar crédito a outros” e como “ele só elogia no seu percurso como terapeuta, aqueles que estão sob sua liderança e sempre rompeu com quem o criticava”, o que nos leva a compreender, junto à nossa experiência de pesquisa na aproximação deste personagem, que, realmente, é bem possível que Freire tenha sido influenciado de alguma forma pelo trabalho de Piacentini – talvez mesmo de uma forma extremamente importante – e que não tenha citado este por motivos diversos. Também percebemos em Freire um certo esforço em distanciar e contrapor sua proposta terapêutica, compreendida pelo mesmo como

científica, a demais técnicas terapêuticas mais alinhadas com correntes místicas ou espirituais¹⁴⁷. Da mesma forma, pensamos que é bem possível que o relato de Freire sobre a conversa que haveria tido com determinado assistente, da qual teria surgido o conceito de *soma*, seja um tanto romanceado, com alguma liberdade poética, de forma consciente ou não, ou mesmo adornado pelas armadilhas da memória, paralelo a um esforço recorrente de Freire em explicar suas opções metodológicas, teóricas e políticas por um viés racional e com datações precisas.

Por outro lado, precisamos apontar algumas incongruências na construção da crítica realizada por Takeguma. Em primeiro lugar, o fato de o livro de Hanna ser publicado no Brasil somente em 1976 não é, absolutamente, motivo suficiente para descartar o contato de Freire com a obra antes disso. Como vimos anteriormente neste trabalho, Freire viveu um ano em Paris logo após formar-se em medicina, viajou várias vezes à Europa, adquiriu as obras de Reich ainda no continente europeu já iniciando sua leitura. Sem precisarmos deduzir que o mesmo tivesse conhecimento suficiente da língua inglesa para ler a obra de Hanna no original, o próprio Freire (1977, p. 68) afirma ter lido *O Livro da Terapia Gestáltica*, de Joel Latner, antes de este ser traduzido para o português, isto é, no original em inglês¹⁴⁸. De qualquer forma, temos também a informação de que a obra de Hanna era adotada como leitura obrigatória para os alunos do Macunaíma. É possível que no Macunaíma exigissem conhecimento prévio de inglês de seus alunos? Independentemente, em Caiaffo (2009), encontramos referência a uma edição brasileira da obra de Hanna datada de 1972¹⁴⁹.

Em segundo lugar, Takeguma coloca que, por Piacentini ter criado seu espaço chamado Soma em 1976, e ter levado uma apostila chamada Somaterapia para Freire em sessão de lançamento, Freire deveria necessariamente ter entrado em contato com o conceito de *soma* através de Piacentini, e não de qualquer outra referência. Quanto ao conhecimento de Freire a respeito do dito centro, só o que podemos afirmar é que o autor não cita isso em nenhuma obra a que tivemos acesso. Se Freire omitiu isso, propositadamente ou não, não temos como saber. Agora, quanto à dita apostila entregue a Freire, salientamos apenas que esta apostila teria sido entregue a este em uma “tarde de autógrafos”, após o lançamento de *Viva Eu, Viva Tu...* (1977),

¹⁴⁷ Como mencionamos na introdução desta dissertação, devido às limitações de recorte desta pesquisa, tivemos de nos abster aqui de analisar mais profundamente a relação entre a Somaterapia de Freire e as demais terapias alternativas emergentes no Brasil das décadas de 1960 a 1980. No próximo capítulo, limitar-nos-emos a apresentar reflexões sumárias nesta direção.

¹⁴⁸ Aparentemente, este título encontra-se ainda sem tradução.

¹⁴⁹ HANNA, Thomas. *Corpos em revolta* (uma abertura para o pensamento somático). Rio de Janeiro: Edições Mundo Musical, 1972. (CAIAFFO, 2009, p. 121). Esta edição é também citada em várias outras teses e dissertações sobre temas diversos, as quais pensamos ser desnecessário citar aqui.

sendo que nesta obra Freire já afirmava sua técnica terapêutica com o termo Somaterapia. É simplesmente possível que Freire, ao saber de outra terapia com o exato mesmo nome da sua, tenha se sentido constrangido e tenha, propositadamente, omitido isso em suas obras. Porém, é difícil para nós acreditarmos que o autor, com seu recorrente esforço em se contrapor e se distanciar de outras práticas terapêuticas mais alinhadas ao misticismo, tenha adotado conscientemente o mesmo nome de uma prática dessas para sua proposta terapêutica *científica*.

Neste capítulo, procuramos analisar as construções narrativas que emergem nas fontes no que diz respeito à história da criação e do desenvolvimento inicial da Somaterapia. Percebemos, em uma primeira aproximação, a recorrência de uma narrativa padrão, com poucas variações, acerca do episódio do encontro de Freire com a obra de Reich, episódio o qual teria sido determinante na criação e desenvolvimento subsequente da Somaterapia. Analisamos esta narrativa enquanto espécie de “mito de criação”, abordando os diversos pontos de atrito que surgiram no cruzamento dessas narrativas com informações encontradas em outras fontes. Percebemos, assim, várias incongruências que atestam o caráter complexo desse processo e apontam, ao mesmo tempo, para o esforço memorialista, consciente ou inconsciente, em dar ordem e coerência aos fatos narrados.

Na sequência, analisamos o desenvolvimento teórico e prático iniciais desta técnica terapêutica, procurando compreender como Freire foi apropriando-se de elementos diversos na composição de sua Somaterapia e como, no desenvolvimento da mesma, foram determinantes os contatos e experiências práticas, notadamente a convivência de Freire com os integrantes do Centro de Estudos Macunaíma. Abordamos ainda, neste capítulo, diversas construções narrativas posteriores nas quais percebemos especialmente um esforço de legitimação da terapia, aparecendo, por vezes, em um discurso que coloca sua criação em uma data mais antiga até mesmo que o contato de Freire com as principais influências da mesma. Compreendemos, a partir destas análises, que a história da criação e do desenvolvimento da Somaterapia está atrelada intimamente à trajetória de vida de seu criador, principalmente pelo fato de que nossas principais fontes de informação acerca dessa história constituem-se de obras bibliográficas escritas por Freire ou por somaterapeutas e simpatizantes.

Percebemos, por fim, nas construções narrativas relativas ao processo de criação e desenvolvimento inicial da Somaterapia, dissonâncias e irregularidades que contrastam com a busca pela linearidade e coerência que se entrevê nas obras de Freire e nas produções de somaterapeutas e simpatizantes. Compreendemos essas dissonâncias como reflexo da complexidade intrínseca a qualquer processo humano, mas especialmente verificada na história

desta técnica terapêutica que emerge em um cenário marcadamente complexo e contraditório como é o da contracultura e do período dos anos 1960 a 1980, como analisaremos melhor nos próximos capítulos.

4 TERAPIAS ALTERNATIVAS, CIÊNCIA E O DESENVOLVIMENTO DE UMA TÉCNICA TERAPÊUTICA (1977-2008)

Como salientamos na introdução deste trabalho, ao longo de nossa pesquisa foram necessários diversos novos recortes e estabelecimento de novos limites para as análises que poderíamos fazer nesta dissertação. Assim, muitos dos objetivos iniciais acabaram por ser não ser tão profundamente contemplados como gostaríamos, pois caso insistíssemos em contemplá-los totalmente neste trabalho, correríamos o risco de perder em qualidade e profundidade de análise. Dentre os objetivos em parte abandonados, podemos destacar a análise da relação entre a Somaterapia e as demais terapias alternativas emergentes; a discussão de ciência que surge na formulação da Somaterapia; e a análise de toda a história da Somaterapia, do início da década de 1970 aos dias atuais.

Assim, acabamos por nos deter mais profundamente apenas na criação e desenvolvimento inicial da técnica terapêutica nos anos 1970 e, especialmente, na discussão acerca da relação entre a Somaterapia e a contracultura. Entretanto, para fins de esclarecimento sumário, assim como para apontar novos caminhos e possibilidades de pesquisa, neste capítulo abordaremos rapidamente algumas discussões levantadas na direção daqueles objetivos não alcançados. Assim, após uma breve introdução à análise da relação entre a Somaterapia e o contexto de emergência das terapias alternativas alinhadas ao ideário contracultural, apresentaremos sumariamente a trajetória da Somaterapia entre a publicação de Freire (1977) e o falecimento do autor em 2008, conforme aparece nas fontes analisadas, e a discussão de ciência emergente nesta trajetória.

4.1 SOMATERAPIA E TERAPIAS ALTERNATIVAS

Em 1977, Freire publica *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu!*, primeira obra em que aborda diretamente sua técnica terapêutica e se afirma anarquista¹⁵⁰ (SILVA, 2015, p. 251). Esse livro trata-se de uma coletânea de artigos e crônicas, em parte publicadas¹⁵¹ e em parte

¹⁵⁰ “Enfim, quero dizer claramente que sou um *anarquista*, um *socialista libertário*” (FREIRE, 1977, p. 264, grifo do autor).

¹⁵¹ Dos artigos publicados, apenas dois foram na *Folha de São Paulo*, o restante foi no semanário *Aqui São Paulo*. Todos publicados entre 1976 e 1977. (FREIRE, 1977).

intencionadas a publicação em jornais¹⁵². (FREIRE, 1977, p. 19). Nesta obra, que encerra o período que chamamos, com Freire, de “período experimental da Somaterapia” (1972-1977), o autor sintetiza diversos elementos e correntes teóricas e práticas que vinha estudando e que ou farão parte do arcabouço teórico e instrumental de sua técnica terapêutica ou constituirão em importante influência. Destes, podemos destacar: psicodrama e J. L. Moreno, principalmente na discussão da dialética *Reserva Cultural x Espontaneidade*; McLuhan e a expressão *Aldeia Global*, com conferência de Karl Jaspers¹⁵³, em discussão sobre a importância do posicionamento político e social de transformação; Gestalt Terapia, a partir d’*O Livro da Terapia Gestáltica* de Joel Latner¹⁵⁴, de artigo de Cláudio Naranjo¹⁵⁵ e de Frederik Perls; o conceito de *Homo Ludens*¹⁵⁶; o conceito de loucura em Thomas Szasz, *A Fabricação da Loucura*; o conceito de *duplo-vínculo* com os antipsiquiatras Ronald Laing, David Cooper, Gregory Bateson, Don Jackson, J. Haley, J. H. Weakland; o conceito de *soma* em Thomas Hanna, *Corpos em Revolta*; anarquismo, com Herbert Read, Joseph Déjacques, Sébastien Faure, e os clássicos Proudhon e Bakunin; além de referências difusas por quase toda a obra a princípios reichianos e passagens com relatos de experiências de vida e reflexões poéticas do próprio Freire.

Com todas essas referências, percebemos nessa obra um primeiro esforço do autor em organizar e sistematizar sua proposta terapêutica em livro, sintetizando diversas influências e amalgamando-as com suas experiências de vida e reflexões pessoais com o objetivo de encontrar um posicionamento político e terapêutico no caminho da transformação social e individual, como declara o próprio autor:

[...] a razão principal e a finalidade última deste livro: o que é, para que serve e a quem serve um psicoterapeuta. Terapia, como vinha praticando, para mim hoje é algo reacionário ideologicamente, desfrutável politicamente e paternalista profissionalmente. [...] Terapia, como a vinha praticando, consistia em ser eu uma pessoa saudável e meus clientes pessoas doentes. Quando me descobri um terapeuta e um escritor autocensurado, descobri-me tão doente como os meus clientes. E perguntei-me o que é saúde, quem é saudável nas condições em que vivemos? Está claro para mim que o que se convencionou chamar de “doença mental” é o saldo de insatisfação e de confusão nas pessoas que ainda lutam por ser elas mesmas, fruto da

¹⁵² Compreendendo a publicação destes artigos como uma “imposição”, uma “necessidade imperativa, científica e ética”, Freire os publica em livro sob um título que remete a “um grito de guerra”, “um chamado para a luta”. Para o autor, “este livro é sobretudo, um depoimento e uma tomada de posição pessoal. Estava perdendo minha identidade e procuro recuperá-la do jeito mais compromissado e desafiante possível: de público. [...] nestes capítulos estou tratando de reconquistar minha própria liberdade”. (FREIRE, 1977, p. 19, 17, 215).

¹⁵³ *A Bomba Atômica e o Futuro do Homem*, de 1956 (FREIRE, 1977, p. 52).

¹⁵⁴ Compreendido por Freire como “o melhor trabalho teórico já produzido sobre a Terapia Gestáltica”, principalmente do ponto de vista didático. (FREIRE, 1977, p. 68).

¹⁵⁵ *Centralidade no Presente: Técnica, Prescrição e Ideal* (FREIRE, 1977, p. 95).

¹⁵⁶ Sem, no entanto, citar diretamente o nome de Johan Huizinga, autor amplamente reconhecido pelo emprego da referida expressão.

enfermidade social do lugar onde essas pessoas vivem e foram formadas. Assim, enquanto não forem corrigidas ou “tratadas” as causas das doenças pessoais, a psicoterapia só tem dois objetivos honestos: 1) adaptar as pessoas à situação do social doente, eliminando suas resistências contra isso; 2) dar meios e forças para que as pessoas enfrentem e modifiquem o social doente. No primeiro caso, estaremos eliminando os sintomas e protegendo as causas das doenças. O que, como sabemos, só provoca alívio provisório e cria dependência insolúvel à terapia. No segundo caso, estamos eliminando a causa e, com isso, os sintomas desaparecem conseqüentemente. (FREIRE, 1977, p. 216-217).

Como veremos no próximo capítulo, tanto as referências da formulação teórica e prática da Somaterapia, assim como os elementos que emergem da citação acima, remetem diretamente ao ideário contracultural. Salientamos, ainda, que a emergência da Somaterapia também se insere em um contexto de “crise da psicanálise” e emergência de várias outras terapias alternativas, bastante semelhantes à Somaterapia em diversos aspectos, e alinhadas, elas mesmas, também ao cenário contracultural.

Após a primeira metade da década de 1970, quando a psicanálise se constituiu em voz hegemônica no que tange ao território das psicoterapias no Brasil, começam a surgir cada vez mais práticas terapêuticas alternativas à psicanálise, tornando-se mais numerosas e presentes a partir do final daquela década. (COIMBRA, 1995; OLIVEIRA, 2002). Nogueira e Camargo também apontam “o crescente aumento da demanda pelas medicinas ditas alternativas [...] principalmente a partir das últimas duas décadas do século passado”, em um momento que Castel já chamava de “crise da psicanálise”, a qual não dizia respeito a “um recuo da implantação social da psicanálise” ou a uma “crise no nível da produção teórica”, mas a um cenário em que há uma crescente diversidade de práticas atreladas ou oriundas do campo psicológico e psicanalítico, porém sobre as quais a psicanálise não detém mais o poder de controle. (NOGUEIRA; CAMARGO, 2007, p. 842; CASTEL, 1987, p. 138).

Segundo o psicólogo e psicoterapeuta corporal Carlos Oliveira, estas práticas atualizavam, de certa forma, “alguns dos anseios das expressões contraculturais dos anos 60” (OLIVEIRA, 2002, p. 1). Para a historiadora Cecília Coimbra, boa parte dos jovens da contracultura dos anos 1960 e 1970 sofreram a violência do discurso psicanalítico e psiquiátrico através da “produção e divulgação de categorias, como ‘subversivo’ e ‘drogado’”. Através destas categorias, práticas *psi* “colaboraram, efetivamente, para a criação, manutenção e fortalecimento de subjetividades hegemônicas que sustentaram muitos aspectos do estado de terror que se abateu sobre o Brasil” nos anos da Ditadura Militar (COIMBRA, 2004, p. 45, 44).

Segundo a historiadora, muitos profissionais do campo *psi*¹⁵⁷ atuaram diretamente de diversas formas na manutenção do aparato repressivo da ditadura: “não só ‘acompanhando’ presos políticos torturados, como também dando treinamento a torturadores e elaborando laudos psiquiátricos e psicológicos de presos políticos”. Desqualificando e patologizando, desse modo, “aqueles que fazem oposição ao regime militar”, ao mesmo tempo em que fortalecia “na sociedade em geral e nas famílias de classe média, em especial, a crença de que seus filhos são ‘desajustados’ emocional e socialmente e, portanto, ‘doentes’.” (COIMBRA, p. 48-50). O historiador William Oliveira também compreende que os mantenedores do poder “classificaram como loucura os comportamentos e atitudes” da juventude contracultural que se opôs ao poder, invalidando assim o sujeito e transformando-o em “improdutivo e insociável” (OLIVEIRA, 2011, p. 141, 152).

Desse modo, a partir do final da década de 1970 e início da década de 1980, assiste-se à expansão das psicoterapias corporais, “derivadas em maior ou menor grau da teoria reichiana”, como práticas alternativas à psicanálise, ao mesmo tempo em que as três sociedades “oficiais” de psicanálise atravessavam “seríssimas crises” em decorrência do processo lento e gradual de transição do regime ditatorial ao democrático (OLIVEIRA, 2002, p. 1; COIMBRA, 1995, p. 78). Segundo Coimbra, esse movimento de expansão das terapias alternativas seguirá o caminho aberto pelas práticas psicodramáticas no início dos anos 1970, as quais foram as primeiras a disputar o “mercado monopolizado pela psicanálise”. A autora compreende estas práticas como estreitamente vinculadas ao chamado Movimento do Potencial Humano. Este movimento, desenvolvido nos Estados Unidos na década de 1960, “intimamente associado ao movimento contracultural”, engloba diferentes escolas de pensamento, integrando técnicas como a bioenergética de Alexander Lowen, a Gestalt Terapia de Frederik Perls, o redescobrimiento do corpo, técnicas grupais, corporais, psicodramáticas, defendendo “a liberação do sujeito das amarras sociais”, tendo por ponto comum a ruptura com Freud e o repúdio à psicanálise (COIMBRA, 1995, p. 207, 248-249, 253).

Por outro lado, a autora percebe esta expansão das terapias alternativas como alinhadas ao momento próprio do movimento da contracultura, no qual grande parcela da juventude de classe média, que antes “pretendia mudar a sociedade e a vida”, passa a priorizar a mudança no plano pessoal, nas “repressões internas”, buscando experienciar “uma liberdade desvinculada de uma realidade social concreta”. A procura da juventude pela revolução interna, no aqui e agora, aliada à falta de perspectiva e vazio político, leva muitos jovens a buscarem uma solução

¹⁵⁷ Por “campo *psi*”, compreende-se: psiquiatria, psicanálise e psicologia.

individual, reiterando, dessa forma, “o enorme sucesso que as terapias ‘alternativas’ têm, especialmente, entre os jovens” (COIMBRA, 1995, p. 257-259).

Oliveira (2002) atesta intensa difusão das abordagens da psicoterapia corporal na Europa Ocidental ao longo dos anos 1970 e 1980, tendo como referência inspiradora a obra de Wilhelm Reich. Essas abordagens neorreichianas tinham em comum “a crença básica de que a história da pessoa está inscrita em seu corpo, que seus conflitos psíquicos são expressos através da diversidade das manifestações somáticas”, sendo recorrente a ideia da “necessidade de liberação da energia retida, reprimida”. Já no Brasil, o autor verifica três momentos da difusão das principais vertentes da psicoterapia corporal, a partir do seu surgimento em São Paulo, através de José Ângelo Gaiarsa¹⁵⁸ e Roberto Freire, e no Rio de Janeiro, em torno de David Boadella¹⁵⁹. O primeiro momento, entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, é marcado por um “ecletismo inclusivo”, em que “a dispersão e a fluidez convivem com uma tolerância mútua”. Já no segundo momento, ocorre um “movimento preliminar de institucionalização e de delimitação”, enquanto que no terceiro momento acentuam-se as diferenças, “na defesa de suas especificidades” (OLIVEIRA, 2002, p. 7-8).

Para Albertini, a inserção da teoria reichiana no Brasil se deu pioneiramente através de José Ângelo Gaiarsa, nos anos 1960¹⁶⁰, porém, o autor cita também, posteriormente, o trabalho de Roberto Freire, Ralph Viana, Romeu Costa, Pethö Sandor e Federico Navarro. O autor salienta, ainda, que as Terapias Neorreichianas (dentre as quais Freire compreende a Bioenergética de Alexander Lowen) compartilhavam um “certo estilo, que se materializava por meio de determinadas posturas” com a Gestalt Terapia e o Psicodrama, todos marcados “pelos ideais da contracultura que permearam aqueles anos, mais particularmente pelo *Movimento do Potencial Humano*”. (ALBERTINI, 2011, p. 171, grifo nosso).

Detry e Azevedo, por sua vez, apontam algumas características do Psicodrama que nos remetem diretamente a características da Somaterapia: trata-se de terapia de grupo, na qual “a regra é a espontaneidade”, “centrando-se o psicodrama sobre a ação e o grupo, dando menor relevo ao discurso individual, a fim de tornar todo o comportamento visível e, portanto, observável”. Através do jogo e observação do comportamento, busca-se observar a “falha”

¹⁵⁸ José Ângelo Gaiarsa foi o pioneiro na introdução do pensamento reichiano no Brasil (ALBERTINI, 2011; COIMBRA, 1995). “[...] inspirando-se em Reich e Jung, formulou orientações para a área da psicoterapia e efetuou, no campo da cultura, afinado com o espírito da época, um trabalho crítico em relação à moral sexual repressiva” (ALBERTINI, 2011, p. 171).

¹⁵⁹ David Boadella, com Alexander Lowen e Gerda Boyesen, é um dos principais discípulos de Wilhelm Reich nos Estados Unidos (COIMBRA, 1995).

¹⁶⁰ Coimbra afirma que Gaiarsa tem contato com a obra de Reich desde 1955, iniciando “uma psicoterapia individual e grupal de fundamentação reichiana” nas décadas de 1960 e 1970 (COIMBRA, 1995, p. 279).

(“bandeira” na Somaterapia). No jogo, acrescentam ainda, “o desejo de cada um tem de passar pelo desejo do outro, pelo gozo do outro” (DETRY; AZEVEDO, 1987, p. 245). Os autores também destacam pontos de confluência entre as técnicas terapêuticas compreendidas por eles como atreladas ao *Movimento do Potencial Humano* (Psicodrama, Bioenergia, “Grupos de encontro”, Gestalt Terapia e Análise Transacional):

Além de uma origem histórica bastante próxima, estas práticas terapêuticas partilham uma mesma filosofia ou concepção fundamental do homem e das suas relações com o mundo: a psicologia humanista ou, mais precisamente, o existencialismo. Este ponto de encontro filosófico está também infiltrado de contracultura e radicalizado na projeção de finalidades utópicas. (DERY; AZEVEDO, 1987, p. 250).

Detry e Azevedo citam, ainda, outros pontos de convergência: 1) concepção do sujeito como ex-istência; 2) o lema “centrar-se no cliente” (e não no problema); 3) a aposta na liberdade; 4) o reencontro com o próprio corpo e o dos outros. “Na sua maioria”, acrescentam, “as terapias são em grupos e numerosos exercícios corporais favorecem o encontro consigo e com os outros enquanto que o desenvolvimento visado é não somente intelectual, mas global” (DETRY; AZEVEDO, 1987, p. 250-252).

Coimbra, que também cita diversas semelhanças entre as terapias corporais, destaca, no entanto, que, no Brasil, as práticas neorreichianas seguirão os discípulos da última fase da pesquisa de Wilhelm Reich: Alexander Lowen, David Boadella e Gerda Boyessen, os quais “esquecem” a dimensão sócio-política do corpo da teoria reichiana, trabalhada com maior ênfase por este nas primeiras fases de sua pesquisa. A autora reconhece em Gaiarsa o pioneirismo em “iniciar uma psicoterapia individual e grupal de fundamentação reichiana”, desde a década de 1960, e em Roberto Freire influência marcante em muitos “corporalistas” por todo o Brasil. Ao falar sobre a Somaterapia de Freire, a autora, no entanto, afirma que, dentre todos os “corporalistas”, Freire é o único “que traz em seus discursos a palavra política de forma clara”¹⁶¹ (COIMBRA, 1995, p. 275-277, 284, 287).

¹⁶¹ Entretanto, a autora não deixa de direcionar suas dúvidas em relação à terapia de Freire: “será que as práticas da Somaterapia, efetivamente, inauguram e/ou consolidam espaços instituintes, espaços singulares e de luta, mesmo que provisórios? Será que, apesar desse discurso político, suas práticas não continuam marcadas pelo humanismo-existencial tão presente nas que se originam do Movimento do Potencial Humano?”. Afirma, ainda, que “nessas práticas que se pretendem ‘anarquistas’ [...] encontramos algumas das características humanistas apontadas por Castel: ‘...um rousseaunismo sonhador que exalta a espontaneidade e pretende lutar contra as alienações e constrangimentos em nome da transparência dos indivíduos...’ [...], da sua ‘autonomia’, da sua ‘conscientização’, do seu ‘crescimento’, acrescentaria eu. O que não fugiria ao humanismo-existencial e à produção de subjetividades voltadas para o privado, para o intimismo, para a falta.” (COIMBRA, 1995, p. 287, grifos da autora). Este trecho da obra de Coimbra, em que Freire aparece como o único a falar de política, é citado por somaterapeutas como João da Mata e Vera Schroeder (CESSE NETO, 2013, p. 160; CESSE NETO, 2014, p. 183; SCHROEDER, 2008, p. 231), porém, os somaterapeutas dão a impressão de simplesmente não terem lido os

Além do aspecto político/anarquista de sua terapia, o qual é frequentemente destacado pelo próprio Freire e somaterapeutas e simpatizantes nas fontes que analisamos, outro ponto que distancia a Somaterapia das demais terapias alternativas emergentes no período é o discurso de legitimação *científica*, oposto ao caráter “místico” ou “espiritual” que as demais terapias frequentemente apresentam. Devido às limitações de recorte desta pesquisa, não poderemos nos aprofundar na análise desses elementos, porém, a título de ilustração, apresentamos a questão da utilização do termo “monismo” por Freire, já em sua primeira obra acerca da Somaterapia: *Viva eu, viva tu...* (FREIRE, 1977).

Neste livro, a primeira influência teórica analisada pelo autor é a Gestalt Terapia, em um capítulo intitulado *Um capítulo quase “pirata”: Gestalt Terapia segundo Joel Latner*, apontando seu contato com a mesma em 1971¹⁶². Da Gestalt, um dos princípios que serão apropriados por Freire é o que ele chama “monismo”, porém, o próprio reconhece que, no original, Latner utiliza o termo *holism*. (FREIRE, 1977, p. 70). Segundo Latner, em Freire (1977):

A essência da concepção monística da realidade é a ideia de que a natureza é um todo unificado e coerente. Os elementos orgânicos e inorgânicos do universo convivem num processo contínuo de mudança e suas atividades são coordenadas. *Cada um desses elementos*, em algum grau – uma planta, um continente, uma criança, um girassol, uma alga – *é em si mesmo um processo integral e coordenado, perfeitamente integrado num todo maior*. Nós mesmos somos parte íntima desse palpitante universo. Ao mesmo tempo que parecem unidades isoladas, os objetos e eventos participam de uma unidade formada pelo seu mútuo relacionamento. Uma compreensão *monística* do homem, por exemplo, compõe com seu corpo, suas emoções, seus pensamentos, sua cultura e suas expressões sociais um quadro unificado. [...] *Monisticamente, nós não podemos compreender pela simples adição da nossa compreensão do coração, do cérebro, do sistema nervoso, dos nossos membros, do sistema circulatório. Nós não somos apenas uma acumulação de funções*. A expressão comumente empregada para definir isto é a seguinte: *O todo é maior que a soma de suas partes*.” (LATNER apud FREIRE, 1977, p. 70, grifo nosso).

Segundo o dicionário Priberam, a definição de *monismo* é: “doutrina ou teoria segundo a qual há unidade das forças da natureza e a realidade se reduz a um princípio único”, enquanto que a definição de *holismo* é colocada da seguinte maneira: “doutrina que concebe o indivíduo como um todo que não se explica apenas pela soma das suas partes, apenas podendo ser entendido em sua integridade” (MONISMO, 2013; HOLISMO, 2013). Percebe-se, portanto,

parágrafos seguintes da historiadora, uma vez que suas dúvidas e críticas a Freire são completamente ignoradas por aqueles.

¹⁶² “Eu, que entrei para esse coral há seis anos”. (FREIRE, 1977, 68). Aqui, Freire diverge, portanto, do que afirma em sua narrativa autobiográfica, quando dá a entender que o contato com Perls ocorreu após a separação de Gessy em 1972 (FREIRE, 2002, p. 243).

que não se tratam de sinônimos perfeitos e que o princípio tratado por Latner por *holism* encontraria correspondente direto na língua portuguesa em *holismo* e não *monismo*.

Compreendemos que a escolha de Freire na tradução do termo não foi casual. Como vimos anteriormente, a concepção monista de ser humano é sintetizada por Freire no conceito de *soma*, configurando-se em uma marca incisiva no discurso do autor. Esta concepção monista compreende mente e corpo como uma unidade indivisível (e não, portanto, em uma compreensão holística na qual mente e corpo constituem um todo que é maior que suas partes). Ao abordar a influência da Gestalt Terapia, Freire acaba mesclando elementos diversos e atribuindo a esta teoria aspectos que lhe são estranhos. Esta confusão pode ser compreendida como característica do esforço de Freire em *essencializar* as teorias que lhe agradam, procurando nelas aspectos universais e *naturais*. Porém, mais que isso, compreendemos que esta escolha de Freire na tradução do termo *holism* para monismo também pode ser interpretada como um esforço de afastamento e diferenciamento, consciente ou não, de outras correntes terapêuticas e espirituais que começaram a surgir nas décadas de 1970 e 1980, muito próximas daquilo que passaria a ser chamado de *Nova Era*, as quais popularizaram o termo *holismo* e seu derivado *holístico* como categorias atreladas ao misticismo contracultural.

4.2 A SOMATERAPIA ENTRE 1977 E 1988: O HIATO E A DISCUSSÃO DE CIÊNCIA

Após o lançamento de *Viva eu, viva tu...* (1977), compreendemos existir um período de “hiato”, na história da Somaterapia, entre 1977 e 1984. Já na primeira edição desta obra, constava um certo “clima de despedida”¹⁶³ de Freire do trabalho terapêutico:

[...] o que agora profundamente lamento e sei ser a causa de minha recente impotência criativa é ter-me dedicado à psicoterapia em lugar de continuar sendo jornalista e escritor. O meu sucesso clínico não me comove e a utilidade que possa ter esse trabalho eu comecei a questionar. (FREIRE, 1977, p. 190).

¹⁶³ Este “clima de despedida” não é exclusivo deste período e obra de Freire. Na quinta edição de *Viva eu, viva tu...* (1983), consta que Freire pretendia entregar *Coite* para publicação no final de 1981, considerando este seu “último trabalho literário” (FREIRE, 1983, p. 344). Na orelha da quarta edição de *Sem têsão não há solução* (1987) consta: “Hoje, com 60 anos, Roberto Freire dedica-se a duas obras com as quais acredita poder encerrar sua carreira de escritor. Termina o *Livro da Soma, uma terapia anarquista* e o romance *Os Cúmplices* [...]” (FREIRE, 1987). Na imprensa, no ano de 1991, também consta: “Roberto Freire sente que está pronto para fazer um balanço. [...] o eterno anarquista prepara suas memórias: *Os cúmplices* [...]” (COMODO, 1991, p. 15); “[...] agora prepara-se para se dedicar mais à literatura do que à ciência. ‘Estou com a sensação do dever cumprido’, diz ele [...]” (SOUZA, 1991, p. 12). Por fim, em *Tesudos de todo mundo, uni-vos!* (1995), Freire ainda afirma: “*Ando querendo fechar as portas de minha vida. Assim realizei este livro, descrevendo e analisando coisas especiais que vivi e conheci. [...] com este livro, pretendo encerrar minha contribuição à cultura científica e política de meu tempo*” (FREIRE, 1995b, p. 7, grifo nosso).

Na biografia em anexo, consta, igualmente:

Pretende ainda, enquanto necessário, dar supervisão teórica e técnica a psicoterapeutas interessados nesse método e nessas pesquisas, e realizar conferências que contribuam para a divulgação dessas mesmas ideias. A intenção de Roberto Freire, hoje, é dedicar a maior parte de seu tempo à redação dos romances já projetados (*O Coiote*, em fase final, e o 1º volume de *Os Cúmplices*, do qual já tem pronto o material de pesquisa) e ao jornalismo. (FREIRE, 1977, p. 342, grifo no original).

Na quinta edição da mesma obra, de 1983, consta um acréscimo na biografia:

Essa ligação entre o método que elaborou em associação às teses e técnicas de Laban para atingir a Somaterapia ideal, considera *sua última contribuição a esse gênero de atividade*, interrompida, definitivamente em 1979, sobretudo por imposição lúdica, para evitar agravamento da lesão cardíaca produzida por um enfarte do miocárdio em 1975 (FREIRE, 1983, p. 342-343, grifo nosso).

Este “clima de despedida”, em que Freire coloca sua vontade de encerrar sua atividade terapêutica e dedicar-se apenas à literatura, motivado pela “imposição lúdica” gerada pelo enfarte sofrido em 1975, conflui com a perda repentina da visão “no início da primavera de 1980”, ocasionada pelo descolamento simultâneo das duas retinas durante um voo de avião (FREIRE; BRITO, 1988, p. 10; FREIRE, 2002, p. 333). Freire ficaria cego por cerca de um ano, recuperando posteriormente a visão do olho esquerdo (COMODO, 1991, p. 12). Em sua autobiografia, o autor narra que, ainda no avião, conseguiu contatar seu irmão, o qual providenciou imediato atendimento com o Instituto Hilton Rocha:

Os médicos do instituto inicialmente se espantaram pelo fato de as duas retinas haverem tombado quase que simultaneamente, coisa extremamente rara. Mas quando souberam dos espancamentos que eu sofrera na cabeça, especialmente os “telefones” (pancadas com as mãos, simultaneamente, nos dois ouvidos), no período da prisão política, puderam, enfim, compreender o acontecido. (FREIRE, 2002, p. 334).

No entanto, não há esta menção aos “telefones” como causa do descolamento das retinas em *Utopia e Paixão* (1984) e *Sem tesão não há solução* (1987)¹⁶⁴. Neste último, quando o autor comenta o ocorrido, narra-se, inclusive, que as “duas retinas, *de forma inexplicável*, tinham descolado simultaneamente” (FREIRE, 1987, p. 119, grifo nosso). A menção aos “telefones”, dentro das fontes analisadas, vai aparecer somente em 1995, em entrevista à IstoÉ (NAHRA,

¹⁶⁴ Em *Ame e Dê Vexame* (FREIRE, 1990, p. 34), também há breve menção ao descolamento das retinas sofrido sem a explicação dos “telefones”.

1995, p. 5). Sem colocarmos em xeque a explicação dada por Freire para o ocorrido (uma vez que isso extrapola em muito os limites de nossa pesquisa), salientamos apenas que é improvável que esta explicação tenha surgido no momento narrado em sua autobiografia, frente ao cruzamento com as demais fontes citadas. Compreendemos que, nas narrativas autobiográficas de Freire, o trabalho de memória ocorre de forma a ordenar e organizar os eventos do passado, buscando torná-los inteligíveis ao presente da construção retórica, de acordo com as preocupações presentes do autor no momento da escrita, o que se relaciona intimamente com a identidade em curso de construção do momento (ALBERTI, 2000; BOURDIEU, 1996; CATROGA, 2015; POLLAK, 1992; ROJAS, 2000; RONDELLI e HERSCHMANN, 2000; SCHMIDT, 2000).

Adotamos como o fim deste “hiato” a publicação de *Utopia e Paixão*, por Freire e Fausto Brito em 1984. Há indícios de que esse período pudesse ter acabado antes disso, como quando o autor afirma que “apenas nos últimos cinco anos trabalhei na sua divulgação através de cursos e conferências [...]”, isto é, de 1983 a 1988 (FREIRE, 1988, p. 15); ou quando se diz que “[...] foi apenas depois de 1982 que algumas pessoas que procuraram fazer formação para somaterapeuta conseguiram completá-la” (FREIRE, 1991, p. 59). No entanto, devido à falta de mais fontes e informações deste período¹⁶⁵, além do fato de que nossas fontes de pesquisa constituem-se principalmente da obra bibliográfica de Freire, optamos por manter em nossa proposta de periodização a publicação de *Utopia e Paixão*, em 1984, como marco final deste período a que chamamos de “hiato”. Este livro é fruto de diálogos gravados com o “jovem professor de Ciências Políticas” Fausto Brito, durante o período em que Freire encontrava-se cego e hospitalizado (1980-1981). Além de um maior esclarecimento sobre o que Freire compreende por “utopia”, transformação social, liberdade, dentre outras categorias, a grande novidade da obra é a formulação da noção de “política do cotidiano”, a qual analisaremos no próximo capítulo.

Cerca de dois anos após a publicação deste livro, Freire publica *Coiote* (1986), romance que o autor vinha escrevendo desde meados da década anterior¹⁶⁶. Analisaremos melhor este romance também no próximo capítulo, uma vez que este é compreendido como uma síntese

¹⁶⁵ A ausência de mais fontes e informações deste período contrasta diretamente com a produção bibliográfica de Freire nos anos seguintes (FREIRE, 1986; 1987; 1988; 1990; 1991; 1993; 1995a; 1995b; 1996). Compreendemos que esta ausência reforça a ideia de “hiato” para designar este período.

¹⁶⁶ Em *Viva eu, viva tu...* (1977), o romance é citado ao lado do desenvolvimento inicial da Somaterapia, com o Centro de Estudos Macunaíma, a compra do sítio em Visconde de Mauá, o “sucesso clínico” (FREIRE, 1977, p. 186). No posfácio do próprio romance, Freire afirma, em 1986, ter trabalhado “onze anos” para escrever o romance, ou seja, desde 1975. (FREIRE, 1986, p. 419).

literária das pesquisas de Freire acerca dos fundamentos da Somaterapia¹⁶⁷. No ano seguinte, publica o ensaio *Sem tesão não há solução* (1987), o qual, além de complementar *Viva eu, viva tu...* (1977) e *Utopia e Paixão* (1984), é compreendido por Freire como “ponte ideológica” para o “Livro da Soma”¹⁶⁸, que ainda se encontrava em preparação. O livro é dividido em duas partes, a primeira contendo ensaios escritos no decorrer de 1986, e a segunda reunindo entrevistas esparsas dadas por Freire a jornais de 1972 a 1986. O título desta obra é inspirado em um picho encontrado por Freire no muro de um cemitério de São Paulo (“Sem tesão não há solução”) e inaugura a utilização do termo “tesão”, enquanto categoria, no pensamento e obra de Freire¹⁶⁹. (FREIRE, 1987, p. 13-14, 19).

Citando diversas frases que teria ouvido de jovens do período, empregando o termo “tesão”, Freire atesta uma mudança de significado do termo na década de 1960, diferindo do significado encontrado nos dicionários (FREIRE, 1987, p. 18-19). O autor conclui, assim, que as frases citadas

mostram primeiro que a sensualidade e o prazer passaram a ser a principal referência para indicar a qualidade, a intensidade, a beleza, a originalidade e a importância das coisas e, segundo, como tesão não significa mais algo que tenha a ver apenas com excitação sexual ou genital (FREIRE, 1987, p. 20).

Para ele, a palavra tesão “parece ter sensualizado tudo”, relacionando-se com o conceito de beleza, porém “sem obedecer aos padrões estéticos convencionais ou da moda”¹⁷⁰. (FREIRE, 1987, p. 21). Conclui o autor:

Assim, tesão, muito simples e resumidamente, quer significar hoje o que sentimos sensualizando juntos a beleza e a alegria em cada coisa com a qual entramos em contato e com a qual nos comunicamos. Tesão seria, pois, a palavra que reforçaria e melhor qualificaria o amor nas relações afetivas dos jovens neorromânticos de hoje (FREIRE, 1987, p. 21).

¹⁶⁷ “Assim, *Coiote* não deve ser entendido apenas como obra de ficção. Porque os *coiotes* existem mesmo.” (FREIRE, 1986, p. 419, grifo do autor).

¹⁶⁸ Trata-se, ao que tudo indica, de *Soma: uma terapia anarquista*, publicada em dois volumes (FREIRE, 1988; 1991).

¹⁶⁹ Em *Viva eu, viva tu...* (1977), por exemplo, há um capítulo chamado *Que cada um se antene enquanto é tempo*, onde Freire fala sobre o conceito de *awereness* em Perls, o qual Freire compara com a expressão “estar antenado”, e sobre o determinismo de sua ideia de revolução, expresso em “quando o *Carnaval* chegar” (FREIRE, 1977, p. 123-125). Em *Sem tesão não há solução* (1987), Freire traz novamente a reflexão sobre o termo *awereness* de Perls, porém, neste momento, comparando-o com seu conceito de “tesão”. (FREIRE, 1987, p. 17-21). Observamos, portanto, que Freire poderia facilmente ter falado em “tesão” naquele capítulo de *Viva eu...* (1977), porém, essa categoria ainda não existia, ou pelo menos não era ainda tão bem formulada, no pensamento de Freire.

¹⁷⁰ Estes elementos serão melhor analisados no capítulo seguinte desta dissertação.

Percebe-se, na utilização deste termo pelo autor – o qual, a partir desta obra, passará a ser utilizado recorrentemente nas obras de Freire e dos somaterapeutas e simpatizantes – um alinhamento bastante direto com a linguagem cotidiana da juventude de então, denotando uma íntima relação entre o ideário da Somaterapia e a cultura juvenil. Para o somaterapeuta João da Mata, em sua tese de doutorado, esta relação se daria inclusive no nível de uma influência determinante de Freire no vocabulário da juventude:

Segundo ele [Freire], o livro [*Sem tesão não há solução*] influenciou na introdução do uso da palavra tesão no vocabulário dos jovens brasileiros, com seu atual significado. Usada apenas para descrever excitação sexual, *após o lançamento e as sucessivas edições do livro, a palavra deixou de ser chula e ganhou todas as faixas etárias e camadas sociais. Seu sentido passou a ser outro: tesão representa a paixão por algo que desperte prazer, beleza e alegria.* (CESSE NETO, 2014, p. 177, grifo nosso).

Destacamos, no entanto, que na obra de Freire (1987) fica bastante claro que o autor utiliza-se de um termo já em transformação, isto é, que o significado da palavra “tesão” já vinha transformando-se desde os anos 1960¹⁷¹, sendo apropriado pelo autor já em sua nova semântica. Percebe-se, portanto, que o discurso de Cesse Neto, de forma consciente ou não, acaba extrapolando as interpretações possíveis da obra de Freire exatamente no sentido de apresentar uma melhor versão do personagem Roberto Freire, colocando em sua obra influência determinante na transformação semântica do termo “tesão”.

No ano seguinte a esta publicação, Freire publica o primeiro volume de seu ensaio científico sobre a Somaterapia, *Soma: uma terapia anarquista: a alma é o corpo* (FREIRE, 1988). Como já foi tantas vezes mencionado nesta dissertação, devido às limitações desta pesquisa, tivemos de nos abster aqui de fazer análises mais aprofundadas sobre diversos elementos que emergem desta aproximação sumária à história desta técnica terapêutica. Um dos elementos que mais sentimos ter de deixar de fora foi a discussão de ciência, na qual esta obra, Freire (1988), seria especialmente analisada. Aqui, portanto, limitamo-nos a fazer apenas alguns apontamentos pertinentes.

Ao estudarmos a bibliografia concernente à temática da contracultura (à qual compreendemos a Somaterapia estar intimamente conectada, como veremos no próximo capítulo), temos o consenso de que a ciência é questionada tanto em sua difusão cultural na ideia de tecnocracia, quanto em suas bases racionalistas e cartesianas. Hollanda coloca que a

¹⁷¹ “[...] a palavra tesão, hoje, no Brasil, tem um significado muito diferente do que consta nos dicionários da língua portuguesa e de como era pronunciada e entendida até a metade da década de 60. Tesão, agora, é muito mais do que tesão [...]. É claro que, em 1975, nas ruas e nas conversas de todos nós, tesão já não era mais apenas isso que o Aurélio registrou.” (FREIRE, 1987, p. 18-19).

crítica realizada pela contracultura à ciência não era somente às instituições científicas, mas à “noção de técnica, de progresso”, à “própria maneira de pensar o futuro”, “as linguagens do sistema, as ‘formas sérias do conhecimento’ e especialmente ‘a forma séria do conhecimento por excelência’ que é a ciência são rejeitadas” (HOLLANDA, 1992, p. 10, p. 95).

O clima apocalíptico da Guerra Fria contribui para essa crítica. Matos, além de citar a crítica ao “imperialismo mistificante” e a descrença no progresso, salienta o questionamento que se faz ao papel dos cientistas como mantenedores da ordem social dominante, principalmente em suas relações com a indústria armamentista (MATOS, 1989, p. 25-26). Para Berstein e Milza (2007), esta relação íntima que se cria entre a ciência de ponta e a indústria armamentista também provocará “reações de desconfiança ou hostilidade, as quais procuram submeter o progresso científico e técnico a limites de natureza ética ou ecológica”, haja vista que “a corrida armamentista leva à acumulação de uma assustadora capacidade de destruição, capaz, teoricamente, de aniquilar todo tipo de vida no planeta” (BERSTEIN; MILZA, 2007, p. 206-208).

Ao analisar a emergência e desenvolvimento da Somaterapia, ao mesmo tempo em que percebemos diversos princípios e elementos que conectam a terapia ao ideário contracultural, percebemos também um discurso recorrente que remete ao “científico” como fator de legitimação da técnica terapêutica. No entanto, embora a noção de ciência que emerge na obra freireana e, portanto, na formulação da Somaterapia, muitas vezes aparente tratar-se da mesma ciência criticada pela contracultura, percebemos que Freire faz uma apropriação bastante pessoal e particularizada da categoria “ciência”, a partir de sua visão de mundo e convicções políticas e pessoais.

De um lado, temos uma noção bastante “tradicional” da ciência. Por exemplo, no primeiro volume de *Soma: uma terapia anarquista* (1988), em dado momento Freire cita as terapeutas Martha Graham e Maria Ducheness que desenvolveram as “descobertas” de Rudolf Laban. (FREIRE, 1988, p. 78-83). Pela utilização do termo “descobertas”, entrevemos uma concepção bastante tradicional de ciência, em que o real está dado e cabe ao cientista apenas “descobri-lo”, tomando conhecimento de fatos que já estariam presentes desde sempre. Esta noção de “descoberta” aparece também, pelo menos, em Freire (1991, p. 56; 1995b, p. 113, 156) e Reimberg (2007, p. 19). Da mesma forma, em Freire (1988; 1990) temos assertivas que apontam para a mesma noção dogmática e objetiva de ciência: “Pesquisas *definitivas* revelaram que a espécie humana é a única [...] que insiste na liderança absoluta de alguns de seus elementos, com caráter de posse e dominação autoritária” (FREIRE, 1990, p. 72, grifo nosso);

“[A Somaterapia] está baseada na *certeza científica* de que é ecológica a natureza espontaneamente libertária do homem” (FREIRE, 1988, p. 124, grifo nosso).

Na mesma direção, há um discurso que se utiliza de argumentos que remetem a “provas” e autoridades, “os cientistas”. Porém, já aqui se observa um tangenciamento em relação à instituição científica convencional. Freire faz uma reflexão acerca do “sistema científico” do Professor de Filosofia da Universidade de Buenos Aires, Nestor Eduardo Tesón, e, logo no início desta reflexão, traz a seguinte assertiva: “Depois da família atual, o homem se dirige para o que *os cientistas* chamam de Utopia”. Na sequência, Freire cita ainda os filósofos Elisabeth Badinter e Thomas Hanna, falando, mais adiante, sobre “o aparecimento desses gênios que *os cientistas* costumam chamar de protomutantes [...]” e, ainda, “*os cientistas sociais* nos garantem estarmos entrando no período da Utopia [...]”. (FREIRE, 1995b, p. 67, 90). Sem entrarmos em uma discussão acerca de considerar ou não a filosofia uma ciência, percebemos como, possivelmente, Freire refere-se a autores específicos como “os cientistas”, no plural. Isto é, quando fala sobre a Utopia, “os cientistas” refere-se somente a Tesón, e, quando fala sobre “protomutantes”, “os cientistas” refere-se apenas a Hanna. De qualquer forma, permitimo-nos a conjectura de que, averiguada a factibilidade da hipótese levantada, percebe-se como Freire utiliza-se de um discurso supostamente científico para buscar legitimar suas convicções políticas e pessoais, neste caso, acerca de sua crença em uma era da “Utopia” e na existência dos “protomutantes”.

Da mesma forma, Freire utiliza-se frequentemente do termo “prova” atrelado ao esforço de legitimação científica. Em Freire (1987), por exemplo, o autor traz que a Somaterapia teria “provas” de que ejaculação precoce, impotência, vaginismo e ausência de orgasmo na mulher seriam “indicações positivas”, sintomas de que a pessoa “necessita tomar providências urgentes” (FREIRE, 1987, p. 89). Em Freire (1990), tem-se que a ideia da autorregulação espontânea é “provada cientificamente” (FREIRE, 1990, p. 93). Já em outros momentos, a ideia de “prova” aparece atrelada ao exercício literário, denotando uma perspectiva de que é possível “provar” algo, cientificamente, através de um romance literário. Em Freire (1987), o autor coloca que no romance *Coiote* estaria tentando “provar” a existência dos protomutantes (FREIRE, 1987, p. 141). O autor afirma que no mesmo romance tentou um “esboço científico, veiculado literariamente, sobre o que seria a vida de um desses jovens [protomutantes]” (FREIRE, 1988, p. 179). Consta também que o autor, com o romance *Cleo e Daniel*, “conseguiu *provar* a impossibilidade de sobrevivência do amor, do meu amor, naquelas condições criadas a partir de 64”. Nessa mesma obra, Freire afirma, também, que “não existe mais diferença hoje

entre um poeta e um cientista” (FREIRE, 1990, p. 33, 57, grifo nosso)¹⁷². Por outro lado, as categorias “ciência” e “científico” também são apropriados de forma peculiar e pessoalizada por Freire na construção de sua crítica à Psicanálise, como percebe-se na seguinte passagem: “Imaginar que a energia psíquica derive do conflito de dois instintos vitais básicos, o da vida e o da morte, parece-me algo extremamente fantasioso e *desprovido de qualquer base científica*” (FREIRE, 1988, p. 115, grifo nosso). Ou seja, “científico” e “não-científico” acabam remetendo, na obra freireana, diretamente a suas convicções pessoais, como percebe-se, ainda, na passagem: “[...] a ciência confirma a filosofia anarquista” (FREIRE, 1995b, p. 91).

A noção de ciência em Freire encontra respaldo ainda na alegada falta de reconhecimento científico sentida pelo autor, a qual é encontrada em várias obras, porém aparece de forma mais enfática em sua autobiografia e em sua “última entrevista”. Na autobiografia, após citar trabalhos acadêmicos realizados por seus assistentes, Freire afirma:

Mas continuamos marginais, sobretudo em relação à vida acadêmica brasileira, ainda muito amedrontada pelo poder militar e capitalista desde a década de sessenta, fingindo não conhecer os progressos científicos de nossa época e evitando sua divulgação para a juventude universitária há quase quarenta anos. (FREIRE, 2002, p. 288-289).

Em entrevista para Reimberg, Freire também afirma: “Nunca fizeram uma crítica científica à Soma. Nunca publicaram livros, revistas, foram às minhas palestras ou contestaram. E ficam por aí espalhando bobagens” (FREIRE in KALIL, 1996, p. 5). Porém, em várias fontes, há menção a relações de amizade e admiração a Freire de pessoas intimamente ligadas ao universo acadêmico. Uma das principais assistentes de Freire na década de 1990 era Ivone Menegotti, “somaterapeuta e professora da Universidade de Blumenau” (TESÃO, 1994a, p. 3). No terceiro número do Jornal Tesão, tem-se seção com algumas das “183 cartas de leitores”. Dentre elas, consta a de Sérgio Magri Domingo, de São Paulo, o qual seria “psicólogo social e professor universitário” e, compartilhando de críticas feitas pelo *Tesão* e afirmando-se anarquista, diz querer “saber mais sobre a Soma”. No mesmo número do jornal, consta também a informação de que “a Soma foi convidada a participar” do “primeiro Festival de Arte e Cultura sem Fronteiras”, que aconteceria em Florianópolis, com participação de José Maria C. Ferreira, Jaime Cubero, Maria Oly Pey, Ubiratan D’Ambrosio, Josefa M. Luengo e Edson Passeti.

¹⁷² Esta noção de ciência vinculada ao exercício literário também é reproduzida na imprensa, como no jornal Folha de Canoas, onde o jornalista coloca: “No campo da ciência é autor dos conhecidíssimos *Ame e dê vexame* e *Sem Tesão não há solução*”. (ASSUMÇÃO, 1993, p. 6, grifos do autor). Estas obras são reconhecidamente melhor enquadradas como ensaios políticos que científicos, onde se encontrariam, com maior afinidade, os livros Freire (1988, 1991), Freire e Mata (1997) e Freire et al (2006).

(TESÃO, 1994b, p. 2, 15). Dentro do Grupo Experimental, grupo de somaterapeutas formado no final da década de 1980, e sobre o qual falaremos melhor na sequência, constava ainda a presença de Sonia Sampaio, “professora adjunta da UFBA” (SAMPAIO, 1991, p. 49).

Por fim, o caso mais enigmático que encontramos nesse sentido é o de Marcio Enne, psiquiatra e psicoterapeuta, que publicou, em 1987, um livro denominado *Terapia Libertária*, no qual expôs sua metodologia terapêutica. Na composição desta, Enne inspirou-se largamente na Somaterapia de Roberto Freire, apropriando-se tanto do discurso anarquista quanto da base teórica reichiana. Além de aprofundar e modificar a parte coletiva de sua terapia, baseada essencialmente nos exercícios da Somaterapia, porém abordados sob um viés fenomenológico a partir de Husserl e Heidegger, Enne trabalha também com uma parte individual na terapia, na qual utiliza-se, principalmente, da Análise Existencial de Medard Boss. Enne é bastante explícito quanto a sua admiração por Roberto Freire, elogiando-o em sua originalidade, bondade, carisma e simplicidade. Supomos, também, que o autor tenha participado de grupos de Somaterapia, além de entrevermos uma possível relação pessoal bastante próxima. O mais curioso é que, segundo a contracapa de seu livro, Enne é, no momento de publicação do mesmo, “Membro Titular da Associação Brasileira de Psiquiatria, Membro da Associação Brasileira de Psiquiatria Biológica, Ex-Vice Presidente da Associação Fluminense de Psiquiatria, 1º Prêmio Brasileiro de Psiquiatria de 1974” (ENNE, 1987, p. 29-30, 94, contracapa). Ao que esses dados indicam, se verídicos, o autor seria um psiquiatra reconhecido científica e profissionalmente, e, ao mesmo tempo, ao que parece, Roberto Freire o conhecia, sendo bastante implausível que não soubesse, em algum momento, da publicação de Enne a respeito de uma terapia com tanta afinidade com sua Somaterapia. Mesmo assim, Freire fala da falta de reconhecimento da Somaterapia por parte do meio científico e acadêmico, sendo o nome de Márcio Enne completamente ignorado tanto na obra de Freire quanto dos somaterapeutas e simpatizantes a que tivemos acesso.

Compreendemos, a partir dos dados acima analisados, que a noção de ciência de Freire aparece nesta alegada falta de reconhecimento acadêmico e científico uma vez que os nomes citados não corresponderiam ao reconhecimento almejado por Freire. Por quais cientistas e acadêmicos Freire gostaria de ter sido reconhecido? Frente a alguns trechos analisados acima, é possível que o reconhecimento almejado por Freire fosse justamente o das instituições científicas mais convencionais. Devido às limitações de recorte desta pesquisa, limitamo-nos aqui a apenas apontar essas possibilidades.

4.3 A SOMATERAPIA ENTRE 1988 E 1995: CISÃO E REFORMULAÇÃO

A noção de ciência que emerge na obra de Freire também relaciona-se fortemente com o episódio que apresentaremos brevemente a seguir. No mesmo ano da publicação do primeiro volume de *Soma: uma terapia anarquista* (1988), foi criado o Grupo Experimental, formado por cerca de doze somaterapeutas. Em setembro do ano seguinte, no entanto, este grupo já se desvincularia de Freire em uma cisão que seria sentida por este como uma traição, e que influenciaria fortemente o desenvolvimento subsequente da Somaterapia (MELLO, 1991, p. 7; FREIRE, 1995b, 2002, entre outros).

Essa cisão teria ocorrido principalmente devido à inserção da Capoeira Angola dentro da metodologia da Somaterapia, inserção a qual seria sentida pelo grupo dissidente como uma imposição autoritária de Freire, enquanto que, para este, a capoeira constituir-se-ia em elemento essencial na terapia, não sendo possível sua correta realização sem a capoeira. Em *Viva eu, viva tu...* (1977) e *Sem tesão não há solução* (1987) já constavam reflexões que apontavam para a inserção teórica da capoeira na Somaterapia, porém, é somente no final da década de 1980 que esta inserção ocorreria na prática terapêutica. Takeguma esclarece essa trajetória:

Freire em 1978 para de praticar capoeira (por ter tido um infarto e ser desaconselhado pelos médicos), a pesquisa é interrompida. Somente no final da década de 80 que Freire supervisiona outros formandos a utilizarem a capoeira como um recurso terapêutico. E somente na década de 90 que começamos a usar a capoeira DENTRO da técnica, criando uma quarta sessão mensal dedicada à capoeira. Somente a partir da saída do coletivo (1996) da última somaterapeuta, Ivone Menegotti, que possuía grande dificuldade com a capoeira (mas a praticava) que virou quesito dos somaterapeutas serem professores de capoeira. (TAKEGUMA, 2009, grifo do autor).

Essa trajetória da capoeira dentro da Somaterapia é corroborada também por Freire e João da Mata, os quais afirmam que Freire teria iniciado a pesquisa e o aprendizado da capoeira em meados da década de 1970, introduzindo em 1976 o jogo da Capoeira “como contribuição ao trabalho terapêutica na *Soma*”. Porém, por motivos de saúde, Freire interromperia o aprendizado, suspendendo a pesquisa a qual é reiniciada apenas no final da década de 1980, sendo introduzida definitivamente somente no início da década de 1990. (MATA, 2006, p. 276-277; FREIRE, 1991, p. 62).

Seria, portanto, devido à inserção da capoeira que ocorreria a cisão mencionada. Em suas construções narrativas sobre este acontecimento, compreendido como uma “traição”, Freire interpreta esta cisão como “resistência à terapia”. Em Freire (1991), constrói-se um discurso que coloca a importância da utilização da capoeira contra a fragilidade e instabilidade

do processo somaterapêutico, que se dá “pelo fato de continuarmos vivendo em sociedade autoritária”. Defende-se que a Somaterapia não funcionaria adequadamente sem a Capoeira e que, portanto, os somaterapeutas deveriam praticá-la. Frente à resistência de alguns somaterapeutas e frequentadores da Somaterapia, Freire confessa a “profunda decepção” que isso lhe causava, interpretando esta resistência como “resistência neurótica à terapia”, a qual se manifestaria através de “racionalizações contrárias à violência, à competição e ao autoritarismo existentes no comportamento do mestre ou da própria capoeira” (FREIRE, 1991, p. 75-76). João da Mata, ao mesmo tempo em que afirma que na Somaterapia não se pretende “formar capoeiristas”, reitera a interpretação de Freire, compreendendo “o medo de mexer o corpo, lidar com a agressividade e se expor ao aprendizado” como “fuga da capoeira”, uma resistência à capoeira que “traduz a resistência à terapia”. O fato de as pessoas não gostarem ou não se identificarem pode até ser verdade, mas isso, “certamente, está associado a fatores emocionais e psicológicos não enfrentados e não solucionados” (MATA, 2006, p. 281)¹⁷³.

Por outro lado, em outro momento, os próprios Freire e Mata também veem autoritarismo nos mestres de capoeira:

A permanente atenção contra todas as formas de poder levou a Soma a buscar mudanças na relação com o aprendizado da capoeira Angola. [...] As críticas contra o autoritarismo dos mestres e professores levaram a um novo passo: a capoeira em autogestão, liderada pelos somaterapeutas da Casa.¹⁷⁴ (FREIRE; MATA, 1997).

Essa passagem denota que havia, de fato, um certo conflito entre os somaterapeutas e os mestres tradicionais de capoeira. Esse conflito é atestado também pelo sociólogo Celso de Brito, que analisou o processo de formação do mestre Boca do Rio a partir das tensões “entre a tradição e o cosmopolitismo”:

Mestre Boca do Rio passou a ser convidado esporadicamente a estas cidades para realizar oficinas de Capoeira Angola a jovens brancos, universitários e de classe média. Para Boca do Rio, entretanto, não se tratava de uma situação tranquila, pois havia naquele período uma forte crítica à Somaterapia advinda dos mestres de Capoeira Angola que temiam pela descaracterização da Capoeira Angola devida à sua indevida apropriação por parte dos somaterapeutas. (BRITO, 2016, p. 8).

Percebe-se, portanto, que o conflito entre somaterapeutas e mestres de capoeira, assim como a crítica a um suposto autoritarismo dos últimos, não era exclusiva do grupo dissidente

¹⁷³ Estes trechos são reproduzidos sem grandes alterações no livro *A liberdade do corpo: Soma, capoeira angola e anarquismo* (2001) e na tese de doutorado de João da Mata (MATA, 2001, p. 65; CESSE NETO, 2014, p. 198).

¹⁷⁴ Esta informação é corroborada também por Mata (2006, p. 278), que fala sobre como os treinos de capoeira passaram a ser ministrados pelos próprios somaterapeutas.

da Somaterapia. Isto é, percebe-se que esta crítica é realizada tanto por Freire e Mata quanto pelo grupo dissidente, porém, a crítica realizada por estes últimos é interpretada pelos primeiros como “resistência à terapia”, em uma construção narrativa que claramente busca desqualificar e deslegitimar a crítica deste grupo. É nesta mesma linha que percebemos a noção de ciência de Freire emergindo novamente, atrelada novamente a suas convicções pessoais. Em entrevista ao jornal Folha de Canoas, em 1993, Freire afirma:

Existem cerca de 12 pessoas que se fizeram o curso, negaram-se a continuar fazendo terapia, me abandonaram e que estão agora fazendo cursos sem a minha permissão. [...] Hoje a Somaterapia não existe sem ela [a capoeira]. No ano que vem haverá um congresso de terapias no Rio de Janeiro em que pretendo demonstrar a Soma *depois de todos os estudos completos*. Nesta viagem descobri que em Porto Alegre não existe Somaterapia. O que há aí não tem a minha autorização, está *ultrapassado* e sendo feito de forma inadequada. Já fizemos muitos outros estudos sobre a Soma e descobrimos coisas que eles nem têm ideia. (FREIRE in ASSUMÇÃO, 1993, p. 6, grifo nosso).

Percebe-se como, nesta passagem, Freire afirma que a terapia praticada pelos dissidentes estaria “ultrapassada”, apontando para uma compreensão da metodologia de sua técnica terapêutica como algo que evoluiu¹⁷⁵. No entanto, afirma que pretende apresentar, em determinado congresso, sua versão da terapia, “depois de todos os estudos *completos*”. Isto é, ao mesmo tempo em que coloca a Somaterapia como algo que evoluiu, estabelece um ponto final para esta evolução, sob seu controle e orientação. Percebe-se, também, especialmente a partir da última frase da citação acima, como o autor não reconhece a possibilidade de seus antigos assistentes terem realizado outros estudos por conta própria, desenvolvendo a terapia em sentido diverso do seu. Isso pode ser também averiguado no polêmico capítulo¹⁷⁶ de *Tesudos de todo mundo, uni-vos!* (1995), onde Freire coloca:

Sofri, portanto, com o abandono dos assistentes à minha convivência, à minha amizade e à *fonte única de informações e conhecimentos básicos de Soma*. [...] Mas eles insistiam em contar com o meu apoio no marketing da Soma que pretendiam continuar praticando. [...] pedi que dessem um novo nome ao trabalho [...]. Negaram-se a fazer isso e [...] passaram a inventar mentiras sobre minha vida pessoal e a difundi-las através de infâmias covardes e de baixo nível. [...] A traição e a *neurose* que os afastaram da Soma [...] não são coisas que *anarquistas verdadeiros* pratiquem e se submetam” (FREIRE, 1995b, p. 206, grifo nosso).

¹⁷⁵ Em certos momentos, temos referências diretas à compreensão de que a técnica terapêutica realmente se transformou ao longo de sua história: “Em processo contínuo de desenvolvimento e pesquisa, a Soma passou por várias transformações em todos estes anos. Aperfeiçoou sua técnica e radicalizou sua ideologia anarquista”. (TESÃO, 1993, p. 2).

¹⁷⁶ O título do capítulo referido é “Uni-vos contra os ladrões da Soma”. Segundo Takeguma, após a publicação deste livro, Freire teria sofrido um processo judicial aceitando “não mais manter esse capítulo no livro, caso houvessem outras reedições” (TAKEGUMA, 2009). O exemplar a que tivemos acesso trata-se da primeira edição da obra, contendo o referido capítulo. Não encontramos outras edições para averiguar estas informações.

Percebe-se como Freire não se constrange em afirmar-se como “fonte única de informações e conhecimentos básicos de Soma”¹⁷⁷, não admitindo qualquer desenvolvimento teórico ou prático externo a sua pessoa ou grupo de sua orientação. Na sequência, vemos a categoria “neurose” sendo utilizada quase como um insulto, ao lado da acusação de que os dissidentes não se tratariam de “anarquistas verdadeiros”¹⁷⁸. Em seguida, continua reafirmando a importância da Capoeira no processo terapêutico, quando utiliza novamente a neurose como fator de desqualificação: “sem a pessoa aprender a usar sem medo a sua agressividade e saber enfrentar a dos outros, nenhuma terapia se fecha e *ela vai continuar neurótica*”¹⁷⁹, *como aconteceu com os assistentes que me traíram*” (FREIRE, 1995b, p. 207, grifo nosso).

¹⁷⁷ Caiaffo, em sua tese de doutorado, afirma que a formação em Somaterapia “não é uma faculdade, tampouco um curso de especialização ou pós-graduação; ela é uma formação independente e autônoma em relação a qualquer outra estrutura ou programa institucional que busque marcar hierarquias ou conferir graus ou titulações de saber. [...] É uma formação desinstitucionalizada e descentralizada”. Percebe-se como o autor constrói um discurso que se distancia dos posicionamentos de Freire quanto à dissidência do Grupo Experimental. É possível que o autor utilize o conceito de instituição em um sentido estrito, atrelado a organizações governamentais ou jurídicas, com estatutos próprios etc., o qual se oporia de fato à instituição anarquista e antigovernamental da Somaterapia. Porém, não vemos outra compreensão possível para o adjetivo “descentralizada”, que vai diretamente contra a concepção de Freire de que só é válida a formação em Somaterapia dirigida por ele e seus assistentes. Stéfani Caiaffo iniciou sua formação em Somaterapia no ano de 2005, mesmo ano em que iniciava seu Doutorado em Psicologia Social pela UERJ. Sua tese, intitulada *Cartogramas de um terapeuta anárquico*, é no mínimo polêmica do ponto de vista acadêmico: “A cartografia como método acadêmico pessoal, radical e instantâneo. Uma carta nova a um velho amigo morto há alguns dias. Terroristas, clandestinos e hedonistas preenchendo de vida a ciência. [...] Um manifesto solícito e a urgência da intifada protomutante. Apresentando uma proposta diferente para a confecção de uma tese, Cartogramas de um Terapeuta Anárquico destila reflexão através de pequenas janelas comunicantes. Deve ser experimentada de forma não-linear, sob todos os pretextos possíveis”. Com uma aversão manifesta à metodologia científica convencional, a partir de Feyerabend, o autor não esconde sua íntima simpatia por Freire e pela Somaterapia, e sua tese, dividida em 27 capítulos, na qual o autor utiliza-se de uma linguagem mais próxima da poesia que da argumentação científica convencional, pode ser compreendida como espécie de manifesto anarquista, dos “protomutantes” da Somaterapia, contra o “Grande Poder” (uma apropriação poética da ideia de Império de Negri e Hardt). (CAIAFFO, 2009, p. 92, 34, 84, 5, 50).

¹⁷⁸ Em sua autobiografia, Freire também faz acusação semelhante aos dissidentes: “[...] alguns foram se afastando por vários motivos, mas, especialmente porque não demonstravam real vocação para este tipo de trabalho e *porque não possuíam envolvimento radical com o anarquismo*” (FREIRE, 2002, p. 371). Salientamos, entretanto, que em livro publicado pelos dissidentes consta a autoafirmação destes enquanto anarquistas, com discussões a respeito e textos de Murray Bookchin, Julian Beck e Bakunin, anarquistas igualmente reconhecidos por Freire (MELLO, 1991). Haja vista não ser nosso objetivo julgar determinada concepção de anarquismo como verdadeira ou não, compreendemos esse conflito e as acusações de Freire não apenas como um possível embate entre concepções diversas de anarquismo, mas também como um conflito pessoal entre os envolvidos.

¹⁷⁹ Não pudemos neste trabalho analisar com maior afinco a categoria “neurose” na obra de Freire. Porém, destacamos que a mesma aparece de forma bastante ambígua nas fontes. Tem-se, por um lado, a compreensão da neurose como sinônimo de “impotência criativa”; como “problema sócio-político”, não doença; como “sintoma das concessões a que a liberdade está sujeita” (FREIRE, 1973, p. 32; FREIRE in UM LIBERTÁRIO, 1992, p. 22; TESÃO, 1993, p. 1). Esta compreensão está atrelada à ideia de que a neurose não teria cura, de que o próprio Freire não poderia “deixar nunca de ser neurótico”, de que o “processo neurótico” é “contínuo” e que, portanto, “a Soma não cura a neurose, mas ensina a se defender e se livrar, o mais possível, das tensões neuróticas”. (FREIRE, 1990, p. 79; NAHRA, 1993, p. 6). Por outro lado, em outros momentos afirma-se veementemente como a Somaterapia pode “acabar com a [neurose] deles [clientes]” e que o próprio Freire teria se “libertado da neurose” (FREIRE, 1990, p. 80; FREIRE, 1995b, p. 145). Em sua “última entrevista”, Freire ainda afirma: “Eu nunca tive um cliente que, terminada a Soma e realizado os seus tesões, não tenha ficado absolutamente sadio. Em alguns, que temiam passar fome, custear o casamento ou sobreviver, a neurose persistiu” (FREIRE in REIMBERG, 2007, p. 20).

Como dissemos anteriormente, esta cisão do Grupo Experimental em relação a Freire, que na época contava com apenas um outro assistente, João da Mata (o qual não dissidiu), acabou por exercer influência marcante no desenvolvimento subsequente da Somaterapia, a qual seria apresentada de forma cada vez mais atrelada à Capoeira. No segundo volume de *Soma: uma terapia anarquista*, lançado em 1991, o subtítulo *A arma é o corpo* é acompanhado dos termos “Prática da Soma e Capoeira” entre parênteses (FREIRE, 1991). Nesse período, é criado também o Coletivo Anarquista Brancalone¹⁸⁰, composto por Freire e seus assistentes¹⁸¹, e, em 1993, editado por este mesmo coletivo, é criado o Jornal Tesão. Nas edições do jornal, de 1993 e 1994, e nos boletins do coletivo, datados de 1992¹⁸² e 1995, aos quais tivemos acesso,

Percebe-se, portanto, que apesar da ambiguidade do termo na obra de Freire, o autor não se exime, em determinados momentos, de utilizar-se do adjetivo “neurótico” para desqualificar determinadas pessoas. Esta não é, aliás, a única vez que Freire utiliza-se do jargão psicanalítico para realizar suas críticas. Apesar de toda a tradição antipsiquiátrica à qual o autor busca se filiar na formulação de sua técnica terapêutica, ao comentar uma matéria realizada sobre ele na Folha de São Paulo, Freire afirma, sobre o autor da mesma: “O mais curioso dessa publicação foi o fato de o jovem jornalista que pesquisou a Soma haver sido um antigo candidato a se utilizar dela, logo desistindo por apresentar *graves sintomas persecutórios de tipo esquizofrênico*. Poucos meses depois dessa publicação, fomos informados de ele haver sido *internado numa clínica psiquiátrica*”. (FREIRE, 2002, p. 288, grifo nosso). Como veremos no capítulo seguinte desta dissertação, em dados momentos (principalmente através de seu romance “científico” *Coiole*), Freire compreende a esquizofrenia como decorrente da repressão social sobre os “protomutantes”, seres humanos mais libertários que estariam surgindo desde a Segunda Revolução Industrial. Na passagem acima, tal associação não aparece, dando lugar à noção de que a esquizofrenia e o fato de a pessoa ser internada numa clínica psiquiátrica seriam elementos que serviriam para desqualificar o sujeito e deslegitimar sua crítica. Salienta-se, no entanto, que em nossa análise da referida matéria, percebemos uma intencionalidade do jornalista que beira uma apologia à moral e aos “bons costumes”, na acepção mais conservadora desses termos. Para uma análise mais apurada sobre essa matéria e outras representações de Freire na imprensa dos anos 1980, cf. Ferraz (2017, p. 68).

¹⁸⁰ Compreendemos que a criação deste coletivo também reflete o processo de reformulação e consolidação do novo grupo de somaterapeutas ligados a Freire. Percebe-se que, até este momento, possivelmente os grupos de somaterapeutas não tivessem sentido a necessidade de encontrar outra denominação que os identificasse além da Somaterapia, com exceção, claro, do Grupo Experimental. A partir deste momento, com pelo menos dois grupos diversos reivindicando a prática da Somaterapia, nota-se que somente a referência à Somaterapia já não é mais suficiente para identificar apropriadamente o grupo.

¹⁸¹ Além de Freire, João da Mata, Ivone Menegotti, Jorge Goia e Rui Takeguma, nomes que aparecem com frequência em outras fontes, em agosto de 1992 o Coletivo conta ainda com outros sete participantes (BOLETIM, 1992, p. 2).

¹⁸² Salientamos que não consta o título Boletim no documento a que tivemos acesso com o nome “Boletim Brancalone, 1992”, tampouco menção ao termo “boletim” em qualquer parte do documento. Porém, é com este título, “Boletim Brancalone, 1992”, que o documento encontra-se hospedado na Biblioteca Digital da UNESP, plataforma na qual tivemos acesso ao documento (BOLETIM, 2017; BOLETIM, 1992). Por falta de embasamento documental para tratar este documento com outro título, optamos por utilizar o mesmo título dado pela Biblioteca, porém salientamos que não compreendemos este documento como um “Boletim Brancalone”, tanto pela falta deste título no próprio documento, quanto pelas características gerais, de conteúdo e diagramação, serem bastante diferentes dos dois números do “Boletim Brancalone”, de 1995. Compreendemos este primeiro documento mais como uma espécie de “Manifesto” do Coletivo Brancalone, que como um “Boletim”. No primeiro número do Boletim, o número 0, publicado em março de 1995, consta, no início da primeira página, menção ao Jornal Tesão, noticiando-se que o mesmo se encontra ainda “vivo”, porém, “dando um tempo, armazenando energia, para se transformar em revista”. Afirmam, ainda, que o projeto já começou e que o Boletim visa dar notícias sobre as atividades do Coletivo “enquanto o primeiro número da revista não fica pronto” (BOLETIM, 1995a, p. 2). Ou seja, o “Boletim Brancalone” só existiria após a publicação do Jornal Tesão, existindo enquanto a referida revista não fosse publicada. Como não temos outras informações sobre essa revista, supomos que não tenha chegado a ser publicada. É improvável, portanto, que aquele documento de 1992 se tratasse de um número do “Boletim Brancalone”, constituindo-se assim em um tipo diverso de documento, o qual supomos tratar-se de espécie de

constam dados que remetem diretamente a este período de reformulação da Somaterapia e da consolidação da prática da Capoeira Angola dentro da metodologia terapêutica, em um esforço de contraposição direta ao grupo que dissidiu no final da década anterior.

A defesa da utilização da capoeira angola na terapia é bastante marcada nos discursos encontrados no jornal, levando-nos a crer ser possível que, à época da edição do jornal (1993-1994), esta questão ainda tivesse uma carga emocional muito grande para os integrantes do Coletivo Brancalone, talvez ainda mais neste momento que à época da dissidência em si (1989). Pensamos que, possivelmente, esse atrito tenha crescido com o tempo, alcançando seu auge em meados da década de 1990, devido à suposta prática “não autorizada” da Somaterapia pelos dissidentes e as supostas “fofocas” espalhadas por estes sobre Roberto Freire. (FREIRE in ASSUMÇÃO, 1993, p. 6; FREIRE, 1995b, p. 206).

No primeiro número do jornal, logo no primeiro parágrafo da primeira seção, intitulada “este jornal”, já consta a capoeira aparecendo ao lado de elementos como Reich, autogestão e amor, com igual importância: “A Soma está trazendo para o papel artigos, reportagens e ensaios que rimam *capoeira* com Reich e autogestão com amor”. Note-se que a capoeira é, inclusive, o primeiro elemento citado. Na sequência, cita-se a criação, concomitante à estreia do jornal, da Casa da Soma, definindo-a como “um espaço de convivência e produção anarquistas, ligada à Soma e à *capoeira-angola*”. (TESÃO, 1993, p. 2, grifo nosso).

Ambas as experiências, o jornal e a Casa da Soma, são citadas como “uma nova etapa da vida da Soma”, o que nos incita a compreender este momento como o auge da reformulação e consolidação buscadas a partir da dissidência do Grupo Experimental no final da década anterior. A quarta e última página do primeiro número do Jornal Tesão é praticamente toda dedicada à “Soma e Capoeira-Angola” (título da seção). Ali, novamente, defende-se de forma bastante contundente a união da Soma com a capoeira: “Se a *capoeira* não existisse, a *Soma* teria de criá-la, pois depois de 23 anos de pesquisa e desenvolvimento, já temos convicção: *Soma sem capoeira não existe!*”. Ilustrando a seção, há dois desenhos representando exercícios teatrais (que imaginamos serem utilizados na terapia) e um desenho representando cena de capoeira. (TESÃO, 1993, p. 4, grifo do autor).

“manifesto”. Acrescentamos, ainda, que na descrição do documento no acervo da Biblioteca Digital da UNESP, idêntica à descrição dos outros números do Boletim Brancalone, encontra-se a seguinte nota: “Boletim paulistano anarquista com ideais que visam à prevenção e à recuperação de pessoas submetidas à repressão autoritária por meio da prática da SOMA. Criada por Roberto Freire, com influência da Gestalt-terapia, da Antipsiquiatria, das obras de Wilhelm Reich, do anarquismo, e da Capoeira Angola, a SOMA é uma prática pedagógica/terapêutica corporal desenvolvida em grupo, que busca a transformação da vida por meio da união de três elementos: beleza, alegria e prazer. O periódico contém enunciados sobre casas e grupos que praticam a SOMA, bem como divulgações de eventos e ideias anarquistas.” (BOLETIM, 2017). Os documentos foram disponibilizados no site da Biblioteca Digital na data de 17 nov. 2014. (BOLETIM, 2017b).

No segundo número do *Jornal Tesão*, em descrição da terapia, reitera-se que a Somaterapia “foi criada por Roberto Freire e hoje é praticada e desenvolvida *somente pelo Coletivo Anarquista Brancaleone*” (TESÃO, 1994a, p. 2, grifo nosso). Na mesma edição, traz-se um breve histórico da Soma, assinado por João da Mata, onde o episódio da cisão com o Grupo Experimental é narrado da seguinte maneira:

Crise científica na SOMA. Um grupo de 12 terapeutas formados reúne-se e decide paralisar a pesquisa com a capoeira, rebelando-se contra a liderança científica de Freire. A SOMA perde a sua originalidade com os terapeutas sem terapia e formação. O grupo Experimental, como se definiam, queria tocar a SOMA sem capoeira e radicalidade anarquista. Parecia o fim da SOMA. Eu estava no início de minha formação e decidi não aderir ao golpe. Permaneci junto a Freire e, associados a novos companheiros, retomamos a luta pelo anarquismo somático: solidário, tesudo e prazeroso. (TESÃO, 1994a, p. 7).

Abaixo desta seção, há outra intitulada *Soma só tem uma*, esta assinada por Freire, na qual reitera-se a separação entre o Coletivo Brancaleone e o Grupo Experimental. Aqui, defende Freire:

A SOMA, uma terapia anarquista, não se desenvolveu em escolas e nem teve dissidentes. No decorrer de minhas pesquisas, publiquei três livros que a documentam e explicam, além de mais oito obras que a discutem. O nome SOMA foi criação minha. Algumas pessoas que a aprenderam comigo, se afastaram por não terem desejado, na época, participar da mais recente pesquisa, buscando conhecimento e a possível adoção da capoeira angola na SOMA. Hoje, repetem apenas o que aprenderam há seis anos, sem nenhuma pesquisa ou modificações próprias. Nada publicaram, como fazem os verdadeiros dissidentes, expressando sua contribuição e discordâncias ampliadoras¹⁸³. Portanto, SOMA é uma só, exatamente a que é praticada no TESÃO, a Casa da Soma, em São Paulo. (TESÃO, 1994a, p. 7).

No número seguinte, reitera-se novamente a oposição ao Grupo Experimental, em texto assinado por João da Mata: “[A Soma] hoje é praticada e desenvolvida apenas pelo Coletivo Anarquista Brancaleone, do qual Freire faz parte” (TESÃO, 1994b, p. 6); e em texto assinado por Rui Takeguma:

¹⁸³ O Grupo Experimental publicou, pelo menos, um livro após a cisão com Freire, intitulado *Soma: diário de bordo*. No entanto, como afirma Freire, não há nesta obra a expressão de algo que pudesse ser chamado de “discordância ampliadora”. Há discussão acerca de temas como ecologia social, dinâmica de grupo, amor livre, a relação entre a Somaterapia e o conceito de política, pedagogia libertária e duplo vínculo, porém, não averiguamos grandes dissensos ideológicos entre estes ensaios e o pensamento corrente de Freire. A única menção existente no livro à cisão encontra-se na apresentação da obra: “A partir de setembro de 1989, Freire desvinculou-se deste coletivo. O *Grupo Experimental* seguiu desenvolvendo-se como federação dos membros dos *Centros de Estudos de Soma* regionais (SP, RJ, BA, PE, RS) e das pessoas em formação, para atividades de supervisão, formação e produção científica e social” (MELLO, 1991, p. 7). Nota-se que, nesta narrativa, o sujeito agente da desvinculação é Freire e não o Grupo Experimental.

“Hoje só faz Soma quem faz capoeira angola, porque temos certeza que *isto acelera o processo terapêutico*, que significa mudança ideológica no cotidiano. Quem não faz Soma também se beneficia do poder libertário da Capoeira Angola. Por isso, não queremos modificar, nem deturpar a capoeira e sim, pesquisar e jogar com *os verdadeiros angoleiros*”. (TESÃO, 1994b, p. 12, grifo nosso).

Nesta passagem de Takeguma, percebemos um certo “deslize” na oposição defendida em relação ao Grupo Experimental. Ao colocar que a capoeira angola na terapia apenas “acelera o processo terapêutico”, temos uma amenização de diferenças que são colocadas de forma muito mais contundente em outros discursos, como os de Freire e de João da Mata. Aqui, este trecho de Takeguma dá margem à interpretação de que a capoeira não seria tão essencial na metodologia terapêutica, constituindo-se apenas em instrumento catalisador e que, portanto, a defesa assídua de Mata e Freire na utilização da capoeira refletisse menos uma questão de metodologia terapêutica que uma estratégia de legitimação da terapia do grupo de Freire, ao mesmo tempo em que consequentemente deslegitima a do Grupo Experimental. Ainda nesta citação, temos referência de Takeguma aos “verdadeiros angoleiros”, os quais imaginamos ser possível se tratarem de praticantes de capoeira angola que se identifiquem ideologicamente com o anarquismo, o que se constitui em um atrito e distanciamento entre a capoeira angola praticada na Somaterapia e a praticada por alguns grupos tradicionais, como vimos anteriormente.

Neste mesmo número do jornal, há uma página dedicada integralmente à Capoeira Angola, com texto assinado por Rui Takeguma, onde consta uma comparação direta e explícita entre a Capoeira Angola e a Soma. Enquanto que a primeira teria nascido “para libertar o negro” da escravidão, a segunda nasceria para libertar o indivíduo do autoritarismo, principalmente durante o período da ditadura militar. A primeira teve seus movimentos inspirados na “observação do funcionamento dos instrumentos de trabalho [...], das formas de luta dos animais [...] e da cultura original mesclada a uma cultura estranha” e a segunda teve seu desenvolvimento a partir “de diversas áreas da ciência que estudam a vida e seus bloqueios”. (TESÃO, 1994b, p. 12). Percebe-se, nesta comparação, não apenas o esforço em encontrar elementos da capoeira úteis à terapia, mas também em encontrar elementos que relacionem diretamente uma prática e outra em suas distintas histórias, em uma associação que parece existir antes mesmo da união teórica formal de Freire entre 1976 e 1977. Percebe-se, assim, um esforço em encontrar elementos na capoeira que se relacionariam *a priori* com elementos da Somaterapia:

A [Capoeira] Angola trabalha a conscientização e a comunicação do movimento corporal, o aqui e agora da percepção clara da realidade e do equilíbrio energético

alcançado. E depois de anos de pesquisas, descobrimos no jogo, na roda e na vida do angoleiro a mesma ideologia anarquista da Soma. (TESÃO, 1994b, p. 12).

Nota-se, também, que esta incorporação se dá à luz de conceitos e interpretações próprios das correntes teóricas que influenciaram a constituição da terapia, como a Gestalt (“o aqui e agora da percepção clara da realidade”) e a bioenergética (“equilíbrio energético”). Conforme os dados analisados do *Jornal Tesão*, percebemos um esforço recorrente em associar a Somaterapia à Capoeira Angola, apresentando esta relação como essencial e, por vezes, quase determinada por elementos que seriam aprioristicamente comuns a ambos. Esse esforço é compreendido como decorrente da dissidência do Grupo Experimental, uma vez que, a partir desta cisão, constituíram-se se pelo menos dois grupos diversos que reivindicavam a continuidade da utilização da Somaterapia, porém, com pelo menos uma diferença fundamental: a prática da capoeira dentro da metodologia terapêutica. Como vimos anteriormente, supomos que este conflito entre os grupos tenha se acentuado ao longo dos primeiros anos da década de 1990, culminando com a publicação do polêmico capítulo *Uni-vos contra os ladrões da Soma*, em *Tesudos de todo mundo, uni-vos!* (1995). Porém, essa acentuação do conflito não se deu de forma linear e sem rupturas.

No número 0 do Boletim Brancaleone, publicado em março de 1995, ainda constava um anúncio de uma “vivência aberta” com “o Somaterapeuta Décio Mello, uma primeira apresentação teórica e prática da SOMA”, no “Centro de Estudos de Soma/SP”, “Vinculado ao Grupo Experimental”. (BOLETIM, 1995a, p. 3). Como vimos anteriormente, há referências explícitas de Freire antes dessa data à ruptura entre Freire e o Grupo Experimental, sentida como traição por Freire. Compreendemos, dessa forma, que é possível ter existido reaproximações, ou tentativas de reaproximações, entre integrantes do Experimental e do Coletivo Brancaleone, como sugere o anúncio citado. No entanto, entre a publicação do número 0 do Boletim, em março de 1995, e o número 1, em junho do mesmo ano, parece ter ocorrido novo conflito.

Neste número, o tema de destaque é a Capoeira Angola, o que acreditamos não ser por acaso. No texto, enfatiza-se o contato de Freire com a capoeira “antes mesmo de criar a Soma” e conta-se como “a pesquisa [com a capoeira] foi interrompida [no final da década de 1980] e acabou paralisada com o afastamento dos assistentes que trabalhavam com ele [Freire] na época”, indicando-se, para maiores detalhes, a leitura do capítulo *Uni-vos contra os ladrões da Soma* em Freire (1995b). Salienta-se: “Para o Brancaleone, hoje *não existe Soma sem Capoeira Angola*”. Consta, ainda, neste número, a informação de que o livro *Tesudos de todo...* já se encontraria nas livrarias, dando a entender que sua publicação ocorrera após a publicação do

número 0 do boletim. (BOLETIM, 1995b, p. 2, 3, grifo nosso). Haja vista o conteúdo explícito de crítica no referido capítulo - acusando os antigos assistentes de “ladrões”, abordando o ocorrido como “traição”, mencionando “mentiras”, “infâmias covardes e de baixo nível” etc. – compreendemos a publicação deste capítulo como o auge e a secessão definitiva com o Grupo Experimental, também pela falta de indícios de novas reaproximações após.

4.4 A SOMATERAPIA ENTRE 1995 E 2008: NOVA CISÃO E APÓS

As informações de que dispomos desse período são provenientes em sua maior parte de um intenso debate que se travou em sítios eletrônicos da internet nos anos de 2009 e 2010 entre os ex-somaterapeutas Fábio Veronesi e Rui Takeguma (VERONESI, 2009a; TAKEGUMA, 2009). Veronesi afirma ter entrado em contato com a Somaterapia em 1997, concluindo sua formação no ano de 2003, quando elaborou um texto para o Coletivo Brancaleone com a “essência” de suas críticas à técnica terapêutica. No entanto, suas críticas teriam sido “tão mal recebidas” que teriam provocado a sua ruptura com o grupo, levando-o a publicar uma reformulação de suas críticas em um sítio eletrônico criado para tal fim, com o título *Crítica à Somaterapia de Roberto Freire*. Suas críticas, alegadamente baseadas em seu aprofundamento teórico nas teorias de Reich, direcionam-se principalmente aos seguintes elementos: a “contradição metodológica” da mistura entre processos reichiano e gestáltico (quanto ao fenômeno da transferência); o caráter demasiado genérico do termo *somaterapia*; a utilização da Capoeira Angola como “ritual constante de desencouraçamento”; a “influência do hedonismo no método”; o “desatualizado referencial de luta contra a repressão sexual”; e a “omissão de parte fundamental da obra de Reich” por parte de Freire. (VERONESI, 2009a). Não é nosso objetivo nesta pesquisa analisar tais aspectos internos à metodologia terapêutica, tampouco averiguar a validade destas críticas. Apontamos as mesmas apenas no sentido de melhor situar as informações que apresentaremos na sequência e que dizem respeito à história da Somaterapia no período em questão. Salientamos, portanto, que, assim como todas as demais fontes analisadas em nossa pesquisa, esta também não se constitui em fonte imparcial.

Segundo Veronesi, no período em que este encontrava-se em formação junto ao Coletivo Brancaleone (1997-2003), Rui Takeguma e Roberto Freire saíam do grupo. O primeiro, criando sua própria versão da técnica terapêutica sob o nome de *SOMAIÊ*, e o segundo “decretando sua aposentadoria, de forma a ‘não tomar partido’ naquela cisão, afirmando que as duas vertentes [Somaterapia do Coletivo Brancaleone e *SOMAIÊ*] bem representavam a técnica

terapêutica por ele criada”. Takeguma, segundo Veronesi, teria saído do coletivo principalmente por atritos com os outros integrantes a respeito da obrigatoriedade da utilização da capoeira dentro da metodologia da Somaterapia (VERONESI, 2009b). Ao que parece, apesar de todo o esforço recorrente em afirmar a prática da capoeira na Somaterapia, conforme analisamos no item anterior, ainda neste período esta se tratava de uma questão delicada:

Havia uma situação velada que Takeguma buscava desmascarar. Por um lado, os somaterapeutas do Brancaleone não se dispunham a comunicar Roberto Freire que a obrigatoriedade da Capoeira estava sendo questionada por eles através de suas atitudes e que deveria, então, ser revista numa ampla discussão sobre o assunto. Por outro lado, eles não entravam de cabeça no universo da capoeiragem e não cobravam de seus clientes que o fizessem. Na prática do Coletivo Brancaleone, tanto faz se um cliente pratica ou não capoeira durante a Somaterapia, isso não é exigido pelos somaterapeutas do Brancaleone. Na teoria e no ideal freireano, porém, essa obrigatoriedade continua. A Capoeira praticada na Soma é, de certa forma, uma capoeira “café-com-leite”, não muito séria, com pouca dose de um de seus ingredientes mais fundamentais e picantes – o fato de que ela é uma luta e não só uma brincadeira. Ela é teatro, mas a encenação é mandinga que tem fundamento, tem porquê. Takeguma literalmente passou a bater nos outros somaterapeutas dentro das rodas de capoeira para tentar mostrar-lhes como sua capoeira era frágil e hermética. Ele se distingue dentro do Coletivo Brancaleone porque como capoeirista consegue ganhar respeito dos outros grupos de Capoeira Angola. A Capoeira não dá diplomas e o reconhecimento do trabalho de um grupo de capoeira acontece pela capacidade e competência. A capoeira da somaterapia-de-Roberto Freire não consegue se estabelecer no universo da capoeiragem, não adquire respeito dos outros grupos, permanece no hiato entre terapia e capoeira. Por tudo isso, Takeguma decide trilhar caminho próprio, e cria o nome SOMAIÊ para designar seu trabalho e diferenciá-lo do da SOMA praticada pelo Coletivo Brancaleone. (VERONESI, 2009c).

O autor cita ainda um episódio em que Takeguma teria dado duas rasteiras seguidas em outro integrante do Brancaleone que aparentemente não estava levando a roda de capoeira a sério. Esse episódio teria gerado “enorme polêmica interna”, culminando na “saída/secessão de Takeguma”. (VERONESI, 2009c).

Em todos os textos encontrados no sítio eletrônico de Veronesi, há um comentário de Rui Takeguma indicando o endereço de seu próprio sítio eletrônico, o qual, por sua vez, aparentemente também foi criado apenas com este intuito e foi intitulado *Uma resposta a Fábio Veronesi*, com a indicação direta do endereço do sítio eletrônico de Veronesi entre parênteses já no título. Neste sítio, Takeguma procura responder às críticas realizadas por Veronesi, defendendo a Somaterapia de Freire em dados momentos e, em outros, realizando também suas próprias críticas à mesma. A este comentário/sítio eletrônico de Takeguma, Veronesi destrincha longo comentário-resposta, ao qual, por sua vez, Takeguma também responde criando novo texto intitulado *Nova resposta a Fábio Veronesi, através dos formandos do ABC da SOMAIÊ*.

(VERONESI, 2009a; TAKEGUMA, 2009; 2010). Salientamos que o debate apenas se intensifica, frequentemente incorrendo em ataques pessoais.

Takeguma, como vimos anteriormente, aparece no *Jornal Tesão* e nos boletins do Brancalone, sendo também citado em obras de Freire, ora como integrante do Brancalone, ora como dissidente, de acordo com a data de origem da fonte (FREIRE, 1993; 2002; 2006). Segundo ele próprio, fez terapia com Freire “entre o segundo semestre de 1990 e o primeiro semestre de 1991”, rompendo com o Coletivo Brancalone em 2000 e com a própria Somaterapia em 2002. Porém, sua versão sobre sua cisão com Brancalone diverge da explicação dada por Veronesi: “apesar de eu criticar a capoeira de outros somaterapeutas, ‘o buraco era mais embaixo’, no sentido que haviam outras diferenças no pensar e querer levar a técnica da Soma”. O autor cita, dentre os fatores que o teriam influenciado mais que a questão da capoeira na decisão de sair do grupo, a “dificuldade de trocas e lideranças entre eu e da Mata” e as dificuldades dos outros terapeutas em comunicarem-se com ele, salientando que o processo todo se tratou de um afastamento gradual. (TAKEGUMA, 2009). Mesmo que seu processo de afastamento do Brancalone e de Freire tenha sido mais complexo que o apontado por Veronesi, o que compreendemos ser de fato mais verossímil, a crítica realizada por Takeguma à capoeira dos outros somaterapeutas é corroborada, apontando para o cenário complexo que se delineia dentro do grupo de Freire neste período.

Quanto à saída de Freire do Coletivo Brancalone, Takeguma corrobora a informação dada por Veronesi, porém, reitera que logo após sua própria saída do Coletivo, Freire retornaria ao grupo:

[...] a Soma de Freire aconteceu até 2000, onde ele permanecia atuante na técnica, supervisão e marketing, apesar de algumas saídas e voltas ao nosso Coletivo. Após minha saída, foi divulgado a volta de Freire ao Brancalone, mas se tratava de jogada de marketing, pois de 2002 até sua morte em 2008, Freire perdeu muito de sua capacidade física, intelectual e crítica. (TAKEGUMA, 2009).

Salientamos, no entanto, como vimos anteriormente, que desde 1977 é recorrente o desejo de Freire de se afastar da Somaterapia, encerrando suas contribuições a esse campo. Em 1991, após a cisão com o Grupo Experimental, esta vontade é reiterada, quando Freire afirma que, com os dois volumes de *Soma: uma terapia anarquista*, “está terminada, assim, a minha contribuição a essa pesquisa”. (FREIRE, 1991, p. 149). A crítica de Takeguma a Freire, que já aparece na citação anterior, aparece novamente, explicitando sua versão sobre a cisão entre ambos:

Depois de separado de Freire, este começou na sua velhice a se apresentar reacionário e produzir mentiras e fofocas caluniosas sobre mim, declarei “guerra” às fofocas abrindo na Internet em 2003 a minha visão sobre todo o processo, com a publicação do site <http://brancaluleone.vilabol.uol.com.br>. Anos depois, no meu fluir, e vendo que Freire e o Brancaléone assumem publicamente seu devir intitucionalizante, mudo o tom, com publicação de Manifestos, quase que anualmente em meus sites da SOMAIÊ (o antigo <http://somaie.vilabol.uol.com.br>)¹⁸⁴. (TAKEGUMA, 2009).

A análise destas críticas permite-nos novos olhares sobre aquela outra cisão, entre Freire e o Grupo Experimental, analisada anteriormente, bem como aponta para outras possíveis cisões não documentadas ou a cujos documentos não tivemos acesso¹⁸⁵. Salientamos que não é nosso objetivo averiguar a veracidade das críticas realizadas, apontando-as apenas no intuito de auxiliar na compreensão do processo de afastamento de Freire da Somaterapia e dos diversos discursos e conflitos que permeiam esse processo.

O afastamento de Freire da Somaterapia é averiguado também por Simões, porém este compreende este processo de forma mais ampla que Veronesi e Takeguma, compreendendo-o, inclusive, como processo gradativo a partir do início dos anos 1990:

Esgotado das constantes viagens e deslocamentos para trabalhar com a Soma, depois da publicação de *Ame e dê Vexame* [1990], Freire se retira progressivamente das suas atividades como terapeuta e concentra suas energias em palestras sobre o anarquismo e, sobretudo, na intensificação de seu trabalho literário. (SIMÕES, 2011b, p. 5).

No entanto, para Simões, esse afastamento progressivo se intensificou no final da década de 1990:

Contudo, pouco tempo depois do lançamento de *Os cúmplices* e de seu desentendimento com Sérgio de Souza, o qual chamava de “Meu Capitão”; com quem inventou a revista *Caros Amigos* e do lançamento do polêmico romance *liv & tatzu*, história de um amor incestuoso entre dois irmãos que tem como cenário os conflitos de terra no Pontal do Paranapanema, em 1999, Freire sai de cena. Acostumado com a agitação e a companhia de jovens desde a década de 1960, decide viver sozinho em Cotia, município vizinho a cidade de São Paulo. (SIMÕES, 2011b, p. 5).

¹⁸⁴ Não nos foi possível acessar nenhum dos sites citados, pois a partir de 31 de maio de 2017 nenhum dos dois encontrava-se mais disponível.

¹⁸⁵ Salientamos que é recorrente a referência a um elevado número de pessoas que iniciou formação e não concluiu. Compreende-se, portanto, que a história desta técnica terapêutica é permeada por pequenos dissensos e cisões, os quais acabaram por não se constituir importantes o suficiente para serem abordados de forma mais contundente nas fontes. Uma exceção é o caso de Ivone Menegotti, referida de forma bastante positiva na autobiografia de Freire, porém com dificuldades em relação à capoeira: “[...] profundamente estudiosa, com visão política definida pelo anarquismo, conduzia seus grupos com inteligência e competência, mas aos poucos foi demonstrando dificuldade para a prática da capoeira, embora concordasse com sua utilização na Soma”. Na sequência, cita-se sua cisão: “Em 1998, entretanto, depois de uma longa viagem aos Estados Unidos, afastou-se de nós e da Soma, sem nenhuma explicação”. (FREIRE, 2002, p. 376). Conforme veremos na sequência a respeito dos discursos de Freire referentes à cisão de Takeguma, nos quais Freire aparentemente omite informações, é possível que este suposto desconhecimento das razões que teriam levado Menegotti a afastar-se da Somaterapia seja intencional, omitindo críticas que a ex-somaterapeuta pudesse possivelmente ter realizado.

Veronesi, que teria tido sua formação em Somaterapia nesse período, também corrobora esse afastamento de Freire anterior ainda à cisão com o Takeguma. Veronesi afirma ter sido “o primeiro somaterapeuta que se formou sem ter trabalhado diretamente nos grupos com Roberto Freire e sem ter tido Freire como meu terapeuta”, ou seja, sua formação “foi a primeira que aconteceu sob responsabilidade direta do Coletivo e indireta de Roberto Freire”. Dessa forma, aponta o autor que “havia dificuldade do Coletivo em ultrapassar a ausência da figura de Freire, que era um excelente pedagogo, homem de forte influência, com grande capacidade de formar novos somaterapeutas”. (VERONESI, 2009b).

Após a cisão de Takeguma, a secessão e retorno de Freire ao Coletivo Brancaléone, como vimos anteriormente, Freire afirma que houve algumas importantes modificações realizadas, sob sua supervisão, pelos somaterapeutas restantes do Brancaléone, dentre as quais cita a participação ativa dos mesmos na vida acadêmica¹⁸⁶ e os primeiros grupos de Somaterapia realizados fora do Brasil, em Londres e Barcelona. (FREIRE, 2006, p. 13-14). Neste período, entre o início dos anos 2000 e o falecimento de Freire em 2008, Simões verifica uma redução paulatina das atividades coletivas, com Jorge Goia indo para Londres e João da Mata para Lisboa. Segundo entrevista de Simões com João da Mata, na prática os somaterapeutas estariam muito separados, com Goia e Schroeder querendo pensar a Somaterapia “fora de seu contexto terapêutico”. Simões ainda reitera: “No presente, o coletivo, pelo que indica as conversas que tive com Da Mata, Schroeder e Goia, não existe mais, ou pelo menos não existe como modo de associação inventada por eles em parceria com Freire, no início dos anos 1990”. (SIMÕES, 2011a, p. 116). Veronesi também aponta que “depois de Freire, o Coletivo não formara ninguém já havia sete anos. Durante esse período vi mais de uma dezena de pessoas iniciarem o processo de formação e desistir dele em algum ponto do caminho”. (VERONESI, 2009b).

Em Reimberg, junto à “última entrevista” de Freire, tem-se entrevista com Takeguma, que “defende seguir o projeto original da terapia, desenvolvido entre 1990 e 2001” (REIMBERG, 2007, p. 21). Para Takeguma, sua cisão teria ocorrido por

¹⁸⁶ Dessa participação, podemos destacar as teses de doutorado de Cesse Neto (2013; 2014), a dissertação de Jorge Goia, em 2001, e os artigos de Schroeder (2004; 2008), todos sobre a Somaterapia e/ou Roberto Freire. Além dessas produções, temos informação também sobre a realização de um “Curso de Introdução à Somaterapia”, na UERJ, em 2005 (SIMÕES, 2011a, p. 171) e de uma disciplina optativa, “O Laboratório social da Somaterapia”, dentro do Departamento de Sociologia da UFF, com João da Mata dentre os professores convidados. Consta que a Professora responsável pela disciplina, Helene Petry, encontrava-se concluindo uma Somaterapia com Mata. Não temos informação acerca do ano em que essa disciplina foi ofertada pela primeira vez (UNIVERSIDADE, 2017). À dissertação de Goia, como mencionamos anteriormente, infelizmente não tivemos acesso (Cf. Nota de Rodapé 17).

perceber a acomodação de Freire em relação à aplicação da pedagogia libertária paralelamente à Soma. Ver como ele, na aposentadoria da Soma, se comporta como foi Freud no final da vida, na visão de Reich. Um Freud canceroso que optou pela institucionalização da psicanálise perante um Reich radical que criou outras técnicas. (TAKEGUMA in REIMBERG, 2007, p. 21).

Já para Freire, Takeguma é que “tornou-se um autoritário que deforma completamente a Soma” (FREIRE in REIMBERG, 2007, p. 21).

Percebe-se, nos discursos sumariamente analisados, como constroem-se versões e projetos diferentes ao longo da história da Somaterapia. Estas construções encontram respaldo em narrativas que buscam legitimá-las, muitas vezes em um esforço memorialista e retrospectivo que acaba por reinterpretar o passado à luz de necessidades presentes. Percebe-se como se busca defender cada projeto diferente como o mais “verdadeiro” ou mesmo o mais “original”, utilizando-se muitas vezes de elementos específicos, como a capoeira, para a explicação dos dissensos. Porém, compreendemos que o foco nesses elementos pode muitas vezes distrair nosso olhar de outros aspectos mais sutis e que nos fogem, cabendo-nos apenas o trabalho de levantar possibilidades. Compreendemos, assim, que os debates em torno da capoeira, por exemplo, omitem outros elementos mais subjetivos, que concernem a conflitos pessoais e/ou afetivos, tão ou talvez até mais importantes que os apontados.

Como salientamos anteriormente, ao longo de nossa pesquisa, tivemos de realizar diversos novos recortes, sempre no sentido de aumentar a qualidade e a profundidade da análise. Infelizmente, como consequência, acabamos por tangenciar alguns objetivos iniciais da pesquisa, como a análise da relação entre a Somaterapia e o contexto de emergência das demais terapias alternativas, a discussão de ciência em torno da legitimação da técnica terapêutica, e a análise de toda a história da terapia, de 1970 até o presente.

Com o objetivo de não negligenciar completamente estes objetivos, procuramos, neste capítulo, abordar rapidamente estas questões, com apontamentos que julgamos importantes, no sentido de propiciar ao leitor uma introdução sumária a algumas problemáticas pertinentes que emergem na análise das fontes, servindo também, assim, como incentivo a novas pesquisas. Assim, em um primeiro momento, analisamos sumariamente a relação entre as terapias alternativas e a Somaterapia, averiguando pontos de confluência e divergência e, principalmente, compreendendo como a Somaterapia não surge “do nada”, tampouco sua metodologia e características essenciais são desprovidas de precedentes. A relação com a contracultura, que será realizada no próximo capítulo, também é compreendida dessa forma.

Analisamos também, brevemente, a história da Somaterapia após o lançamento de *Viva eu, viva tu...* (1977), apontando para algumas questões possíveis acerca da discussão de ciência. Compreendemos, assim, a história subsequente desta técnica terapêutica como permeada por transformações, rupturas e conflitos; denotando um processo humano complexo que, por vezes, afasta-se da perspectiva de coerência com que é narrada a história da Somaterapia nas fontes analisadas.

5 CONTRACULTURA E SOMATERAPIA

A relação entre a Somaterapia de Roberto Freire e o movimento da contracultura é percebida de forma bastante direta em várias fontes, apesar de o autor, até onde sabemos, nunca ter se referido diretamente a sua trajetória ou técnica terapêutica como “contraculturais”. Em Comodo (1991), Silney Siqueira¹⁸⁷ afirma: “Ele [Freire] foi o guru intelectual de toda uma geração” (SIQUEIRA in COMODO, 1991, p. 15). Enquanto que, na apresentação da “última entrevista” dada por Freire, Reimberg refere-se ao autor como “ícone da contracultura brasileira, uma das maiores referências para diferentes gerações que têm o anarquismo como meio, e uma sociedade libertária como fim [...]” (REIMBERG, 2007, p. 18, grifo nosso). Percebe-se como, apesar de o próprio Freire raramente referir-se diretamente à contracultura, o jornalista não tem o menor constrangimento em associar esta categoria a ele.

O somaterapeuta Jorge Goia, em capítulo para o livro *O tesão pela vida* (2006), intitulado *Antenas anarquistas contemporâneas*, também faz uma relação direta entre a Somaterapia e o conjunto de movimentos contestatórios dos anos 1960, os quais compreendemos imbricados na categoria contracultura. Goia afirma que “são inegáveis os vários pontos de encontro [da Somaterapia] com movimentos culturais e filosóficos que surgiram em outros países”, além das ligações estabelecidas entre a terapia e a luta contra a ditadura militar, assim como com a cultura popular da capoeira angola (GOIA, 2006, p. 209). Para o somaterapeuta:

A década de 1960 produziu eventos libertários em profusão pelo mundo e espalhou atitudes de contestação e crítica que questionaram os autoritarismos. Entre os mais marcantes, sem dúvida, estão os acontecimentos de maio de 1968, a contracultura, os *hippies*, o movimento feminista e os protestos pacifistas. (GOIA, 2006, p. 209).

Percebe-se, portanto, que se trata, basicamente, de movimentos alinhados com o movimento da contracultura. Na sequência, o autor destrincha melhor como teria se dado a influência destes movimentos na Somaterapia de Freire:

A política do cotidiano e a ideologia do prazer, dois conceitos de maior importância para a Soma, de certa maneira foram inspiradas por esses ventos libertários que buscaram varrer do mundo os entulhos arcaicos fantasiados de tradição. Roberto Freire viveu esse período no olho do furacão, participando ativamente da vida política e cultural que agitou o Brasil naqueles duros anos de resistência e ativismo. O tesão de viver o aqui e o agora proposto pela Soma está antenado, então, com os ideais de

¹⁸⁷ Silnei Siqueira (grafado com “i” na obra de Freire), foi colega de trabalho de Freire e diretor da montagem de “Morte e Vida Severina” pelo TUCA na década de 1960. (FREIRE, 2002, p. 215). Esta referência é encontrada também em diversas outras fontes.

uma época de transformações culturais, que derrubou tabus e preconceitos, arriscou novas experiências de relações afetivas e sexuais, subverteu a ordem caduca vigente e inventou uma nova gramática, conjugando amor com liberdade, poesia com militância política. (GOIA, 2006, p. 209-210).

Silva, em sua tese sobre a trajetória intelectual de Freire, também atesta a relação entre a Somaterapia de Freire e a contracultura:

A Somaterapia e a ética de existência anarquista defendida por Roberto Freire também têm sua base argumentativa e experimental na contracultura. E, para além do fim vaticinado, a contracultura encontrou um desdobramento, com reflexões, interpretações e alterações pontuais, por meio desta terapia anarquista que teve grande repercussão nos anos 1980 e 1990 e, nesta segunda década dos anos 2000, tem outras formas de expressão e expansão a partir das atividades dos somaterapeutas Vera Schroeder, Jorge Goia, João Da Mata e Rui Takeguma com suas peculiaridades. [...] Para compreender a importância da contracultura no desenvolvimento da Somaterapia é preciso deslocar o olhar das narrativas que, por vezes, compreendem este movimento tão somente como um evento a ser relatado – com início e fim, e com uma ou outra data para comemorar – e analisar sua dimensão micropolítica e a revolução do cotidiano com base num ‘cuidado de si’ apreendido da religiosidade oriental – budismo e zen budismo – que contribuíram na moldagem de uma estética de existência contracultural. (SILVA, 2015, p. 218-219).

Conforme compreendemos, e como apresentaremos neste capítulo, concordamos com Reimberg, Goia e Silva nesta associação direta entre a contracultura e Freire e a Somaterapia. Antes de discutirmos as relações e atritos mais profundos que percebemos entre a Somaterapia e a contracultura, podemos citar ainda mais algumas referências explícitas encontradas que conectam Freire e sua técnica terapêutica diretamente ao cenário contracultural.

Como vimos no capítulo anterior, Freire utiliza-se em suas construções narrativas do episódio do encontro com Wilhelm Reich como uma espécie de “divisor de águas” em sua trajetória, colocando-o na trilha de desenvolver a Somaterapia. Além de o próprio Reich aparecer como influência constante nos discursos sobre a contracultura, principalmente através de Herbert Marcuse, lembramos que o encontro de Freire com Reich ocorreu através do grupo teatral *Living Theater*, o qual, também, frequentemente aparece associado diretamente à contracultura, como afirma Maciel:

O Living Theater foi uma das organizações artísticas que melhor caracterizam o espírito da década de 60. O principal elemento contracultural verificado era estabelecido pela relação entre o grupo. Essa relação perpassava o nível profissional, atingindo o pessoal, transformando-se com o passar dos tempos em uma comunidade (substituindo a ideia de família). A fama do grupo ganhou amplitude mundial, com a encenação da peça-símbolo da Contracultura, *Paradise Now* (‘Paráíso Agora’), que propunha exatamente a libertação da repressão através da busca do prazer no momento presente. (MACIEL, 1987 apud BARROS, 2003, p. 65).

Lembramos que foi exatamente através da referida peça, *Paradise Now*, que se deu o encontro e o fascínio de Freire pelo grupo teatral. No mesmo artigo, Barros (2003) também fala sobre a revista *Bondinho*, que citamos no primeiro capítulo como um dos projetos jornalísticos em que Freire participou, referindo-se a ela como “revista *hippie*”. Barros (2003) acrescenta que essa revista, tendo inicialmente circulado “como publicação interna de uma rede de supermercados”, publicou

matérias referentes ao desbunde nacional, principalmente a experiência de Arembepe, uma praia da Bahia para onde se dirigiam os “drop outs” brasileiros, fascinados pelo local e pela possibilidade de viverem a utopia da felicidade, do prazer e da alegria. (BARROS, 2003, p. 65).

Ou seja, temas intrínsecos ao cenário da contracultura. Em sua tese sobre a imprensa contracultural, a historiadora também menciona a revista *Realidade*, na qual, como vimos anteriormente, Freire também se insere, realizando várias reportagens, experiência da qual demonstra bastante orgulho nas várias menções à mesma em suas narrativas. Barros (2007) destaca que esta revista “foi modelo para a imprensa alternativa” ao discutir, “além da política, assuntos comportamentais, como sexo e drogas”. Enfatiza ainda a autora que o jornalismo praticado na *Realidade*, bem como nos demais meios da imprensa alternativa, “recebeu influências da contracultura norte-americana e do *New Journalism*”, o qual “contrapunha-se aos padrões de objetividade do jornalismo tradicional americano e permitia o exercício da subjetividade e a vivência das situações durante a própria reportagem”. (BARROS, 2007, p. 57, 60). Esta influência do *New Journalism* é especialmente percebida na reportagem *Meninos de Recife*, realizada por Freire e vencedora do Prêmio Esso de Reportagem em 1968. Freire narra a realização desta reportagem em detalhe e com visível orgulho em sua autobiografia, salientando como, tal qual os preceitos do *New Journalism*, teria vivenciado a realidade dos meninos de rua, fazendo-se passar por um vendedor de café, aproximando-se dos meninos e chegando até mesmo a participar de “assaltos, roubos, transporte de drogas”, além de presenciar, sem poder intervir, a infeliz cena da execução de um dos meninos que havia traído o grupo (FREIRE, 2002, p. 250-255).

Por fim, o próprio Freire, no primeiro volume de seu ensaio científico sobre sua terapia, *Soma: uma terapia anarquista* (1988), não deixa dúvidas quanto às influências contraculturais recebidas¹⁸⁸, principalmente quanto à noção de corpo utilizada na Somaterapia:

¹⁸⁸ Além dessas conexões diretas encontradas, também temos, ao longo das narrativas dos romances de Freire, principalmente em *Coiote*, diversas referências marcadamente contraculturais. A título de ilustração, podemos citar, principalmente, The Beatles, Pink Floyd e Jimi Hendrix, no cenário musical, e o livro *A erva do diabo*, de

Acredito que a nova noção de corpo, que levou ao aparecimento das terapias corporais, surgiu depois da Segunda Guerra e foi veiculada por três movimentos de forte caráter social: o hippie, o ecológico e o feminista. Porém, deve-se à influência do pensamento oriental sobre o ocidental, a partir do começo deste século [XX], a compreensão do significado e natureza da atual noção de corpo – e que desembocou na de Soma. (FREIRE, 1988, p. 59).

Compreendemos, com Rojas, que o historiador, ao colocar-se no intuito de realizar uma “biografia realmente histórica” (ou abordar de forma “realmente histórica” a trajetória de uma técnica terapêutica, em nosso caso), precisa analisar esta trajetória inserida no que chamamos de contexto, seu meio e sua época (ROJAS, 2000, p. 25). Abordamos, nesta pesquisa, o cenário contracultural como sendo um dos principais contextos de emergência da Somaterapia. Porém, não compreendemos aqui a contracultura na visão clássica de contexto enquanto mero pano de fundo dos diversos acontecimentos (textos), como a própria Somaterapia, neste caso.

Armani traz uma reflexão acerca da ideia de contexto na historiografia (principalmente na história intelectual) a partir da virada ontológica, na qual defende que não existe texto descolado de contexto. Para o autor, a ideia (o texto) em si é contextual (definida na “condensação das ideias e pelas relações do autor com o mundo circundante”), pois “quando uma ideia é pensada, tornada manifesta em um texto, o seu conteúdo é, ao ser pensado, parte de algo que não é o pensamento ou que não deriva do pensamento”. O pensar, assim, é “sempre um pensar-com e um pensar-em”. Ou seja, “não existe mundo das ideias (ou mundo do texto) fora de um mundo formado por uma totalidade de entes que se remetem uns aos outros” (ARMANI, 2015, p. 82).

Bourdieu, embora sob outro viés, adota posicionamento semelhante em sua teoria do campo ao se opor ao “estabelecimento de uma relação direta entre a biografia individual e a obra [...] como a análise interna de uma obra em particular ou mesmo a análise intertextual, isto é, o relacionamento de um conjunto de obras”. (BOURDIEU, 2004, p. 177). O autor defende, assim, a simultaneidade dessas práticas de pesquisa, definindo como fictícias as oposições interno/externo e texto/contexto (BOURDIEU, 2004, p. 177-178).

Com essas reflexões, procuramos, em nosso trabalho, superar o impasse apontado por Rojas na análise das biografias, que geralmente se apresentam em dois extremos: ou apresentam o contexto como quase irrelevante frente ao papel do indivíduo, ou apresentam o indivíduo como mera marionete do processo histórico (ROJAS, 2000, p. 28-29). Rojas defende que o

Castanheda, o qual foi lido pelo e citado pelo próprio personagem principal da trama, o Coiote (FREIRE, 1986, p. 42, 58, 96, 184).

antigo problema da relação indivíduo-contexto era pautado no erro de compreender indivíduo e contexto como entidades formadas, dadas e estabelecidas a priori:

“[...] en cambio, entendemos el individuo en el contexto y se decimos que el individuo es el contexto y si ese contexto en parte son los propios individuos, cambia el modo de ver a ambos términos del problema y al problema mismo, cambio del cual derivan diversas consecuencias importantes.” (ROJAS, 2000, p. 31-32, grifos do autor).

Pensamos nossa pesquisa, portanto, na relação entre nosso objeto – a criação e o desenvolvimento da Somaterapia – e seu contexto de emersão, a contracultura. Compreendemos a contracultura como um conceito dinâmico que abarca uma diversidade de fenômenos contestatórios que tiveram lugar a partir da década de 1960 em diversas partes do mundo. Pensamos a ideia de contexto não em uma relação unilateral frente ao texto que é nosso objeto de pesquisa, como um bloco monolítico de causas e condições que propiciaram a emersão do fenômeno que estudamos, mas enquanto contexto dinâmico que interage com o objeto e que pode, portanto, a partir dele ser mesmo redimensionado. Compreendemos, dessarte, que não apenas o objeto que estudamos emerge do contexto, mas que o próprio contexto emerge do objeto.

Sendo a categoria “contracultura” um termo utilizado para denominar um amplo movimento contestatório com suas características específicas, como veremos na sequência, defendemos aqui a hipótese da ressignificação do próprio conceito de “contracultura”, uma vez que compreendemos nosso objeto de pesquisa em uma relação de mão-dupla com este contexto (principalmente no que tange à “contracultura brasileira”), e, no objeto, diversos caminhos que apontam para fora do quadro de características geralmente utilizados para descrever a contracultura, o que nos permite novos olhares sobre esse fenômeno. Olhares que, focando além das características gerais, vislumbram uma realidade mais complexa e, até mesmo, contraditória.

5.1 HISTÓRIA E CARACTERÍSTICAS GERAIS DA CONTRACULTURA

Na bibliografia estudada, percebemos uma ideia geral de que o conceito de *contracultura* se refere a um grande movimento internacional, protagonizado pela juventude, de contestação a uma cultura tida por dominante, capitalista, repressora, consumista, competitiva e individualista. Porém, não somente: uma das novidades que emerge nas análises,

que afasta a contracultura de movimentos precedentes de contestação, é a própria recusa a estes, às formas “tradicionais” de contestação. Assim, é consenso que a crítica realizada pela contracultura não é somente à sociedade capitalista, de direita, mas também à “esquerda tradicional” e ao “socialismo real”, compreendendo tanto as sociedades capitalistas como as socialistas dentro da categoria *tecnocracia*.

É consensual também a referência à obra de Roszak (1969) como sendo uma das pioneiras no tocante à análise da contracultura, bem como na utilização do conceito de tecnocracia. Em Roszak (1969), o conceito de tecnocracia é essencial para compreender a cultura à qual se opõe a contracultura. Este conceito aparece para caracterizar as novas sociedades modernas e industriais, como um fenômeno transpolítico inquestionável, o qual funciona como um imperativo cultural dado, tanto nas sociedades capitalistas quanto socialistas, explicando-se, assim, por que o movimento da contracultura se opôs a ambas (ROSZAK, 1969, p. 8, 9). Por tecnocracia¹⁸⁹, o autor compreende:

aquela forma social na qual uma sociedade industrial alcança o auge de sua integração organizacional. Trata-se do ideal que as pessoas geralmente têm em mente quando falam em modernização, *up-dating*, racionalização, planejamento. Baseando-se em imperativos inquestionáveis como a demanda por eficiência, por seguridade social, por coordenação em larga escala de pessoas e recursos, por maiores níveis de afluência e ainda mais impressionantes manifestações do potencial humano coletivo, a tecnocracia trabalha para unir as lacunas e fissuras anacrônicas da sociedade industrial. (ROSZAK, 1969, p. 5, tradução nossa¹⁹⁰).

Então, chegamos à era da engenharia social em que o talento empresarial amplia seus domínios para orquestrar o contexto humano total que envolve o complexo industrial. A política, a educação, o lazer, o entretenimento, a cultura como um todo, as pulsões inconscientes e, até mesmo, como veremos, o próprio protesto contra a tecnocracia: tudo se torna assunto de escrutínio e manipulação puramente técnicas. (ROSZAK, 1969, p. 6, tradução nossa¹⁹¹).

[...] aqui será suficiente definir a tecnocracia como aquela sociedade em que aqueles que governam justificam a si mesmos apelando para especialistas técnicos, os quais,

¹⁸⁹ Na bibliografia estudada sobre o tema, é frequente a utilização do conceito de tecnocracia de Roszak, por vezes até mesmo sem maiores explicações ou problematizações, tratando-se o conceito como termo incorporado ao vocabulário comum. Não encontramos, na referida bibliografia, qualquer dissenso quanto à conceituação deste termo.

¹⁹⁰ No original: “By the technocracy, I mean that social form in which an industrial society reaches the peak of its organizational integration. It is the ideal men usually have in mind when they speak of modernizing, up-dating, rationalizing, planning. Drawing upon such unquestionable imperatives as the demand for efficiency, for social security, for large-scale co-ordination of men and resources, for ever higher levels of affluence and ever more impressive manifestations of collective human power, the technocracy works to knit together the anachronistic gaps and fissures of the industrial society”. (ROSZAK, 1969, p. 5).

¹⁹¹ No original: “So we arrive at the era of social engineering in which entrepreneurial talent broadens its province to orchestrate the total human context which surrounds the industrial complex. Politics, education, leisure, entertainment, culture as a whole, the unconscious drives, and even, as we shall see, protest against the technocracy itself: all these become the subjects of purely technical scrutiny and of purely technical manipulation.” (ROSZAK, 1969, p. 6).

por sua vez, se justificam apelando para as formas científicas do conhecimento. E além da autoridade da ciência, não há apelo. (ROSZAK, 1969, p. 8, tradução nossa¹⁹²).

O autor destrincha, ainda, como o conceito de tecnocracia transcende as análises em termos dicotômicos de capitalismo/socialismo:

É essencial perceber que a tecnocracia não é produto exclusivo do velho demônio capitalismo. Pelo contrário, é o produto de um industrialismo maduro e acelerado. O lucro poderia ser eliminado; a tecnocracia continuaria vigorosa. O problema-chave com o qual temos de lidar é o paternalismo dos especialistas dentro do sistema socioeconômico, o qual é tão organizado que está inextricavelmente dependente dos especialistas. (ROSZAK, 1969, p. 19, tradução nossa¹⁹³).

Roszak, em sua obra, também aponta algumas causas sociais que ajudam a explicar a proeminência da juventude dissidente, protagonista da contracultura: 1) a sociedade estava ficando mais jovem; 2) consciência de idade cultivada pelo mercado de consumo, por um lado, e pela expansão do ensino universitário, por outro; 3) mudanças na criação das crianças de classe média no pós-guerra, com menos disciplina e rigidez, voltada a uma sociedade de consumo (ROSZAK, 1969, p. 26-32). Capellari, na mesma linha, traz uma interessante síntese das condições gerais que propiciaram a emergência da contracultura, as quais encontram respaldo, com nuances, nas demais obras bibliográficas consultadas. As condições, citadas por Capellari, seriam:

- 1) O intenso desenvolvimento das especializações científicas e tecnológicas aplicadas à lógica capitalista, bem como a organização do Estado sob tais moldes, configurando o que foi denominado “tecnocracia”;
- 2) A consolidação de uma classe média urbana educada sob os princípios do individualismo narcisista;
- 3) O terror inspirado, no pós-guerra, por um possível confronto entre os poderes bélicos termonucleares de EUA e URSS; e
- 4) A difusão de doutrinas filosóficas, sociais, psicológicas e religiosas, do Ocidente e do Oriente, que propugnavam, explícita ou implicitamente, por uma alternativa em relação ao que se convencionou denominar establishment. (CAPELLARI, 2007, p. 14).

Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), compreende-se que nos Estados Unidos houve um período que Hobsbawm chamou de “Era de Ouro”. O *boom* econômico e industrial

¹⁹² No original: “[...] here it will be enough to define the technocracy as that society in which those who govern justify themselves by appeal to technical experts who, in turn, justify themselves by appeal to scientific forms of knowledge. And beyond the authority of science, there is no appeal.” (ROSZAK, 1969, p. 8).

¹⁹³ No original: “It is essential to realize that the technocracy is not the exclusive product of that old devil capitalism. Rather, it is the product of a mature and accelerating industrialism. The profiteering could be eliminated; the technocracy would remain in force. The key problem we have to deal with is the paternalism of expertise within a socioeconomic system which is so organized that it is inextricably beholden to expertise” (ROSZAK, 1969, p. 19).

que geraria um ideal de vida para a classe média pautado no consumismo – o *American Way of Life* – era acompanhado pelo *baby boom* (1946-1964), um aumento considerável da população, principalmente urbana, e, conseqüentemente nos anos seguintes, da população jovem. O crescimento econômico exigia um nível mais elevado de empregados, o que fez com que se aumentasse consideravelmente o número de universidades e, conseqüentemente, o número de universitários. Enquanto isso, aumentava-se o número de famílias que não seguiam o modelo ideal: divórcios, famílias com um só dos pais, nascimentos ilegítimos. Tudo isso dentro de um contexto de Guerra Fria, onde a corrida espacial providenciou os satélites artificiais que dentro de pouco tempo estariam propagandeando o modo de vida americano para todo o mundo através da televisão e do rádio (BARROS, 2007, p. 145; CAPELLARI, 2007; CARVALHO, 2008; HOBBSAWM, 1995; PEREIRA, 1986).

Além das condições já citadas, Barros também acrescenta a euforia consumista, a insegurança nuclear causada pela Guerra Fria e o anticomunismo macartista, abordando a contracultura como fenômeno místico-político de contestação do pensamento racional desenvolvido pela tecnocracia (BARROS, 2007, p. 10-11). Matos (1989) e Carvalho (2007) também citam um certo “mal-estar”. Para Matos, o Maio de 1968, especificamente na França, não ocorreu porque a economia francesa se encontraria em crise, mas porque havia um “mal-estar difuso no meio estudantil” que se devia muito mais às perspectivas de trabalho dos jovens estudantes, de onde decorreu uma contestação mais geral ao *modus vivendi* capitalista (MATOS, 1989, p. 20-21). Já Carvalho (2007) defende que em todas as fases da contracultura, em todos os lugares em que ela surgiu, o “vazio existencial” de seus atores aparece como elemento comum.

Suri reforça que muitos dos elementos que compuseram o rol de condições necessárias à emergência da contracultura não eram exclusividade do período, como a angústia existencial de parte da população, as críticas ao patriarcado, ao racismo, à injustiça e ao imperialismo, por exemplo. O autor reitera, entretanto, que foi no período dos anos de 1960 que esses elementos se tornaram universais, principalmente pelo contexto de altas promessas de uma vida melhor, tanto no ocidente quanto no oriente. Este autor defende que a contracultura surgiu como resposta à cultura dominante da Guerra Fria, cuja competição ideológica encorajava os cidadãos a olhar para além de fatores materiais, buscando significados mais profundos em suas atividades cotidianas. Além disso, a relativa estabilidade e prosperidade econômica de parte da população também encorajava o aumento das demandas e expectativas, enquanto que a necessidade de inovação e criatividade dentro da competição entre o Leste e o Oeste também contribuiria para o recrudescimento da contracultura (SURI, 2009, p. 46, 53, 54).

Entre caminhos da direita e da esquerda, o caminho escolhido por muitos jovens foi outro, o da *recusa*. Para esses jovens, construir uma carreira e constituir família, seguindo os moldes do *american dream*, tanto não lhes agradava por não responder a seus anseios existenciais, quanto não fazia sentido frente à iminente possibilidade da hecatombe nuclear. Do outro lado, a esquerda tradicional também não lhes servia. O “socialismo real” vivido pela União Soviética caía nos mesmos erros para essa juventude – a tecnocracia, o autoritarismo, o desenvolvimento econômico e tecnológico acima de valores humanos. Além disso, o marxismo não dava conta do âmbito sexual, tão caro à juventude (BARROS, 2007, p. 97-98), e o potencial revolucionário da classe trabalhadora, como queria o marxismo, se mostrava esgotado frente à incorporação dos trabalhadores ao sistema capitalista. Incentivados pelos estudos da psicanálise, esses jovens passavam a compreender a própria família patriarcal como célula mater do Estado. O poder passava a ser compreendido não mais apenas a nível de governo, mas na escola, na família, no casamento. “Não fazia mais sentido falar em luta de classes” (OLIVEIRA, 2007, p. 3). Por isso, a “Grande Recusa”, recusa ao modo de vida ocidental, à forma de pensamento, à forma mesma de contestação, aos partidos políticos, aos valores ocidentais.

Esta crítica à esquerda tradicional vem acompanhada de uma crítica mais geral à fusão do indivíduo na totalidade, seja esta o Estado ou o partido (comunista) (MATOS, 1989, p. 12, p. 16). Holanda, ao analisar o papel da literatura nos debates dos anos 1960 no Brasil, argumenta que mundialmente há uma descrença crescente nas “linguagens do sistema e mesmo da esquerda tradicional”, descrença esta que se desdobra em uma “crise de valores”, assim como no Brasil, dentro do movimento tropicalista, a descrença “é exatamente em relação à ideia de tomada de poder, à noção de revolução marxista-leninista” (HOLLANDA, 1992, p. 10, p. 61). Matos, analisando o Maio de 1968, também atesta uma “forte repulsa pela política tradicional” e, com Morin, argumenta que os estudantes “recusam-se à vida burguesa, medíocre, reprimida, opressiva”. À seriedade militante, se opõe o improvisado, a criatividade, a alegria (MATOS, 1989, p. 49, p. 55, p. 14). Para Holanda, a principal crítica que a nova esquerda brasileira faz à “velha esquerda” era em relação ao discurso reformista e nacionalista daquela, representada principalmente pelo Partido Comunista. Alimenta-se, assim, uma desconfiança aos discursos fechados, às grandes certezas e verdades. Para a autora, esta descrença será realimentada no final da década de 1960 pelo AI-5 e pelo quadro internacional: totalitarismo soviético e invasão da Tchecoslováquia pela URSS, atuação reacionária do PCD no maio de 1968, repressão e censura às artes por Fidel Castro em Cuba (HOLLANDA, 1992, p. 35, p. 69). Mesmo sendo consensual esta crítica geral à esquerda tradicional, Matos (1989) salienta que esta crítica não

era ao marxismo em si, mas a um “marxismo petrificado”, principalmente nos países socialistas, nos quais os estudantes tanto não se opuseram ao marxismo quanto não foram favoráveis ao liberalismo, sua crítica à esquerda se direcionava essencialmente ao “regime dogmático das direções stalinistas”, discutindo inclusive as “condições de progressão do socialismo” (MATOS, 1989, p. 32).

Enquanto que esta crítica às formas tradicionais de contestação, marcadamente a “esquerda tradicional”, é apontada consensualmente como característica básica da contracultura, não há consenso quanto a um suposto papel irradiador da contracultura por parte dos Estados Unidos. Para autores como Barros (2007) e Santos (2005), a contracultura teria surgido neste país e migrado para outras partes do globo¹⁹⁴. Para Barros, a contracultura teria sido importada no Brasil através do Tropicalismo, não sem algumas diferenças importantes: enquanto que a contracultura estadunidense seria marcada por uma cultura e comportamento mais político, no Brasil, o movimento seria mais cultural e artístico, mais vinculado à classe média (BARROS, 2007). Já Matos (1989), ao analisar o Maio de 1968, defende que este não foi um fenômeno isolado nem coordenado por um centro. “Mais ou menos violento, mais ou menos organizado, mais ou menos reprimido, mais ou menos libertário”, é o mesmo Movimento que ocorre em diversos países ao redor do mundo¹⁹⁵. “Não há nenhum centro de direção clandestino orquestrando unificadamente a agitação. Há simultaneidade, mas não coordenação” (MATOS, 1989, p. 22).

Em Santos (2008), temos um caminho bastante diverso dos apontados acima para a compreensão da contracultura enquanto fenômeno internacional. O autor propõe, em sua dissertação, uma abordagem do fenômeno enquanto “desterritorializado”, opondo-se à ideia de que o movimento surgiu nos Estados Unidos e de lá se difundiu para o mundo. Neste sentido, o autor aponta que “os Estados Unidos apropriaram-se de fenômenos estrangeiros para composição de sua contracultura”, tanto nas correntes religiosas alinhadas ao orientalismo, quanto nas influências inglesas e francesas da poesia *beat*. Seguindo seu argumento da desterritorialização, o autor cita uma tese de estudantes da Sorbonne que destaca o cinema brasileiro, mais especificamente o filme *Terra em Transe*, de Glauber Rocha, como um dos “filmes que mais influenciaram o Maio de 68”. O autor defende, dessarte, que a contracultura

¹⁹⁴ Nogueira e Cognalato também afirmam a contracultura como vinda de fora da América Latina, porém, não especificam de onde: “Com a chegada do movimento de contracultura à América Latina, os novos [...]” (NOGUEIRA; COGNALATO, 2007, p. 857).

¹⁹⁵ “Alemanha, França, Itália, Holanda, Bélgica, Suíça, Inglaterra, Dinamarca, Espanha, Turquia, Tchecoslováquia, Polônia, Iugoslávia, Argélia, Tunísia, Marrocos, Senegal, Madagascar, Mali, Estados Unidos, Argentina, Uruguai, Peru, Chile, Venezuela, México, Japão, Brasil” (MATOS, 1989, p. 35).

foi constantemente recontextualizada e ressignificada, seja nos Estados Unidos, na França ou no Brasil (SANTOS, 2008, p. 21-22).

No Brasil, Barros defende a tese de que se formou “uma contracultura de caráter local, genuinamente brasileira”. Na análise deste fenômeno, a autora compreende como antecedentes históricos nacionais da contracultura as artes e o otimismo dos anos 1950, a democracia e o desenvolvimento socioeconômico do governo de Juscelino Kubitchek, dependente dos Estados Unidos; assim como, no início dos anos 1960, o embate entre o “reformismo” e o “esquerdismo” e a emergência do golpe de 1964, dando início ao contexto ditatorial no Brasil. Além desses elementos nacionais, a autora também cita o contexto mundial de lutas de esquerda, principalmente em Cuba, Vietnã e China, assim como o Maio de 1968, a Primavera de Praga, a nova geração de comunistas que buscavam retomar a humanidade do socialismo, e, com Roszak, o papel das universidades na formação da consciência política juvenil. Para a autora, seria no período de 1969 a 1974 que as ideias contraculturais teriam maior visibilidade no Brasil, pois esse momento teria marcado “uma cisão interna no campo dos discursos de contestação à ditadura, com o surgimento do ‘desbunde’, uma versão festiva e radical pouco entendida pela maior parte da população brasileira” (BARROS, 2007, p. 17-23, 170).

Reis, analisando o contexto da Ditadura Militar no Brasil, argumenta que, no período imediatamente posterior às guerras mundiais, há uma busca pelo desenvolvimento autônomo entre os países do Terceiro Mundo, que procuram “explorar os espaços abertos pelo enfraquecimento das potências”. A ênfase se dá em “um Estado fortalecido e intervencionista”. Porém, na América Latina, devido à maior presença dos EUA e a certas tradições culturais, os projetos autonomistas não tiveram tanto fôlego, ganhando força em seu lugar a “proposta de um desenvolvimento dependente e associado aos capitais internacionais”. No Brasil, em fins da década de 1950, o desenvolvimentismo de JK já perdia o fôlego, abrindo espaço para a redefinição do projeto nacional-estatista e programas de reformas de base, que levariam, mais tarde, a uma contraofensiva das classes dominantes na articulação do Golpe de 1964 e da instauração do Regime Militar (REIS, 2000).

Para Hollanda, o surgimento dos movimentos contestatórios no Brasil é marcado por esse processo cultural de “frustração dos projetos de revolução do início dos anos 60, a crise do populismo, a modernização reflexa, a consolidação da dependência e as novas táticas de atuação política do Estado, especialmente no período pós-68”, após o “segundo golpe”, o AI-5. (HOLLANDA, 1992, p. 9). Apesar da instauração do regime militar, Schwarz defende que houve, nos anos imediatamente posteriores ao golpe, uma “relativa hegemonia cultural da esquerda no país”. Porém, o domínio cultural da esquerda concentrava-se apenas em “grupos

diretamente ligados à produção ideológica, tais como estudantes, artistas, jornalistas, parte dos sociólogos e economistas, a parte raciocinante do clero, arquitetos etc.”, sendo sua difusão barrada pela censura e repressão da ditadura. Assim, esta hegemonia não haveria se traduzido em força física, acabando por definhar com o aumento da censura e da repressão (SCHWARZ, 2008, p. 71, 72, 106). Para Hollanda, é “o aperto da censura e a sistemática exclusão do discurso político” que acabam por “provocar um deslocamento tático da contestação política para a produção cultural” (HOLLANDA, 1992, p. 92), confluindo com a ascensão da juventude estudantil como o agente social mais visível da oposição (RIDENTI, 2014, p. 21).

Para Hollanda, é nesse contexto que surge o *tropicalismo*, opondo-se aos mitos nacionalistas e ao discurso militante do populismo, “recebendo informações dos movimentos culturais e políticos da juventude que explodiam nos EUA e na Europa – os *hippies*, o cinema de Godard, os Beatles, a canção de Bob Dylan” (HOLLANDA, 1992, p. 53-54). Compreendemos, em nosso trabalho, o tropicalismo como vertente brasileira da contracultura, tanto devido às “informações” citadas acima por Hollanda, quanto pelas características do movimento apontadas: “cabelos longos, roupas coloridas, atitudes inesperadas, a crítica política dos jovens baianos passa a ter uma dimensão de recusa de padrões de bom comportamento, seja ele cênico ou existencial” (HOLLANDA, 1992, p. 55).

Esta visão do contexto ditatorial também é encontrada em Coimbra (1995, 2004). Porém, essa autora destaca o papel do campo *psi* ao lado da repressão ditatorial, através das categorias “louco”, “subversivo”, “drogado”, culpabilizando as famílias pelo quadro psicológico de seus filhos, em uma visão do psicólogo como profissional que resolve problemas de desajustamento (COIMBRA, 2004). Em Coimbra (1995), também temos o aporte da produção de subjetividades como exercendo papel importante no desenrolar dos acontecimentos. Dentre estas subjetividades produzidas, tem-se, por exemplo, o fantasma do comunismo. Neste ponto, Mazower acrescenta que essa “guerra psicológica” contra o comunismo, empregada principalmente pela CIA, teve lugar em anúncios, publicações culturais e filmes, caracterizando o anticomunismo como uma “indústria florescente” (MAZOWER, 2001, p. 285).

Até aqui, com exceção à questão do suposto papel irradiador da contracultura por parte dos Estados Unidos, percebemos grandes consensos quanto a características gerais do movimento de contestação denominado contracultura. A delimitação conceitual, por outro lado, é bem menos consensual.

5.2 CONTRACULTURA COMO CONCEITO

Theodore Roszak, em obra seminal sobre a contracultura, já apontava para a dificuldade em conceituar a contracultura, salientando que esta mal podia ser caracterizada como um movimento¹⁹⁶:

Uma procissão matizada constantemente em fluxo, adquirindo e perdendo membros por toda a rota da marcha. Muitas vezes, encontra sua própria identidade em um símbolo ou canção nebulosa que parece proclamar pouco mais do que “somos especiais... somos diferentes... estamos afastados das antigas corrupções do mundo”. Alguns se juntam à tropa apenas por um breve período, apenas o suficiente para entrar em uma luta óbvia e imediata: uma rebelião estudantil, um ato de resistência à guerra, uma manifestação contra a injustiça racial. (ROSZAK, 1969, p. 48-49, tradução nossa¹⁹⁷).

Em análises posteriores, encontramos com frequência a reafirmação de Luís Carlos Maciel¹⁹⁸ (MACIEL, 1981 apud PEREIRA, 1986, p. 13) de que o conceito de *contracultura* surgiu como um rótulo encontrado pela imprensa estadunidense para tratar dos “novos e heterogêneos comportamentos de contestação ao chamado *American way of life*” (SANTOS, 2008, p. 26). Também consensual é o crédito dado a Theodore Roszak, com sua obra *The Making of a Counter Culture* (1969), como o primeiro a abordar científica e sociologicamente o conceito.

A delimitação conceitual, entretanto, é mais problemática. Maciel diz que há duas formas de entender a contracultura:

De um lado, o termo contracultura pode se referir ao conjunto de movimentos de rebelião da juventude [...] que marcaram os anos 60: o movimento *hippie*, a música rock, uma certa movimentação nas universidades, viagens de mochila, drogas, orientalismo e assim por diante. E tudo isso levado à frente com um forte espírito de contestação, de insatisfação, de experiência, de busca de uma outra realidade, de um outro modo de vida. Trata-se, então, de um fenômeno datado e situado historicamente e que, embora muito próximo de nós, *já faz parte do passado*. Hoje, mesmo quando nos vemos diante de um outro destes elementos, eles já não têm o mesmo sentido de antes, ou pelo menos não com aquela força.

¹⁹⁶ No original, “the counter culture is scarcely so disciplined a movement.” (ROSZAK, 1969, p. 48).

¹⁹⁷ No original, “a variegated procession constantly in flux, acquiring and losing members all along the route of march. Often enough it finds its own identity in a nebulous symbol or song that seems to proclaim little more than ‘we are special ... we are different ... we are outward-bound from the old corruptions of the world’. Some join the troop only for a brief while, long enough to enter an obvious and immediate struggle: a campus rebellion, an act of war-resistance, a demonstration against racial injustice.” (ROSZAK, 1969, p. 48-49).

¹⁹⁸ Luiz Carlos Maciel foi um importante ícone da contracultura brasileira, escreveu vários livros sobre o tema e mantinha uma coluna, chamada *Underground*, no jornal alternativo *O Pasquim*. A obra de Maciel foi objeto de pesquisa da tese de doutorado de Capellari (2007).

De outro lado, o mesmo termo pode também se referir a alguma coisa mais geral, mais abstrata, um certo espírito, um certo modo de contestação, de enfrentamento diante da ordem vigente, de caráter profundamente radical e bastante estranho às formas mais tradicionais de oposição a esta mesma ordem dominante. Um tipo de crítica anárquica – esta parece ser a palavra-chave – que, de certa maneira, “rompe com as regras do jogo” em termos de modo de se fazer oposição a uma determinada situação. Aquela postura ou posição de crítica em face da cultura convencional, à qual se refere Maciel em suas anotações. Uma contracultura, entendida assim, reaparece de tempos em tempos, em diferentes épocas e situações, e costuma ter um papel fortemente revigorador da crítica social. (MACIEL, 1981 apud PEREIRA, 1986, p. 21-22).

A partir daí, mesmo que diversos autores continuem a utilizar o termo para se referir a ambas as coisas, temos algumas divergências notáveis. Capellari defende que, assim como Weber fala de um *espírito capitalista*, é possível falar de um *espírito contracultural*, tal qual Ken Goffman e Dan Joy fazem na obra *Contracultura através dos tempos*, “ao aplicarem o conceito ao drama de Abraão, ao mito de Prometeu, ao pensamento e à vida de Sócrates”, além de outras manifestações ao longo da história (CAPELLARI, 2007, p. 212). Segundo essa linha de pensamento, toda forma de cultura teria sua contraposição neste espírito contracultural, que eventualmente “vence” a cultura dominante,

destituindo seus valores e sua visão de mundo, ela automaticamente se transforma em cultura e dela passam a derivar mecanismos opressivos análogos aos da cultura derrotada; o novo se transforma em velho, a espontaneidade em hábito e os comportamentos, até então inspirados na autonomia da recusa, são padronizados e uniformizados. Convertida em cultura opressiva, passa a inspirar novas formas de rebeldia. (CAPELLARI, 2007, p. 222).

Este não seria, no entanto, o caso da contracultura dos anos 1960 e 1970, cujo “fracasso” teria a levado a ser “incorporada pela indústria cultural às prateleiras do consumo”. Para Capellari, mesmo que, enquanto estilo, a contracultura tenha sido efetivamente incorporada, enquanto espírito ela não o foi, por negar-se a se converter em outra cultura dominante (CAPELLARI, 2007, p. 214, p. 225). Daí sua tese de que a contracultura dos anos 1960 e 1970 na verdade “venceu”, pois,

uma vez concebida como negação da cultura, [ela] perderia seu espírito caso se saísse vitoriosa. Dela, apenas alguns traços foram incorporados pela cultura dominante; seu espírito, contudo, permanece nos subterrâneos, alimentado pela insatisfação, pelo mal estar descrito por Freud, em suma, pelo seu antagonista, a cultura, no caso, capitalista. (CAPELLARI, 2007, p. 228).

Capellari, no entanto, é menos radical que Goffman e Joy, demonstrando compreender a contracultura como uma corrente subterrânea da modernidade, e não, portanto, de toda a história da humanidade. É ao se referir a esse espírito da contracultura que Capellari defende a

ideia de que existe um *subterrâneo*¹⁹⁹, um movimento de ideias e ideais concebido como de longa duração (CAPELLARI, 2007, p. 227). Este subterrâneo²⁰⁰ seria o lugar para onde o ocultismo e as correntes esotéricas se refugiaram ao surgir das Luzes da Revolução Científica e do Iluminismo, e dele sairia, de tempos em tempos, manifestações do *espírito contracultural*.

Kaminski interpreta Capellari como compreendendo o conceito de contracultura dentro de uma “tradição antimoderna”, como uma “antítese nascida no interior da modernidade”, um “duplo do discurso racional e das formas racionais de organização social”. Embora reconheça a importância desta perspectiva, ao nos auxiliar “a perceber melhor as raízes do pensamento contracultural das décadas de 1960/70 no interior de uma tradição de crítica à modernidade; e a entendê-la como uma cultura política”, o autor prefere “considerar a contracultura existente somente a partir do surgimento de seu conceito, formado a partir dos anos 1960”, evitando, assim, “submergir-nos na busca das origens [...] e perdermos de vista as especificidades da contracultura nacional”, evitando-se, também, os anacronismos. Porém, o autor também se posiciona contra a ideia de que a contracultura teria terminado nos anos setenta, argumentando que a delimitação do “contexto da contracultura aos anos 1960/70 pode acarretar na não percepção das influências, rupturas e permanências oriundas dela em nossa sociedade atual, em nosso cotidiano. Ou de forma política, desacreditar suas conquistas [...]” (KAMINSKI, 2009, p. 3-5). Collomb (2012) também salienta que, aparentemente esgotada no início da década de 1970, a contracultura teria modificado vários aspectos da própria vida estadunidense, sendo

¹⁹⁹ Fazendo referência ao termo *underground* (subterrâneo em inglês), título da coluna de Luiz Carlos Maciel no jornal O Pasquim.

²⁰⁰ O subterrâneo seria marcado, principalmente, pela “rejeição à concepção do universo como um grande mecanismo frio e sem vida, cuja contrapartida na esfera social, é a burocracia estatal e a racionalização de todas as formas de relação, da familiar à econômica e da religiosa à afetiva, transformando a própria sociedade em um imenso relógio cujo funcionamento, impessoal, é completamente independente do sujeito, do indivíduo, alienando-o e modelando-o, por conseguinte, como peça de sua engrenagem e passível, enquanto tal, de ser analisado matematicamente, como o próprio universo material e sem vida o é” (CAPELLARI, 2007, p. 202). Em suma, poderíamos dizer que se trata de uma negação da modernidade, conforme definida por Latour (2013). Dessa forma, compreende-se que o subterrâneo e o espírito contracultural permanecem como categorias diferentes, sendo o segundo subordinado ao primeiro. Capellari cita ainda diversos autores que teriam se manifestado a partir deste subterrâneo: Michel Foucault, George Orwell, Aldous Huxley, Ray Bradbury, Franz Kafka, William Blake, Edgar Allan Poe, Arthur Conan Doyle, Fernando Pessoa, Aldous Huxley, Romain Rolland, Hermann Hesse, Jack Kerouac, Allen Ginsberg, René Guénon, Helena Petrovna Blavatsky, Annie Besant, Paul Brunton, George Ivanovitch Gurdjieff, Ernesto Bono, Huberto Rohden, Jiddu Krishnamurti, Sri Ramakrishna, Swami Vivekananda, Bhagavan Sri Ramana Maharshi, Daisetz Teitaro Suzuki, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Alan Watts, Timothy Leary, Fritjof Capra e Carlos Castañeda, dentre outros (CAPELLARI, 2007, pp. 203-4). Na década de 1960, portanto, para Capellari, as ideias de vários desses autores, bem como outras correntes que se opuseram à cultura dominante “se juntaram e se internacionalizaram através da contracultura dos anos sessenta e setenta do último século em virtude da própria globalização em curso” (CAPELLARI, 2007, p. 12). Como veremos na sequência deste trabalho, o esforço de Capellari, e dessa corrente de análise da contracultura, em encontrar autores e personagens de outrora como se manifestando a partir da mesma essência da qual se manifestariam os jovens contraculturais, encontra respaldo no esforço de Freire em encontrar “protomutantes precoces”, que haveriam se manifestado também antes do fenômeno da contracultura dos anos 1960. As referências de Freire, entretanto, são bem menos numerosas, e coincidem com as de Capellari apenas no nome de Fernando Pessoa.

seus efeitos sentidos até o presente. O autor argumenta que os ideais contraculturais afetaram profundamente “a instituição da família, o sistema educacional, e a definição de papéis de gênero, para citar apenas os casos mais frequentemente debatidos” (COLLOMB, 2012, p. 54, tradução nossa).

Corroborando esta perspectiva, Suri, que defende em sua análise uma relação bastante inextricável entre a contracultura e a Guerra Fria, também argumenta que

embora a contracultura não tenha revolucionado o mundo, ela exerceu uma poderosa influência nas políticas da Guerra Fria. Líderes abandonaram grandes projetos ideológicos e voltaram suas promessas para “a lei e a ordem” e para a renovação espiritual. [...] A contracultura internacional foi tanto produto da Guerra Fria quanto agente de sua transformação. (SURI, 2009, p. 68, tradução nossa²⁰¹).

Este autor defende que as críticas da contracultura repercutiram nas políticas externas tanto dos Estados Unidos quanto da União Soviética, principalmente nos anos 1970, quando teve lugar a *detenté*, um período de conciliação entre as nações, com diminuição das tensões nas relações entre as nações ou governos, assim como um certo apaziguamento nas relações internacionais (SURI, 2009, p. 65-66). Para Suri, a *detenté*

representou um esforço em construir uma nova cultura para as questões internacionais. Foi o espelho externo da mudança doméstica. *O descontentamento interno e a desordem forçaram os líderes a reformular os objetivos e capacidades de sua política exterior.* (SURI, 2009, p. 67, tradução nossa²⁰², grifo nosso).

Suri conclui, assim, que a história social da contracultura não deve ser compreendida como separada da história política da Guerra Fria, pois ambos os fenômenos estavam profundamente entrelaçados: “As ideias, recursos e instituições da Guerra Fria fizeram a contracultura. A contracultura, por sua vez, desfez essas ideias, recursos e instituições” (SURI, 2009, p. 67, tradução nossa²⁰³).

Groppo é outro autor que vê as consequências de a contracultura transcenderem o período datado nas décadas de 1960 e 1970. Este autor, ao analisar as relações entre os meios de comunicação e a contracultura, compreende que muitos dos valores apontados hoje como

²⁰¹ No original: “Although the counterculture did not revolutionize the world, it exerted a powerful influence on Cold War policies. Leaders abandoned grand ideological projects and turned to promises of “law and order” and spiritual renewal. [...] The international counterculture was both a product of the Cold War and an agent in its transformation.” (SURI, 2009, p. 68).

²⁰² No original, “*détente* represented an effort to build a new culture for international affairs. It was the foreign mirror of domestic change. Internal discontent and disorder forced leaders to reconceptualize their foreign policy aims and capabilities.” (SURI, 2009, p. 67).

²⁰³ No original, “Cold War ideas, resources, and institutions made the counterculture. The counterculture, in turn, unmade these ideas, resources, and institutions.” (SURI, 2009, p. 67).

“pós-modernos” constituíram “parte importante dos ideais expressos ou subexpressos nos movimentos juvenis dos anos 1960”. Valores como: liberdade individual; viver o momento presente; valorização de grupos minoritários e relações afetivas; concepção do corpo como comunicação; respeito aos misticismos; e busca da “felicidade”. (GROPPO, 2001, p. 6-7).

Lima, por outro lado, afasta-se dessa perspectiva e parece se aproximar justamente daquela perspectiva criticada por Kaminski, ao afirmar que os resultados da contracultura estão hoje diluídos e “visualmente muito distantes, envoltos numa névoa”, que a manutenção do ideal se dá apenas através de “gotejos de pequenos grupos que insistem num comportamento *out*”. O autor afirma, ainda, que “a maioria dos sujeitos que a vivenciaram [a contracultura] integrou-se total ou parcialmente ao modo tecnocrata de vida” (LIMA, 2013, p. 190).

Este autor, em seu ensaio que se propõe mais “provocativo do que elucidativo”, sugere que a temática da contracultura tem sido bastante estudada, porém “sempre sob um viés épico”, argumentando que a maior parte dos trabalhos realizados sobre o tema situam o fenômeno como “um contraponto ao modelo de sociedade burguesa capitalista”, com “forte inclinação maniqueísta” (LIMA, 2013, p. 184, 191-2, 183). Apropriando-se do conceito de cultura de Lévi-Strauss utilizado por Bauman, o autor compreende cultura como processo, “uma atividade perpétua”, que “não serve a nenhum propósito, não é uma função de nada” (BAUMAN, 1998, p.167 apud LIMA, 2013, p. 188). Citando também Carlos Paris, conclui que “os três autores propõem uma reelaboração da concepção, na perspectiva de superar a *concepção clássica de cultura* como algo sistêmico, estruturado, normatizado” (LIMA, 2013, p. 189, grifo nosso²⁰⁴). Assim, o autor propõe compreender a contracultura como “um movimento inevitável”, decorrente “da dinâmica da própria cultura, sendo parte do necessário comportamento desviante que movimenta e transforma criativamente os cenários pelos quais as culturas se expressam”, e não como “contraponto elaborado de fora e que está imunizada dos elementos da cultura que critica e combate” (LIMA, 2013, p. 191, 183, 191).

Tal compreensão da cultura e da contracultura também se aproxima da definição “dinâmica” de cultura do sociólogo e antropólogo francês Denys Cuche, na qual se compreende a cultura como um “processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução” (CUCHE, 1999, p. 137). Para ele,

“Os fenômenos chamados de ‘contracultura’ nas sociedades modernas, como por exemplo o movimento ‘hippie’ nas décadas de sessenta e setenta, são apenas uma forma de manipulação da cultura global de referência à qual eles pretendem se opor: eles se utilizam de seu caráter problemático e heterogêneo. Longe de se enfraquecer

²⁰⁴ O motivo do grifo será explicitado na sequência.

o sistema cultural, eles contribuem para renová-lo e para desenvolver sua dinâmica própria. Um movimento de ‘contracultura’ não produz uma cultura alternativa à cultura que ele denuncia. Uma contra-cultura não passa definitivamente de uma subcultura.” (CUCHE, 1999, p. 101-102).

Santos (2008) também entra nessa discussão, citando Peter Burke, que compreende o termo cultura como tendo passado por uma transformação, compreendido no século XIX como um bloco homogêneo, ao longo do século XX o conceito passou a abarcar “os princípios e convenções que regulavam o cotidiano das pessoas comuns, e a enfatizar a heterogeneidade e as nuances que coexistiam na cultura de determinada sociedade”. O autor compreende a sociedade, dessa forma, enquanto “constituída por diversas culturas, subculturas e contraculturas, que estão em permanente estado de tensão e interação” (SANTOS, 2008, p. 18). O termo subcultura, ainda com Burke, “pressupõe diversidade em uma estrutura comum”, enquanto que o conceito de contracultura “envolve uma tentativa de inverter os valores da *cultura dominante*” (BURKE, 2006 apud SANTOS, 2008, p. 18, grifo nosso). Porém, Santos se aproxima mais da noção de cultura como sistema simbólico: “[cultura] como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam de ‘programas’) – para governar o comportamento” (GEERTZ, 1978 apud SANTOS, 2008, p. 18), reaproximando-se, assim, da perspectiva criticada por Lima (2013).

Compreendemos, em nossa pesquisa, que as “provocações” de Lima (2013) são muito válidas, principalmente no que tange a não interpretar um fenômeno histórico exclusivamente a partir de suas autodeclarações, isto é, não é porque os movimentos contestatórios compreendidos dentro da categoria “contracultura” proclamam-se como opositores a uma determinada sociedade, que os compreendamos como *realmente* opositores a esta. Concordamos com as discussões teóricas trazidas pelo autor acerca do conceito de cultura, e, com Cuche (1999), também compreendemos o fenômeno da contracultura como uma subcultura dentro de uma cultura mais ampla de referência, compreendida enquanto processo constante de construção e reconstrução. Porém, é preciso também compreender os fenômenos históricos em seus momentos históricos. Assim, salientamos que a concepção de cultura percebida em nossas fontes, bem como de forma indireta em outras fontes do período, se aproxima muito mais daquela *concepção clássica*, criticada por Lima (2013), que da noção de cultura-processo. Dessa forma, compreendemos que o termo “contracultura” não deve ser tomado de forma tão literal, julgando-o enquanto contrário ou não àquilo que compreendemos

como cultura. Nos importa mais saber, aqui, como eles pensavam essa cultura a que procuravam se opor, e como pensavam seu movimento e suas tentativas de contestação a essa cultura.

Discordamos, também, de Lima (2013) em sua análise da produção acadêmica recente sobre o tema, que supostamente abordaria a contracultura como um “contraponto *elaborado de fora e que está imunizada dos elementos da cultura que critica e combate*” (LIMA, 2013, p. 191, grifo nosso). Da forma como lemos a bibliografia estudada sobre a temática, embora sejam perceptíveis nas narrativas fatores subjetivos que remetem ao gosto pessoal e à identificação dos autores com o tema, não constatamos esta abordagem da contracultura como externa à cultura, “imunizada” da cultura, pelo contrário, os aspectos contraditórios do movimento, compreendido como protagonizado pelos “filhos da burguesia”, como vimos anteriormente, são geralmente, senão destacados, pelo menos citados.

Voltando à questão da delimitação do conceito, temos ainda em Carvalho (2007), Boscato (2006) e Oliveira (2007) a utilização do conceito de contracultura limitado às manifestações de determinado período. Para Carvalho, este período se compreenderia entre os anos 1940 e 1980, para Boscato, entre 1950 e 1960, e para Oliveira apenas a década de 1960. Carvalho e Boscato concordam que a contracultura iniciou com o movimento literário *beatnik*²⁰⁵, discordando apenas levemente no tempo desse movimento (para Boscato, este se deu na década de 1950, para Carvalho, iniciou no fim da década anterior e continuou na de 1950). Carvalho define três grandes fases da contracultura, a primeira sendo justamente a da geração literária *beat*, entre o final dos anos 1940 e 1950. A segunda fase sendo representada pelo movimento *hippie*²⁰⁶ nos Estados Unidos dos anos 1960, sendo que no Brasil esta fase é adjetivada de *desbunde*²⁰⁷ ou *geração perdida*, e teve lugar na década de 1970. Por fim, a terceira fase sendo marcada pela bandeira ecológica no Brasil dos anos 1980.²⁰⁸ (CARVALHO, 2007, p. 56).

²⁰⁵ O termo *beatnik* refere-se à Geração *Beat*. Cf. Nota de Rodapé 100.

²⁰⁶ O movimento *hippie*, surgido nos EUA na década de 1960, notabilizou-se, pelo “pacifismo (na época, pelo repúdio à Guerra do Vietnã), pela negação do nacionalismo e pela recusa aos valores tradicionais da classe média norte-americana, adotando aspectos de religiões como o budismo, o hinduísmo, o taoísmo e religiões das culturas nativas, o uso de drogas, como a maconha, o haxixe, o LSD, bem como o ‘amor livre’. Costumavam se apresentar vestidos com roupas coloridas e brilhantes, com calças boca-de-sino e camisas tingidas, as mais das vezes sob inspiração de motivos indianos, tendo como predileção musical o rock psicodélico” (CAPELLARI, 2007, p. 27-28).

²⁰⁷ *Desbundados* era como eram chamados os jovens brasileiros que aderiam ao movimento alternativo ou contracultural. “Desbundar, naquela época [décadas de 1960 a 1980], significava, no jargão da esquerda, abandonar a militância. Fulano? Fulano dêsbun-dou, dizíamos, com desprezo” (SYRKIS, 1980 apud CAPELLARI, 2007, p. 39).

²⁰⁸ O autor não deixa claro a existência desta terceira fase nos Estados Unidos.

Em Martínez (2012), temos o conceito de contracultura também alinhado a essa perspectiva de temporalidade limitada. Para o autor, o conceito se refere aos fenômenos característicos dos anos 1960:

oposição à guerra de Vietnam, movimentos pelos direitos civis, o chamado ‘amor livre’ e o uso de drogas psicodélicas na procura de uma ‘expansão da consciência’, entre outros, não como fatos isolados, mas como gestos de uma dissensão radical e de grande inovação cultural. (MARTÍNEZ, 2012, p. 152).

Em outras obras, direções para a conceituação da contracultura também aparecem, embora de forma menos explícita. Em Hollanda (1992), a contracultura é entrevista primeiramente quando a autora fala de “movimentos jovens que marcaram as inquietações políticas em diversos países do ocidente e do leste na segunda metade dos anos 1960”, embora sem utilizar ainda o termo. O conceito vai aparecer somente adiante, sendo abordado enquanto “informação” que chega ao Brasil, enquanto fenômeno estrangeiro diverso do tropicalismo e das movimentações anteriores no Brasil que poderiam se aproximar das definições usuais da contracultura. Diz a autora, sobre fins da década de sessenta,

É por essa época que começa a chegar ao país a informação da *contracultura*, colocando em debate as preocupações com o uso de drogas, a psicanálise, o corpo, o rock, os circuitos alternativos, jornais *underground*, discos piratas etc. A informação [...] passa a integrar os poetas *beats* norte-americanos dos anos 60 (principalmente Allan Ginsberg e Lawrence Ferlingheth) e autores como McLuhan, Marcuse, Watts, Norman Mailer etc. (HOLLANDA, 1992, p. 63, grifo da autora).

Santos (2008) corrobora essa visão ao também afirmar que as primeiras notícias da contracultura no Brasil surgem no final da década de sessenta, início de setenta. No país, compreende-se que existiu um outro movimento, o Tropicalismo, bastante afinado com a contracultura (SANTOS, 2008, p. 48). Kaminski (2008) diverge um pouco dessa compreensão do tropicalismo ao afirmá-lo como “um dos principais ícones da contracultura no país”. Em sua definição de contracultura, compreendida como “uma série de movimentos díspares e contraditórios que visavam à contestação dos valores tradicionais e o racionalismo da modernidade e da tecnocracia”, manifestada principalmente na arte (música, poesia, literatura) e na “política da nova esquerda” (definição esta que não foge muito das características endereçadas à contracultura nas outras obras²⁰⁹). O tropicalismo, bem como as movimentações

²⁰⁹ Em Coimbra (1995), também temos uma definição ampla de contracultura como “grande movimento de contestação mundial” que teve no lugar a partir da década de 1960 (COIMBRA, 1995, p. 208).

anteriores ao mesmo, poderia facilmente ser enquadrado dentro desta categoria conceitual. (KAMINSKI, 2008, p. 5).

Dentre essas várias perspectivas, compreendemos que não se pode interpretar um fenômeno histórico exclusivamente a partir de suas autodeclarações, isto é, não é porque os movimentos contestatórios compreendidos dentro da categoria “contracultura” proclamam-se como opositores a uma determinada sociedade, que os compreendamos como realmente opositores a esta. Concordamos com as discussões teóricas trazidas por Lima (2013) acerca do conceito de cultura, e, com Cuche (1999), também compreendemos o fenômeno da contracultura como uma subcultura dentro de uma cultura mais ampla de referência, compreendendo esta como processo constante e dinâmico de construção e reconstrução. Porém, é preciso também compreender os fenômenos históricos em seus momentos históricos. Assim, salientamos que a concepção de “cultura dominante” percebida em nossas fontes, bem como de forma indireta em outras fontes do período, se aproxima muito mais daquela concepção clássica a qual Lima (2013) critica que da cultura-processo.

Compreendemos o conceito de contracultura, portanto, como uma categoria dinâmica que abarca uma série de movimentos contestatórios, em diversas partes do mundo, a partir da década de 1960. Dos elementos definidores mais essenciais, destacamos apenas a internacionalização, a oposição à “cultura dominante” tanto capitalista quanto soviética, a crítica à “tecnocracia” e, por fim, a ânsia de síntese que leva estes movimentos a mesclarem influências as mais distintas, em processos humanos complexos e, por vezes, até mesmo contraditórios.

5.3 JUVENTUDE, BELEZA E PRAZER

Como vimos anteriormente, na conceituação do fenômeno da contracultura, há consenso na bibliografia estudada acerca do protagonismo das manifestações a que o conceito se refere: jovens da classe média, “filhos da burguesia” (MATOS, 1989, p. 8), “filhos da revolução do consumo” (MAZOWER, 2001, p. 312). Para Carvalho, tratavam-se de

jovens rebeldes que se colocavam contra tudo e contra todos. Viviam o vazio da existência do pós-guerra a despeito de toda a riqueza produzida e dos produtos de consumo cada vez em maior escala, mas que não eram suficientes para dar um sentido à vida deles. (CARVALHO, 2008, p. 13).

Capellari, em sua análise, também disserta sobre como a juventude, em meio aos movimentos contestatórios da década de 1960, ia emergindo como novo agente social:

Foi esse “agente social independente” que, concentrando-se nos EUA em abril de 1965, exigiu pacificamente a retirada das tropas americanas do Vietnã e o fim da guerra; que em 1966, sob a liderança de Mao Tse-Tung, levantou-se contra o “pensamento burguês reacionário” durante a Revolução Cultural; que em junho de 1967 participou do festival pop de Monterey; que, em abril do ano seguinte, comemorou as medidas moderadas do líder do Partido Comunista tcheco, Alexander Dubcek, na Primavera de Praga; que em maio levantou barricadas na Universidade de Paris e, neste mesmo ano, em várias partes do mundo, se opôs à repressão política, ao capitalismo e ao conservadorismo. (CAPELLARI, 2007, p. 4).

Já Barros (2007), em sua tese, faz uma retomada histórica da categoria “jovem”, lembrando o papel das ciências humanas, psicológicas e médicas na formação e estruturação de grupos etários juvenis em meados do século XIX e início do século XX. Porém, seria só a partir de meados do século XX que essa categoria passaria a ganhar “contornos sociológicos na figura do estudante que, reunido em escolas e universidades, cria uma identidade grupal que o insere na história oficial como elemento detonador de revoluções para grupos maiores”. (BARROS, 2007, p. 24-25). A autora cita, ainda, a análise de Marialice Foracchi, a qual afirma que o processo intenso de criatividade experienciado pelos jovens universitários não encontra amparo na estrutura institucional, a qual preocupa-se apenas em formar técnicos para a reprodução do sistema capitalista, gerando, dessa forma, a crise juvenil e a rejeição ao modo de ser adulto e à estrutura social vigente (FORACCHI, 1972 apud BARROS, 2007, p. 25).

A análise de Foracchi sobre a juventude brasileira distancia-se, assim, da perspectiva de Suri acerca da juventude nos países mais diretamente afetados pela Guerra Fria, como EUA e URSS, como vimos anteriormente. Suri afirma que nesses países houve incentivo nas universidades à inovação e à criatividade, o que, por sua vez, contribuiria para o florescimento da juventude enquanto agente social na contracultura (SURI, 2009, p. 54). Analisando a contracultura mais propriamente nos Estados Unidos, Roszak defendia já em 1969 que o protagonismo dos “filhos da tecnocracia” na emergência da contracultura não se tratava de simples conflito de gerações. Enquanto partidos e organizações tradicionais de esquerda eram cooptados pelo sistema, a juventude, mesmo que uma minoria universitária dela, encontrava-se como a única oposição radical efetiva dentro de suas sociedades, em várias partes do mundo. (ROSZAK, 1969, p. 1-2).

Entrevemos, nessas perspectivas, algumas diferenças pontuais de pontos de vista que refletem, provavelmente, diferenças entre a juventude e a contracultura nos países analisados por Suri e Roszak e a juventude e a contracultura brasileiras, conforme analisadas por Barros e

Foracchi; porém, percebemos também semelhanças suficientes para considerar os estudos de autores como Roszak e Suri como grandes contribuições à compreensão da contracultura brasileira. Ao analisar a relação de Freire com a juventude da contracultura brasileira, percebemos semelhanças com a análise de Roszak sobre o papel do “adulto radical” na contracultura estadunidense. Roszak afirma que, no pós-Segunda Guerra Mundial, os adultos radicais, geralmente com bagagem teórica marxista, acabaram encontrando-se isolados dentro de sua própria geração, o que os teria levado a naturalmente gravitar entre a “incansável juventude da classe média”. Assim, essa juventude, que desesperadamente buscava novas formas de viver e agir dentro de uma sociedade que ela desprezava, acabou encontrando naqueles adultos radicais um referencial. “Então, os adultos radicais tornam-se gurus para a juventude dissidente, ou talvez os jovens os façam de gurus”. (ROSZAK, 1969, p. 34-35, tradução nossa²¹⁰).

Como vimos acima, Siqueira chega a referir-se a Roberto Freire como “guru intelectual de toda uma geração” (SIQUEIRA in COMODO, 1991, p. 15). Sem entrarmos propriamente em uma discussão conceitual sobre a categoria “guru”, percebemos nas fontes uma relação entre Freire e a juventude que se assemelha à descrita por Roszak, na qual Freire encarna um papel de mentor ou referência radical para grupos de jovens contraculturais. Essa relação inicia-se, provavelmente, por volta de 1957, quando Freire, então com cerca de 30 anos de idade, começa a aproximar-se da Escola de Arte Dramática, tornando-se posteriormente professor de Psicologia do Ator e autor de algumas peças representadas pelos jovens alunos da escola. Em um segundo momento, por volta de 1965, Freire participa da criação de um teatro universitário, o TUCA, tendo nova relação bastante próxima com a juventude universitária.

A partir da década de 1970, com o desenvolvimento de sua técnica terapêutica, começamos a perceber como a mesma é explicitamente voltada à juventude, mais especificamente à juventude de classe média, porém, ainda antes disso, seu romance *Cleo e Daniel* já denotava o alinhamento ideológico de Freire com aquela juventude que ia emergindo como protagonista da contracultura brasileira. Na orelha da sétima edição do romance, de 1973, temos:

²¹⁰ No original: “So the radical adults bid to become gurus to the alienated young or perhaps the young draft them into service.” (ROSZAK, 1969, p. 35). Note-se que Roszak utiliza a expressão “alienated young” (juventude alienada) para referir-se aos jovens contraculturais. Em vários outros momentos, inclusive com maior frequência, utiliza o termo “dissenting” (dissidente) para referir-se aos mesmos jovens. No texto, optamos por traduzir “alienated young” por “juventude dissidente” para não entrar em uma discussão desnecessária sobre a utilização do termo “alienated” em Roszak, uma vez que, na obra do autor, este termo aparece basicamente como sinônimo de “dissenting”, sendo utilizado provavelmente com o único objetivo narrativo de evitar a repetição de vocábulos.

Cleo e Daniel é, já, um livro consagrado. Das inúmeras edições alcançou o cinema e sempre com enorme sucesso²¹¹. Qual seu segredo? Por que atingiu tão de perto e tão intimamente uma nova geração que contesta e procura angustiadamente um novo caminho, o seu caminho? (FREIRE, 1973).

Percebe-se, nesta apresentação, como o romance teria encontrado respaldo no contexto de transformações da juventude da época, inclusive levando o título a tornar-se *best-seller*. A história do romance aborda a repressão social ao amor pleno (oposto ao “amor burguês”, criticado por Freire) descoberto por dois adolescentes. Em algumas passagens, percebemos claramente a oposição que Freire faz entre um mundo adulto, que seria quase que naturalmente triste e repressor, e o mundo jovem, o qual, em contrapartida, seria quase que naturalmente livre e espontâneo. Em dado momento da narrativa, os dois adolescentes encontram-se sentados em um bonde, carregando consigo as cápsulas que utilizariam em seu suicídio, e observando as pessoas ao redor:

Tristes. Azuis. Como as cápsulas. Por fora e por dentro. Gelatina colorida recheada de morte. O bonde parou e entrou um grupo de jovens estudantes, moças e rapazes. Sua alegria espontânea contagiou Cleo e Daniel. Cantavam e dançavam entre os passageiros taciturnos e preocupados. (FREIRE, 1973, p. 173).

Esta passagem não traz nenhum aprofundamento do narrador sobre as características individuais dos jovens estudantes e dos adultos colocados em oposição, tratam-se, basicamente, de jovens estudantes e adultos comuns. Tampouco traz uma defesa explícita de Freire da juventude como um todo contra o mundo adulto em seu todo. Porém, é justamente por tratar-se de uma passagem “comum” na história que percebemos nela como já emerge a oposição entre jovem e adulto no pensamento de Freire. Em outros momentos, esse conflito aparece com mais força e de forma mais explícita, principalmente quando Freire, em seus romances ou ensaios, dispõe-se a pensar a beleza e o prazer.

Antes disso, temos algumas referências ainda mais explícitas. Em seus ensaios *Ame e Dê Vexame* (1990) e *Tesudos de Todo Mundo, Uni-vos!* (1995), Freire traz o pensamento de Georges Groddeck acerca da plenitude do ser humano encontrar-se apenas em sua tenra juventude: “Groddeck faz a afirmação que eu procurava e que coincide totalmente com minha opinião: ‘Só a criança encarna o ser humano total e completo, enquanto o homem e a mulher são apenas manifestações secundárias pervertidas.’” (FREIRE, 1995b, p. 42). Para os autores, o ser humano só é pleno até o fim da adolescência, após isso seria “uma doença lenta” (FREIRE,

²¹¹ Esta citação já foi analisada em outro momento neste trabalho, no tocante ao suposto “sucesso” no cinema. Cf. 2.4 *O teatro e o ingresso na artística*.

1990, p. 46). Isso se traduz, nos demais ensaios e romances de Freire, em uma oposição juventude/senilidade na qual, como antevemos anteriormente, Freire demonstra desprezar completamente esta última. Já em *Cleo e Daniel*, esta aversão aparece na apresentação de personagens velhos, como Gabrielle e os “elefantes”, quase sempre “feios” e frequentemente problemáticos ou doentes, e personagens jovens, belos, cheios de vida etc., como os adolescentes Cleo e Daniel. Neste romance, por exemplo, o alter-ego de Freire afirma categoricamente que as personagens Gabrielle e “o fazendeiro”, por serem “velhos”, não podiam “mais sentir qualquer coisa parecida com desejo e prazer” (FREIRE, 1973, p. 19).

No mesmo romance, a representação da juventude feminina também merece ser evidenciada, uma vez que se repete em obras posteriores e também nos auxilia a compreender melhor a relação do pensamento freireano, e da própria Somaterapia, com a juventude. Uma das personagens principais do romance, Cleo, é uma adolescente de 15 anos de idade e, desde sua primeira aparição no romance, é, ao mesmo tempo, retratada de forma infantilizada (como quase toda personagem feminina jovem e bela de Freire) e aparece flertando com Rudolf, o alter-ego de Freire que, neste romance, aparece com idade próxima dos 40 anos. Na sequência, Cleo aparece realmente desejando o ato sexual com Rudolf, chegando a beijá-lo e acariciá-lo sexualmente no elevador. A relação afetivo-sexual entre o adulto e a adolescente aparece no romance de forma completamente casual, sem o menor constrangimento ou problematização. Mais que isso, a infantilização constante da personagem, assim como de outras, leva à indagação dos limites desta juventude idealizada e desejada. A personagem Cleo, por exemplo, chega a afirmar para Rudolf, em dado momento: “Isso... sou uma menina. Pelo menos para você.”. Na sequência, ao analisar o rosto adormecido de Cleo, o narrador o descreve como “tranquilo e verde”: “Verde, ao contrário de maduro, na mulher, compreende?”. Cleo, além de apresentar comportamento infantil e ingênuo ao longo de todo romance, também não sabe, por exemplo, por que as mulheres menstruam, por que “devem deitar e ser penetradas pelos homens”, por que algumas gemem, por que tem filhos etc. (FREIRE, 1973, p. 91-96, 121-122, 144).

Em seu segundo romance, há outra personagem feminina e adolescente que é retratada de forma muito semelhante a Cleo, infantilizada e ingênua. Aqui, o alter-ego de Freire, Rudolf Flügel, aparece ainda mais agressivo e sarcástico que no primeiro romance, e, em dado momento, mente à Pâmela (a personagem feminina adolescente) que Coiote estava morto apenas para ter o corpo da jovem junto de si. Na sequência, o narrador afirma sobre ela: “Aquela menina era uma idiota completa. [...] resolvi envolvê-la na farsa apenas para sentir seu corpo junto do meu” (FREIRE, 1986, p. 69, 73). Mais adiante na história, a relação entre Rudolf e

Pâmela evolui para um flerte explícito, com a jovem, por fim, declarando-se apaixonada por ele e, posteriormente, o “convidou para fazer sexo”. O narrador a descreve, neste momento, “com aquele seu jeito meio tolo de menina em corpo de mulher sensual e bonita” (FREIRE, 1986, p. 219, 363). Depois, já durante o ato sexual, enquanto ela olhava para o pênis de Rudolf:

Era um olhar curioso e *inocente*, assim *como uma criança* espia um animal doméstico muito querido ou um brinquedo novo e ansiosamente esperado. Olhava, piscava muito e sorria. [...] E falou baixo, de um jeito intenso, mas *infantil*: É bonito, doutor. (FREIRE, 1986, p. 365-366, grifo nosso).

Ainda em outro momento, o personagem Coiote também se refere à Pâmela infantilizando-a, falando de seu “coraçõzinho tolo e lindo” e de como sua opinião – de que a comunidade era uma tolice – só podia ser coisa de seu namorado, Lino, afirmando que ela havia “virado boneco de ventríloquo... que ela falava pelo Lino...”. Na sequência, afirma, resolutivo: “A Pâmela era pequena, ela era pouca, ela era sozinha, mas ela não era medíocre [...]” (FREIRE, 1986, p. 380-381). Percebe-se, nestas passagens, que nem aquele personagem que mais encarna o ideal libertário de Freire abstém-se de infantilizar a jovem Pâmela e, inclusive, desmerecer sua opinião rebaixando-a à condição de “ventríloquo” de outro homem. Em *Os Cúmplices*, tal representação de personagens femininas jovens também aparece, como, por exemplo, na passagem em que o personagem Bruno conta sua vida a Virgínia, que o ouve “*como uma criança* ouve histórias antes de dormir. Bruno achava graça no jeito dela [...]” (FREIRE, 1996, p. 224, grifo nosso).

Percebemos, nas passagens acima analisadas, como o próprio narrador não se constringe em qualificar suas personagens femininas jovens com termos como “infantil”, “inocente”, “criança” etc. A ênfase que damos a esse aspecto não é somente pela frequência com que aparece, remetendo aos padrões convencionais de beleza, que colocam nos atributos da mulher jovem ou adolescente o ideal que todas as mulheres deveriam almejar, mas pela própria ética e estética do prazer e da beleza que Freire defende em seus ensaios e, inclusive, na fundamentação de sua técnica terapêutica, voltada especialmente aos jovens da classe média.

Em seu primeiro ensaio, *Viva Eu...* (FREIRE, 1977), a discussão e a importância do elemento *prazer* já se mostrava presente em suas reflexões, porém o elemento *beleza* ainda encontrava-se praticamente ausente, sendo percebido apenas de forma subjetiva, assim como no romance *Cleo e Daniel* (FREIRE, 1966). É somente no início dos anos 1980 que o conceito de beleza começa a aparecer de forma clara em suas obras e reflexões. A primeira referência que encontramos encontra-se em uma entrevista para o *Jornal Psi* em 1983, transcrita em Freire

(1987, p. 161-176). Em seu romance *Coiote* (FREIRE, 1986), também temos uma menção clara à reflexão sobre o conceito de beleza, porém é somente em seu ensaio *Sem tesão não há solução* (FREIRE, 1987) que essa reflexão aparece de forma mais sistemática, não encontrando profundidade equivalente em obras posteriores, onde se encontrará difusa e atrelada às reflexões sobre a centralidade do prazer no pensamento de Freire.

O surgimento da reflexão sobre a beleza neste momento da vida de Freire não é gratuito. Segundo o próprio autor, em 1980 ele sofreu um descolamento das retinas, ficando cego por cerca de um ano (FREIRE; BRITO, 1988, p. 10). Nesse período, encarando a possibilidade de ficar cego para sempre, sofreu uma “crise existencial sem tamanho”, a partir da qual pôde “constatar a extensão, a profundidade e a gravidade do meu voyeurismo”. Com a cegueira, afirma ter ficado “burro”, “quase sem tesão”, odiando conversa e “qualquer tipo de música”. “Mergulhado assim na escuridão e na solidão”, narra o autor, refletia sobre sua personalidade e sua relação com o mundo. Descobriu, assim, que “a beleza é o meu primeiro e fundamental referencial de valor, interesse e prazer”. (FREIRE, 1987, p. 119-120).

Na entrevista citada, o conceito de beleza já aparece atrelado à Somaterapia, quando Freire fala a respeito da prática do psicoterapeuta em Somaterapia²¹²: “A procura da beleza nas sessões, nas técnicas que aplica, é altamente terapêutica. A beleza é terapêutica”. (FREIRE, 1987, p. 166). Em *Coiote*, o conceito de beleza aparece nas palavras do duende Manó, quando este explica a Rudolf como no Renascimento os homens haviam descoberto o segredo dos duendes e aplicado a suas próprias vidas: “Os homens descobriram que a sobrevivência da espécie depende mais da paixão pelo belo do que lutando contra o mal. Em outras palavras... o bem não existe! A oposição ética fundamental é entre o belo e o mal.” (FREIRE, 1986, p. 254). Vale ressaltar que este trecho está longe de constituir-se em mera fala de um personagem de Freire que não reflete seu próprio pensamento. Além dos elementos que analisaremos na sequência, ressaltamos que o mesmo trecho aparece também em seu ensaio *Ame e Dê Vexame* (FREIRE, 1990), quando o autor afirma ter lembrado de “um pensamento meu que devia estar no roteiro para o filme *Coiote*, mas não coube ali”. (FREIRE, 1990, p. 100).

No entanto, como afirmamos anteriormente, é em Freire (1987) que temos a reflexão mais sistemática sobre o conceito de beleza. Em um primeiro momento, ao analisar a mudança de significado sofrida pela palavra *tesão* nos anos 1960, Freire conclui que essa mudança mostra “que a sensualidade e o prazer passaram a ser a principal referência para indicar a qualidade, a intensidade, a beleza, a originalidade e a importância das coisas”. Ao indagar pessoas sobre o

²¹² Ressalta-se que, aqui, o entrevistador refere-se ao terapeuta em Somaterapia como *psicoterapeuta*, e não como somaterapeuta. (FREIRE, 1987, p. 165).

uso da palavra *tesão*, afirma também ter ouvido que estas referiam-se “a algo que tem beleza, mas sem obedecer aos padrões estéticos convencionais ou da moda”. (FREIRE, 1987, p. 18, 20-21).

Mais adiante na obra, o autor escreve: “Cada pessoa tem um referencial predileto para perceber o sentido da vida, orientar seu modo de viver, cuidar do seu amor, escolher o que e como criar, para saber pelo que e como lutar. O meu referencial predileto sempre foi a beleza”. (FREIRE, 1987, p. 66). Nessa passagem, tem-se a impressão de que Freire fala a partir de um certo relativismo, colocando que “cada um tem um referencial” e dando a entender que esses referenciais seriam igualmente válidos. Porém, na construção subsequente do discurso de Freire essa impressão se esvai para dar lugar à impressão de que o referencial do autor, a beleza, é o único referencial legítimo. Na sequência, o autor explicita como se dá a relação entre as categorias beleza, alegria e prazer para ele:

O equilíbrio dinâmico de que falo ocorre entre as percepções básicas da existência: o prazer e a dor. O que me emociona e interessa mais (coisas mais prazerosas que dolorosas) acaba por me proporcionar maior alegria e vai, por isso, adquirir o caráter de beleza em sua forma, em seu conteúdo ou na relação entre sua forma e seu conteúdo. As coisas que não me emocionam e interessam muito, produzindo sensações mais dolorosas que prazerosas, vão adquirir o caráter de menor beleza ou de feiura na sua forma, conteúdo ou na relação entre ambas. (FREIRE, 1987, p. 67).

E, por fim, defende como essas categorias relacionam-se diretamente com a fundamentação de sua técnica terapêutica:

Assim, a beleza pode ser considerada tão essencial à manutenção da vida humana como o prazer, a alegria, a liberdade, a autonomia, o oxigênio, as proteínas [...]. Por isso, as terapias contemporâneas, como a Somaterapia, buscam na forma estética de seus exercícios regeneradores um dos elementos básicos para a eficácia diagnóstica e terapêutica. (FREIRE, 1987, p. 82).

Essas passagens nos causam a impressão de que Freire disserta sobre o conceito de beleza de um ponto de vista mais ético, estético e “abstrato” que social, moral ou “concreto”. Isto é, seu conceito de beleza, conforme tratado em seus ensaios, parece dirigir-se a algo muito mais abstrato, como a originalidade única, a espontaneidade ou a liberdade, que às formas físicas das pessoas, que são “belas” ou não de acordo com valores e padrões sociais de beleza. Isto parece ainda mais verdadeiro quando Freire opõe-se aos padrões convencionais e os critica, como no seguinte trecho:

Se o conceito de beleza não estiver forte e diretamente ligado à necessidade biológica e ecológica do homem para viver a sua originalidade única, corre-se o risco de a beleza

passar a ser um valor produzido por um processo de massificação autoritária sobre o que deva ser a alegria humana. A busca da satisfação do prazer pode ocorrer por comando externo, com eliminação da nossa espontaneidade e naturalidade. [...] Assim, posso me submeter facilmente a aceitar os conceitos de beleza que não são meus e estarei, conseqüentemente, achando belo o que for moda e o que a maioria adota, o que os poderosos determinam como sendo os valores estéticos desejáveis para se consumir e conservar. (FREIRE, 1987, p. 69-70).

Porém, o que percebemos em seus romances é justamente esse conceito concreto de beleza, da “moda” ou do “que a maioria adota”, que diz respeito a aspectos físicos por vezes bastante precisos. Uma das referências mais diretas que temos é em *Os Cúmplices*, quando Bruno, em diálogo com Victor, fala sobre “tipos” de menina:

- Você olhou bem para ela? Reparou bem que *tipo de menina* ela é?
 - Ela é linda!
 - Não é! Tem cara e jeito de menina doente! Parece o tempo todo que está pra desmaiar, toda pálida, com aqueles olhos de peixe morto... [...] Victor, esse *tipo de menina* não serve pra nossa idade, pra gente curtir e se divertir! Elas só pensam em amarrar a gente, pra noivar, pra casar! Nós temos de conviver com meninas iguais à gente, que só querem se divertir, mais nada! [...] Quando eu vi a Simone, a prima da Carmen, fiquei maluco e fui logo dando em cima! [...] Ela era muito gostosa, com suas *coxas grossas e peitos grandes*. Reparou na boca dela, Victor? (FREIRE, 1995, p. 182-183, grifo nosso).

Em outro momento, o mesmo personagem encontra outra menina, Sylvie, “que tinha só dezenove anos”, cujo corpo “pareceu-lhe perfeito, sobretudo *os seios e as nádegas*” e, em outro momento mais, ao comentar sobre a namorada de seu pai recém falecido, diz que esta “devia ter uns 25 anos” e a qualifica como “jovem, bonita e gostosa”. No velório, aparece outra mulher, com a qual Bruno já havia se relacionado anteriormente, porém “bem mais velha, até a achei feia”. (FREIRE, 1996, p. 98, 109). Percebe-se, nestas passagens, além da associação direta entre os adjetivos “velha” e “feia”, o quanto o conceito de beleza de Freire aparece atrelado à juventude das personagens femininas, fazendo-se referência inclusive a aspectos físicos bastante precisos acerca do corpo feminino, como “coxas grossas e peitos grandes” ou seios e nádegas “perfeitos”.

Nos romances *Coiote e Cleo e Daniel* também temos trechos que valem a pena ser citados. Além das qualificações frequentes de mulheres jovens como bonitas, temos em *Coiote* o caso exemplar da personagem Míriam, esposa de Bruxo, que, em um primeiro momento, é apresentada pelo narrador Rudolf como parecendo ser “uns dez anos mais velha que o marido”: “Pareceu-me muito feia e descuidada. Cabelos aloirados e meio grisalhos, curtos. Pele sem brilho, muitas rugas e curtida pelo sol. Dentes escuros, com falhas”. (FREIRE, 1986, p. 119). Porém, mais adiante na história, Míriam apaixonou-se por Coiote, passa a conviver com os

jovens na comunidade e descobre em si “saldos de juventude insuspeitados”, o que a leva a passar por uma grande transformação:

Passou quase um mês em São Paulo e voltou irreconhecível: bonita, bem cuidada e parecendo vinte anos mais moça. Tornou os cabelos crespos e pintou-os de vermelho, exatamente da cor dos cabelos de seus filhos. Fez tratamento de pele e de dentes, cobrindo falhas e clareando-os. (FREIRE, 1986, p. 119).

Nesses trechos, além de percebermos novamente como a qualificação do belo aparece inextricável à aparência física, percebemos claramente como aspectos físicos relacionados com a senilidade aparecem como aprioristicamente “feios”, como os cabelos grisalhos e as rugas, além da “feitura” da personagem ser diretamente associada pelo narrador à maior idade. Percebemos também como o contato com a juventude, e a consequente descoberta da juventude em si, mudou a personagem e levou-a a uma transformação que a tornaria mais bonita. Nessa “transformação” notamos como o conceito de beleza aqui empregado relaciona-se inclusive com uma questão de classe social, atribuindo maior beleza ao resultado de um tratamento de beleza tipicamente “burguês”.

Ao mesmo tempo, como já é indicado no caso acima, o par dicotômico do belo no conceito de beleza de Freire, isto é, o “feio”, é apresentado nos romances de forma implacável. Há, em *Cleo e Daniel* e *Os cúmplices*, uma personagem feminina que se repete: a enfermeira “feia”. No primeiro romance, quando o adolescente Daniel dorme no hospital, aproxima-se uma enfermeira que se encanta por sua beleza. Ela aproveita-se de seu estado inconsciente, examina-o por baixo da camisa e deita a mão sobre seu sexo, quando Daniel finalmente desperta. Este, por sua vez, aproveita-se do desejo da enfermeira e, em troca de um beijo, consegue que ela avise seu amigo psicanalista Rudolf que ele se encontrava ali. Quando ela sai do quarto, ele pensa: “Êta mulherzinha mais feia e mais tarada!” (FREIRE, 1973, p. 149-151).

Em *Os cúmplices*, é quase a mesma cena que se repete. Victor também encontra-se inconsciente em um hospital, sob os cuidados de uma enfermeira. Quando acorda, conversa com ela e logo percebe o quanto ela gostava dele, dizendo-lhe que ele tinha jeito de “ator de novela de televisão”. “Ela sorriu e pude ver o quanto ficava ainda mais feia sorrindo, *porque tinha dentes tortos e escuros*. Mas era simpática. Precisava me aproveitar disso enquanto era tempo”. Da mesma forma, Victor pede que ela dê um recado ao seu irmão e, em troca, lhe dá um beijo. (FREIRE, 1996, p. 259-260, grifo nosso).

Percebemos, especificamente neste último caso, como novamente a qualificação do “feio” aparece atrelado a aspectos físicos bastante definidos. Para Victor, a enfermeira era feia

“porque tinha dentes tortos e escuros”. Ou seja, tomando-se de forma literal o enunciado, poder-se-ia deduzir que, para o personagem Victor, alter-ego de Freire, não há beleza possível em uma pessoa com “dentes tortos e escuros”. A dedução pode parecer exagerada em um primeiro momento, porém, compreendemo-la perfeitamente plausível frente à frequência com que as categorias “belo” e “feio” aparecem nas fontes atreladas a aspectos físicos delimitados, os quais, por sua vez, condizem diretamente com os padrões estéticos contemporâneos da sociedade “burguesa” e capitalista criticada por Freire.

Em *Cleo e Daniel*, o adjetivo “feia” também se faz presente de forma explícita. Sobre determinada freira, Rudolf narra: “Pela primeira vez vi o seu rosto. Feia. Os olhos escuros eram secos e firmes”. Na sequência, em diálogo com Gabrielle, afirma: “Você precisava ver, é um horror de feia”. Em outro momento, o personagem adolescente Marcus fala a Rudolf como achava certa a atitude de seu pai em abandonar sua família, pois sua mãe era “uma mulher feia, neurótica e burra. Ele merecia coisa bem melhor”. Nota-se, aqui, como “feia” é o primeiro adjetivo apontado e, com os outros, aparecem como justificativas legítimas para a atitude do pai de Marcus de abandoná-lo com sua mãe. Em ainda outro momento, narra-se como a personagem Beatriz, jovem que fora amante de Rudolf no início da história, batia na porta de Rudolf, precisando dele. Porém, quando ele abre a porta, ela estava transformada: “o que viu diante de si, era uma foca loura. Gorda e feia”. Percebe-se aqui como, além de atrelar novamente o adjetivo “feio” a aspectos puramente físicos, o narrador da história também o remete diretamente ao peso corporal da personagem, em uma associação bastante comum nos padrões convencionais de beleza. (FREIRE, 1973, p. 62, 64, 74, 163).

Compreendemos, a partir de todas essas passagens acima analisadas, o quanto são divergentes os conceitos de beleza que emergem nos ensaios e romances de Freire. Quando lembramos do fato de que o próprio Freire afirma frequentemente o caráter muitas vezes autobiográfico de seus romances, a oposição que entrevemos entre os conceitos de beleza assemelha-se muito a uma oposição clássica entre “teoria” (ensaios) e “prática” (romances/memórias). Mais que apontar para essa oposição – a qual, da forma como compreendemos, não chega a deslegitimar o discurso crítico de Freire em relação aos padrões de beleza convencionais –, as passagens analisadas nos permitem compreender como Freire e seus personagens e romances não se encontravam isentos e apartados dos valores sociais e culturais que os circundavam. Pelo contrário, percebe-se que na obra literária de Freire os padrões convencionais de beleza, com sua apologia e objetificação dos corpos jovens femininos, não só encontram seu espaço de manifestação, como são retroalimentados e

reproduzidos através de uma suposta ética e estética do prazer, da juventude e da beleza defendidas por Freire.

No entanto, não é somente na abordagem de personagens femininas que essas questões aparecem. Personagens masculinos, como Daniel, Marcus, Coiote, Rudolf, Victor e Bruno (estes três últimos alter-egos de Freire), são frequentemente acompanhados de adjetivações bastante elogiosas quanto a suas aparências físicas. Nestes casos, observa-se que a beleza masculina aparece quase sempre acompanhada de um ideal de masculinidade bastante específico e também não muito distante dos padrões convencionais da sociedade conservadora.

Em *Cleo e Daniel*, vislumbramos em dois momentos uma certa preocupação dos personagens Rudolf e Marcus com a beleza de suas próprias aparências. No primeiro momento, Rudolf é agraciado com um elogio em francês da personagem Gabrielle já no início do romance, logo após ambos se conhecerem: “Mais vous êtes beau...”²¹³, ao que o personagem-narrador comenta: “Em francês ou em português, essa frase sempre me causou grande timidez”. (FREIRE, 1973, p. 17). Algumas páginas depois, após conhecer os “elefantes”, personagens que frequentam o “Bar do Viajante” de Gabrielle, Rudolf é confrontado novamente com elogios a sua beleza física.

Alencar examinou-me um segundo.

- Engraçado. Não havia ainda reparado nele na perspectiva feminina. Você é bonito, Rudolf...

- Vá à merda, Alencar! Desculpe, Gaby, mas esse negócio de me acharem bonito e me jogarem isso na cara está me criando um sério problema.

- Que problema, chéri?

- Dei para olhar no espelho toda hora. Resultado: descobri que tenho uns cabelos brancos, rugas, e cismo de vez em quando que estou ictérico.

- Não seja fresco, você sempre soube que não era feio e lhe agradam muito essas referências, sua besta.

Alencar tinha razão. Mas a beleza física nunca me trouxe a menor facilidade naquilo que, para mim, ela servia: no amor. (FREIRE, 1973, p. 25).

Neste trecho, percebemos não apenas como o conceito de beleza aparece diretamente associado a uma questão de gênero (“não havia reparado nele na perspectiva feminina”), mas como aparece, novamente, a relação direta entre juventude e beleza, enquanto que os indícios do envelhecimento são apontados na direção contrária. Em um segundo momento, temos a seguinte passagem, narrada por Rudolf, em diálogo com o jovem Marcus:

²¹³ Em tradução nossa, “Mas você é lindo...”. No romance, vários trechos de falas da personagem Gabrielle são deixados em francês pelo autor, muitas vezes comprometendo a compreensão do leitor que não tem fluência no idioma.

Eu o olhava. Espantava-me a sua segurança. Talvez o dinheiro, quem sabe a beleza física. Foi como transmissão de pensamento.

- O senhor é bonito...

- Vá à merda, menino!

- E estava pensando a mesma coisa a meu respeito. Já aprendi a descobrir isso pelo jeito com que me olham. Reparava o seu olhar pelo espelho ali... (FREIRE, 1973, p. 73).

Nas duas ocasiões, nota-se também a recorrência da agressividade atrelada ao ideal de masculinidade, aparecendo como única resposta possível do personagem Rudolf para lidar com o “problema” dos elogios que recebe²¹⁴. No entanto, em ambas as situações citadas, nenhum atributo físico específico é citado na caracterização do adjetivo “bonito”. Em outro momento ainda neste romance, temos uma referência que aponta vagamente para o que o autor compreende por “belo” em seus personagens masculinos. No episódio do encontro de Daniel com a enfermeira “feia”, esta, analisando o rosto do jovem, pensa: “É quase um menino. Com *cara de homem*”. (FREIRE, 1973, p. 149, grifo nosso). O que seria essa “cara de homem”? Analisando outras obras, é difícil não crer que o autor refere-se basicamente ao senso comum e aos padrões convencionais de beleza e masculinidade.

Em *Coiote*, a descrição do personagem homônimo parece, em um primeiro momento, apontar em outra direção. Em um dos primeiros encontros do personagem-narrador Rudolf com o jovem Coiote, narra-se:

[...] examinando bem, distinguia nele os traços típicos da androgenia voluntária e realçada dos jovens das novas gerações: os braços longos e delicados cabelos quase loiros contrastando com a sólida e larga mandíbula, os olhos escuros e doces com a boca áspera e selvagem, o nariz harmonioso e reto com a testa alta e severa de intelectual, a pele sedosa e brilhante com os ombros largos de atleta, a cara pálida e ainda imberbe com o peito e as pernas peludos. Quando finalmente se virou para mim, precisei disfarçar a contemplação [...]. Examinei-lhe a mão parada no ar: era pequena, delicada e fina, sugerindo contraste direto com as características opostas de seus genitais. [...] Sua beleza era *naturalmente máscula*, mas não agressiva e nem óbvia. (FREIRE, 1986, p. 41, grifo nosso).

Nota-se, neste trecho, uma aproximação muito íntima com o ideário contracultural através da estética da androginia, que deu origem, na segunda metade dos anos 1970, à moda unissex: “Assim a moda unissex firmou-se como a roupa da bissexualidade, quando a androginia lutou contra a oposição radical dos sexos, propondo que cada um assumisse sua porção contrária.” (DIAS, 2003, p. 26 apud CAPELLARI, 2007, p. 48). Aqui, nota-se também o esforço de Freire em colocar o jovem Coiote entre a beleza masculina óbvia e a beleza “andrógina”. Porém, a expressão “naturalmente máscula”, mesmo que não óbvia nem agressiva,

²¹⁴ Sobre a agressividade e o ideal freireano de masculinidade, Cf. Notas de Rodapé 34 e 234.

já aponta para um desequilíbrio pendente para o padrão masculino convencional. Quando a descrição do personagem parte da fala de uma personagem feminina, Miriam, isso se torna ainda mais claro:

Eu adoro o Coiote! Nunca conheci nada mais limpo e bonito em toda a minha vida. Para mim ele é um anjo. Mas um anjo diferente dos da igreja... é anjo, mas não aqueles anjinhos gordinhos, balofos, cara de débil mental e com pintinho de recém-nascido. O anjo de que falo é anjo *macho, tesudo, de pau grande, gostoso...* (FREIRE, 1986, p. 207, grifo nosso).

É no romance *Os Cúmplices* que, principalmente através do personagem Bruno, o ideal de beleza masculina ganha contornos mais nítidos. Bruno é descrito com um impressionante “poder de atração”, seduzindo e/ou tendo relações sexuais com quase todas as personagens femininas do romance. Na voz do personagem-narrador Victor, narra-se:

O Bruno, para mim, quando tinha quinze para dezesseis anos, já era um homem completo [...]. O interesse e o tesão que despertava nas mulheres em geral, a sua atitude social e a liderança com a gente é que me levavam a ter essa impressão. Além disso, era o mais alto e o mais forte de todos nós. (FREIRE, 1995, p. 102).

Outros personagens também não poupam elogios a Bruno, como nas passagens “Ele é o menino mais bonito e atraente que eu [Marina] já vi em toda a minha vida” e “O frei observava espantado a figura de Bruno. Achou-o muito bonito, mas de uma beleza máscula e agressiva”. (FREIRE, 1995, p. 200, 291). Os adjetivos “macho” e “másculo” aparecem sem qualquer indicação de referir-se a outra denotação que não a comumente propagada pelos padrões convencionais de masculinidade da sociedade. Além disso, o tamanho do pênis, questão que já aparecia em *Coiote*, repete-se neste romance, com referências frequentes nos personagens Bruno e Victor, associadas direta ou indiretamente ao ideal de masculinidade, ao poder de sedução e ao desempenho sexual. Tal questão também aparecera em *Cleo e Daniel*, principalmente através do personagem negro Benjamin²¹⁵. (FREIRE, 1995; 1973).

Compreendemos, a partir das passagens acima analisadas, o quanto a construção dos personagens masculinos de Freire também não está isenta da carga social e cultural da sociedade em que o autor está inserido. Por mais que Freire advogue a si mesmo um posicionamento

²¹⁵ Neste trabalho, abstemo-nos completamente de analisar quaisquer questões raciais que pudessem emergir da análise das obras de Freire. Apontamos, no entanto, que, principalmente nos romances *Cleo e Daniel*, *Coiote* e *Os cúmplices* há elementos que remetem diretamente a estereotípias racistas e/ou preconceituosas, tanto em relação a negros, como a judeus, asiáticos, indígenas e nordestinos. Cf. Freire (1973, p. 1-3, 97, 110; 1986, p. 141, 144, 220; 1995, p. 38, 55, 144, 189, 215; 1996, p. 66, 213, 215). Salientamos ainda que, como não era este o nosso objetivo de pesquisa, demais elementos, nestas e em outras obras, podem ter nos escapado.

crítico à cultura dominante, ao capitalismo, ao machismo etc., percebemos que em seus personagens masculinos, inclusive naqueles que mais encarnam o ideal protomutante ou libertário/anarquista, os padrões convencionais de beleza e masculinidade também se manifestam e se reproduzem.

Por um lado, essa reprodução da cultura dominante poderia afastar Freire do movimento da contracultura, uma vez que se tem difundida a compreensão de que a expansão dos movimentos feministas e homossexuais na década de 1960 também estão atreladas à contracultura. Porém, talvez seja justamente nessa contradição entre discurso e prática literária na escrita de Freire que temos mais uma aproximação com o movimento contracultural. Os historiadores Barros e Capellari também observaram machismo e discriminação a homossexuais no jornal *Pasquim*, ícone da imprensa contracultural no Brasil (BARROS, 2007, p. 76; CAPELLARI, 2007, p. 88-89). Barros também cita forte atrito entre o movimento gay estadunidense e comentários preconceituosos de Allen Ginsberg, poeta ícone da contracultura estadunidense (BARROS, 2007, p. 129). Compreendemos, em nosso trabalho, que as contradições entre discurso e prática, tanto do movimento contracultural como um todo quanto do próprio Freire, são inerentes à complexidade dos fenômenos humanos, e, de forma alguma, deslegitimam a crítica que estes atores sociais dirigem à cultura e à sociedade tidas por dominantes. Porém, é nosso dever enquanto historiadores apontar e problematizar essas contradições encontradas, uma vez que elas nos auxiliam a compreender a relação ambígua que Freire e a contracultura mantêm com a cultura e sociedade circundantes, matizando seus discursos.

Outra aproximação íntima entre Freire e o ideário contracultural diz respeito à ética e estética do prazer defendidas pelo autor, à qual se atrela o conceito de beleza e a apologia da juventude acima analisados. Para Capellari, o hedonismo é uma das principais características do movimento da contracultura, afirmação que encontra respaldo em praticamente toda a bibliografia estudada sobre o tema, seja utilizando-se o termo “hedonismo” e derivados, ou fazendo-se menção à valorização do corpo e do prazer na definição de revolução sexual/cultural/total defendida pelo movimento. Para Capellari, o hedonismo é

caracterizado pela valorização do corpo e das emoções, sendo as suas principais manifestações a ‘revolução sexual’ e o culto às drogas psicotrópicas, normalmente relacionadas a um de seus principais veículos de disseminação, a música rock. (CAPELLARI, 2007, p. 15).

Em *Utopia e Paixão* (1984), Freire defende a importância da valorização do prazer exatamente na mesma direção apontada no movimento contracultural, isto é, dentro de uma perspectiva de revolução que contrasta com a ideia “tradicional” de revolução dos movimentos anteriores de esquerda: “A construção de uma nova sociedade é tão prazerosa como viver nessa que estamos construindo, pois viver numa sociedade na perspectiva libertária significa recriá-la permanentemente” (FREIRE; BRITO, 1988, p. 24). De forma mais ou menos central, objetiva ou subjetiva, a categoria prazer, mais tarde através da expressão “ideologia do prazer”, aparece basicamente em todas as obras de Freire.

Em *Cleo e Daniel* (1966), é frequente a narração de cenas eróticas em detalhes, demonstrando a centralidade da categoria prazer na literatura de Freire já neste seu primeiro romance. Porém, é em seu primeiro ensaio, *Viva eu...* (1977), que a reflexão sobre o prazer ganha maior profundidade, aparecendo associada, inclusive, ao método terapêutico de Freire. Citando Herbert Marcuse e Wilhelm Reich, referências reconhecidas no âmbito contracultural, o autor afirma enfrentar a *pedagogia pelo medo* com a *pedagogia pelo prazer*:

[...] em minha forma de terapia estou conseguindo saber o que uma pessoa *realmente é* (em sua forma original), através do que lhe dá prazer de viver e de ser; pesquiso a sensorialidade e sensibilidade da pessoa antes de me interessar por sua racionalidade e intelectualidade. (FREIRE, 1977, p. 110, grifo nosso).

Nota-se, nesta passagem, o nível de centralidade que a categoria prazer adquire no pensamento de Freire. Não se trata apenas de valorizar o prazer enquanto corpo, sensações, emoções, alegria etc., mas compreendê-lo enquanto instrumento teórico, metodológico e terapêutico de aferição de *identidade*. É através da categoria prazer que Freire afirma poder conhecer uma pessoa como ela “realmente é”. Esta relação intrínseca entre prazer e identidade aparece novamente em *Ame e Dê Vexame*:

Para ser o que realmente somos, só possuímos um indicador: o *prazer de viver*. E ninguém vai negar ser o amor o melhor prazer e o mais seguro indicador de nossos caminhos. Entretanto, para conhecê-lo é preciso amá-lo, é necessário deixá-lo ser o que ele é, impulsionado por mecanismos genéticos originais e conduzidos por nossas opções livres e prazerosas. (FREIRE, 1990, p. 50, grifo nosso).

Em seu segundo romance, *Coiote*, tem-se de forma mais clara a formulação do que consiste a ética do prazer: o prazer como baliza para o “certo” e o “errado”. Neste romance, há um momento em que o personagem-narrador Rudolf faz uma espécie de “entrevista” com Coiote, centrada em como é o jeito livre de ser do personagem:

- Como é o seu jeito?
- Eu não sei descrever. Mas é sempre diferente, vai aparecendo a toda hora. Eu não escolho, não penso, não tenho nada certo e decidido na cabeça, antes das coisas acontecerem... aí faço logo o que senti vontade de fazer. Depois é que eu penso... Daí eu me entendo e me explico... de trás pra diante, sacou?
- E se faz coisa errada?
- É porque eu tava a fim de fazer. Eu só sei o que é certo e errado pelo prazer de fazer as coisas e pelo que acontece depois. (FREIRE, 1986, p. 242-243).

Na mesma entrevista, Coiote afirma que lhe incomodam as diferenças sociais, a fome e a miséria, porém, incomoda-lhe “ainda mais” a ausência do prazer nas pessoas que não passam por tais privações:

- Por que você não gosta das cidades?
- Que que importa a diferença entre as cidades, as raças que predominam, as histórias diferentes, as culturas diferentes? As pessoas tão sempre vivendo do mesmo jeito, um jeito triste e medíocre.
- Fazem mal a você as diferenças sociais... a fome e a miséria vivendo junto com a riqueza e a fartura?
- Faz. Não entendo isso. Mas me incomoda ainda mais ver os caras que não passam fome vivendo dum jeito feio e infeliz, meio mortos. (FREIRE, 1986, p. 243).

O personagem ainda opõe o trabalho convencional ao prazer, defendendo a construção de uma sociedade em que o prazer também servisse de baliza para a produção de bens e alimentos necessários à sobrevivência.

- Não gosto de trabalhar. Acho errado as pessoas perderem tempo e vida fazendo e produzindo coisas pra poder sobreviver.
- E como sobreviveriam?
- Fazendo coisas que dão prazer, jogando, brincando, criando, fazendo sexo, descansando... que nem os índios, que nem eu. (FREIRE, 1986, p. 244).

Como já mencionamos aqui, o próprio Freire defende que seu romance *Coiote* “não deve ser entendido apenas como obra de ficção”. (FREIRE, 1986, p. 419). Na orelha do livro *Sem tesão...* (1987), consta que, em *Coiote*, “toda a teoria em que se fundamenta seu pensamento [de Freire] é transformada nos elementos ficcionais mais importantes do romance” (FREIRE, 1987). Assim, compreendemos o romance como uma síntese didática das pesquisas e reflexões de Freire acerca dos princípios e fundamentos de sua técnica terapêutica e de seu ideal libertário/protomutante de vida. Nas passagens acima, percebemos como o autor faz um esforço realmente didático de apresentação de como vive seu personagem Coiote, o qual, por sua vez, é a encarnação do ideal de protomutante de Freire, o novo e libertário ser humano que está surgindo. Percebemos, portanto, como este ideal está intimamente relacionado com a centralidade do prazer na prática de vida do personagem, servindo de referencial ético para suas

decisões cotidianas, sua relação com o conhecimento, sua crítica social e sua relação com o trabalho produtivo, dentre outros.

Em seu primeiro ensaio alegadamente científico, o primeiro volume de *Soma: uma terapia anarquista* (1988), Freire disserta com maior propriedade e profundidade sobre esses elementos. Nesta obra, o autor expõe sistematicamente os princípios de sua técnica terapêutica, partindo da compreensão unicista do conceito de *soma* enquanto unidade total do ser (mental, corporal, espiritual etc.) e da bioenergia enquanto elemento comum a todos os seres e responsável pela “realização espontânea e automática, constante e rítmica, dessa pulsação em sístoles (contrações) e diástoles (descontrações)” (FREIRE, 1988, p. 21-26). Assim, o autor defende, a partir desses postulados, os princípios da *originalidade única* e da *autorregulação espontânea*²¹⁶, calcados no prazer como referência central, uma vez que, nessa perspectiva, associa-se o *natural* ao prazeroso, à criatividade, à espontaneidade; enquanto que o desprazer é associado ao *artificial*, ao externo ao indivíduo, à heterorregulação, à repressão social.

Para isso, Freire insere-se na tradição reichiana de crítica e negação de alguns fundamentos freudianos, como o *princípio de realidade* e o *instinto de morte*. Freire argumenta que os conceitos dicotômicos de princípio de realidade x princípio do prazer e instinto de morte x instinto de vida, criados por Freud, teriam sido equivocados. Com Alexander Lowen, terapeuta neorreichiano, Freire defende que o princípio de realidade, na verdade, é apenas uma derivação e modificação de “um princípio geral mais básico, que governa o pensamento e o comportamento dos organismos”, o *princípio de prazer*. Desse ponto de vista, a ansiedade e tensão que seriam experienciadas como princípio de realidade tenderiam apenas a anteceder e aumentar o prazer, porém, quando a ansiedade e a tensão não encontram o prazer final, experencia-se a dor, e isso só ocorre caso a descarga energética seja bloqueada ou reprimida. Isto é, o princípio de realidade, longe de ser algo natural e intrínseco ao ser humano, como teria afirmado Freud, é apenas uma manifestação secundária, por vezes deturpada pela sociedade, do princípio de prazer. Os princípios de prazer e realidade seriam, assim, “dois aspectos de uma única função, [...] sendo o princípio do prazer o *modus operandi* do Id e o princípio de realidade o método de trabalho do Ego”. Mais que isso, “o princípio de realidade é funcionalmente idêntico ao princípio do prazer” e, dentro da perspectiva unicista da Somaterapia, “só existiria, mesmo, apenas o princípio do prazer” (FREIRE, 1988, p. 86-94).

Freire conclui aprofundando a associação entre o conceito de Ego e o princípio de realidade e entre o conceito de Id e o princípio de prazer, subordinando os primeiros aos últimos:

²¹⁶ Segundo Albertini, o “princípio da autorregulação” também aparece em Reich, como uma “espécie de competência espontânea da vida” (ALBERTINI, 2011, p. 168).

Em síntese, Reich nos ensina que o Ego se diferencia a partir do Id, apenas para perder-se nele, durante os momentos supremos da vida. O princípio de realidade serviria, assim, para aprofundar o princípio de prazer. Podemos, pois, concluir, numa síntese sobre as descobertas de Freud e Reich: o sistema do Ego pode ser comparado com o princípio de realidade e o sistema do Id com o princípio de prazer. O Ego é um fenômeno perceptual descrevendo uma consciência subjetiva. [...] O Ego nunca pode ser maior que o Id, do qual surge e do qual permanecerá sendo sempre uma parte. (FREIRE, 1988, p. 98-99).

Dois anos após a publicação deste ensaio, Freire aprofunda essas questões, em *Ame e Dê Vexame* (1990), com a oposição entre a *ideologia do prazer* e a *ideologia do sacrifício*. Antes dessa obra, essa oposição já se delineava com expressões como “ideologia do orgasmo” (FREIRE; BRITO, 1988)²¹⁷, “ideologia do medo” (FREIRE, 1986) e “ideologia do tesão” (FREIRE, 1987); porém, é somente a partir de *Ame e Dê Vexame* que essa oposição aparece tão claramente formulada.

Neste ensaio, essas categorias aparecem já na introdução, escrita por Freire em 1989, quando este apresenta a Somaterapia e fala sobre os exercícios lúdicos e de conscientização política “que proporcionam a oposição de uma ideologia do prazer (saúde) à ideologia do sacrifício (neurose)” (FREIRE, 1990, p. 17). Nota-se, já aqui, a associação direta que o autor faz entre a “saúde” e a ideologia do prazer, a qual remete ao princípio do prazer e a sua técnica terapêutica; enquanto que a “neurose”, isto é, a “não-saúde”, a “doença”, é associada à ideologia do sacrifício, a qual remete ao princípio de realidade definido por Freud. Na sequência de sua arguição, já ao fim da primeira parte do livro²¹⁸, o autor explicita no que consistem esses termos:

Para se falar de vexames no amor é necessário primeiro confrontar a *ideologia do prazer*, criada pelos anarquistas somáticos, com a *ideologia do sacrifício*, proposta pelo catolicismo, pelo socialismo autoritário e pela psicanálise: nem paraíso celeste, nem paraíso comunista, nem paraíso psicológico. Não acreditamos estar possuídos e dominados pelo pecado original, por qualquer tipo de infantilismo político nem por um instinto de morte primário. Só existe um instinto primário: o da vida. E sua realização, em todos os planos de existência, é o que chamamos de prazer. Só a patologia aceita buscar o prazer através da dor. Conviver com a dor natural de viver é a garantia para sentir o prazer natural da existência. O anarquista somático não se sacrifica por nada e por ninguém, simplesmente porque nada ou ninguém precisa disso. Todo sacrifício é feito com segunda intenção, é um pacto de mediocridade, algo que se cobra com juros bem altos. Logo, a ideologia do sacrifício é fruto do autoritarismo e o favorece de forma disfarçada. Só o ato prazeroso é realmente livre, sincero e espontâneo. Só no ato prazeroso o amor serve apenas para se amar. (FREIRE, 1990, p. 102).

²¹⁷ Originalmente publicado em 1984.

²¹⁸ Este livro é dividido em duas partes, sendo objetivado na primeira a argumentação teórica do autor acerca de sua prática libertária de vida; enquanto que a segunda parte é destinada à narração de casos esparsos compreendidos pelo autor como “vexames libertários”.

Percebemos, neste longo trecho, como a formulação da oposição ideologia do prazer x ideologia do sacrifício funcionam, de fato, como um aprofundamento das reflexões de Freire delineadas anteriormente sobre a oposição entre os princípios do prazer e da realidade. Aqui, Freire nomeia as principais tradições a que procura opor sua ideologia do prazer, fundamento da Somaterapia: o catolicismo, o marxismo e a psicanálise. Lembramos que esses três campos foram cruciais no desenvolvimento teórico de Freire e em sua própria trajetória política e de vida, como vimos anteriormente neste trabalho. Percebe-se, assim, como a formulação dessa oposição fundamental no pensamento de Freire relaciona-se também com sua trajetória pessoal, em que o autor foi encontrando e reformulando de forma cada vez mais explícita as justificativas para seus posicionamentos e deserções. Inclui-se, aí, provavelmente, as relações do mesmo com sua própria “família burguesa” e o fim de seu “casamento burguês”. Mais uma vez, salientamos que, ao observar a relação íntima e inextricável entre a vida pessoal do autor e criador da Somaterapia e os fundamentos e princípios defendidos na técnica terapêutica, não intentamos deslegitimar ou julgar a Somaterapia, tampouco a prática de vida de Freire. Realizamos estes apontamentos apenas no sentido de melhor explicitar e compreender as diversas relações possíveis que se estabelecem tanto entre criador e obra, quanto entre “texto” e contexto, isto é, entre a Somaterapia e a cultura e sociedade circundantes.

De qualquer forma, percebe-se no trecho citado acima, novamente, a centralidade e a importância essencial que a categoria prazer possui no pensamento de Freire e na fundamentação da Somaterapia. A oposição *ideologia do prazer x ideologia do sacrifício*, após a referida menção em *Ame e Dê Vexame* (1990), é incorporada no discurso subsequente do autor, aparecendo formulada nos mesmos termos em obras posteriores (FREIRE; MATA, 1997; FREIRE, 1995; 1995b; FREIRE et al, 2006). Nos discursos dos somaterapeutas e dissidentes, a oposição também aparece, como em Mata (2006) e Goia (2006). O primeiro opõe o “falso” conflito entre a direita e a esquerda ao “verdadeiro” conflito entre a ideologia do prazer e a do sacrifício:

Para nós [anarquistas somáticos], os conflitos políticos de direita contra esquerda, bem como os de centro, nunca houve de fato. Construiu-se o mascaramento do conflito fundamental, antigo e ainda exercido sob esses disfarces. Refiro-me ao conflito da ideologia do prazer contra a ideologia do sacrifício. O anarquismo somático, *buscando não perder tempo discutindo e atuando inutilmente sobre esses disfarces políticos*, reflete e trabalha unicamente através da ideologia do prazer, nosso referencial de saúde. A vivência do prazer no cotidiano é uma aposta contra a ideologia do sacrifício, presente nas religiões, nos partidos políticos e tanto no marxismo como no capitalismo. (MATA, 2006, p. 205, grifo nosso).

Percebe-se como, no discurso de Mata, a ideologia do prazer é não somente central como baliza para definir uma determinada prática política como “útil” ou “inútil”. Isto é, se não atua sobre o conflito defendido como essencial, entre a “ideologia do prazer” e a “do sacrifício”, trata-se de uma atuação “inútil” sobre “disfarces políticos”. Goia, por sua vez, faz uma aproximação do pensamento e posicionamento de Freire nesses campos ao pensamento de Michel Onfray, o qual também proporia uma ética baseada no hedonismo, “a estética como ética da existência e a rebeldia como pragmática de vida para enfrentar as sociedades de controle”. Assim, retomando Freire, Goia defende o “tesão como ética”: “O prazer deveria ser o indicativo biológico nos processos de escolha, a alegria sua sensação e a beleza seu atributo” (GOIA, 2006, p. 216-217). Percebe-se, nos discursos desses somaterapeutas, como a oposição entre a ideologia do prazer e a do sacrifício não só se repete, como também aparece de forma ainda mais clara e radical.

Ressaltamos, mais uma vez, que toda essa questão, inclusive a oposição entre as supostas ideologias do prazer e do sacrifício, não são exclusividade do pensamento freireano ou da fundamentação da Somaterapia. Essa oposição, como vimos anteriormente, é calcada em uma tradição reichiana de crítica ao princípio de realidade conforme definido por Freud. Encontramos referências a esse assunto em vários trabalhos que tratam da contracultura (BARROS, 2003, p. 65; 2007, p. 79, 108-109, 113, 133; 2015, p. 2094; CAPELLARI, 2007, p. 57, 65, 102-106, 115-120, 132; GROppo, 2001, p. 5, 6; MARCUSE, 1966, p. 20-26; SANTOS, 2008, p. 33). Capellari, por exemplo, ao analisar a psicanálise como “instrumento teórico de libertação dos recalques” dentro do pensamento contracultural, afirma que era recorrente a crença de que “se a neurose, individual e coletiva, é decorrente da repressão, pela supremacia absoluta do princípio de realidade sobre o princípio de prazer, a sua superação passa necessariamente pela ‘revolução sexual’.”. (CAPELLARI, 2007, p. 65).

No próximo item, damos seguimento à análise e reflexão sobre demais elementos da Somaterapia e do pensamento de Freire que dialogam diretamente com o ideário contracultural. Abordaremos, mais especificamente, como se formulam os conceitos de revolução e política do cotidiano na obra de Freire e como se articula a compreensão do anarquismo enquanto essência biológica, analisando também como esses elementos se relacionam com as referências da contracultura.

5.4 REVOLUÇÃO, POLÍTICA E ANARQUISMO VISCERAL

Na bibliografia estudada sobre o tema da contracultura, percebe-se que junto à crítica à esquerda tradicional é abordada uma crítica mais geral à fusão do indivíduo na totalidade, podendo esta ser o Estado ou qualquer outra instituição. (HOLLANDA, 1992; MATOS, 1989; REIS, 2000). É nesta perspectiva crítica mais abrangente que compreendemos a noção de “Revolução Interna”, onde também se insere a proposta de Freire.

A noção de Revolução Interna aparece na bibliografia de diversas formas²¹⁹, inclusive de forma difusa sem referência direta à expressão aqui formulada. Hollanda (1992) lembra em seu trabalho a tese de Gilberto Velho, da substituição do engajamento político pela “mudança de vida”, na qual os tóxicos e a psicanálise desempenham uma função libertadora. “O tema da liberdade, da desrepressão, da procura de ‘autenticidade’, nesse grupo, substitui progressivamente os temas diretamente políticos”. Para ela, é nessa linha que surge “uma noção fundamental - não existe a possibilidade de uma revolução ou transformação sociais sem que haja uma revolução ou transformação individuais”, revolução esta marcada pelas “preocupações com o corpo, o erotismo, a subversão de valores e comportamentos (HOLLANDA, 1992, p. 65-66, p. 62).

Capellari argumenta que no movimento da contracultura tinha-se a compreensão de que a “teia cultural” era conservada e reproduzida por cada nó, cada indivíduo. (CAPELLARI, 2007, p. 104). Assim, ao romper o nó através da Revolução Interna, a teia cultural naturalmente se desmantelaria. Seria, portanto, através desta noção de revolução que a contracultura partiria para novas formas de luta política: as manifestações pacíficas e em clima de festa; a revolução do comportamento, das vestimentas, do estilo de vida; a revolução sexual; as drogas; o misticismo (CAPELLARI, 2007). Matos salienta que estas novas formas seriam permeadas por um “princípio de vida, eros, felicidade sensual e instintiva”, enquanto que “o canto, o riso, as corridas, os abraços, os beijos, bater palmas, olhar-se – essa empatia recíproca – se fundem em uma energia libidinal de novo tipo” (MATOS, 1989, p. 14-15). Em trabalho posterior, Matos destrincha de forma mais clara a relação entre o individual e o coletivo nessa perspectiva de revolução: “A emancipação não é possível em termos gerais. Só há emancipação do indivíduo

²¹⁹ Revolução Interior/Pessoal/Individual, geralmente alinhadas a uma perspectiva de Revolução Cultural, Revolução Sexual. “[...] a rebelião estudantil toma a forma de uma renovação cultural, e se inspira em pensadores antiautoritários como Marcuse; faz renascer o desejo da ‘revolução sexual’ com a retomada das obras de Reich; o marxismo ortodoxo é posto em questão em nome do freudomarxismo e do pensamento libertário” (MATOS, 1989, p. 30).

na medida em que é nele que se concentra o conflito entre a autonomia da razão e as forças obscuras e inconscientes que invadem essa mesma razão.” (MATOS, 1993, p. 58).

A análise de Barros também aponta na mesma direção que as obras acima citadas. A autora cita a contribuição da psicanálise para a noção de revolução na contracultura, onde através “de sua proposta de autoconhecimento e sanidade psíquica, observava-se o quanto a sociedade era alienante e repressora da natureza humana”; compreendendo-se, ainda, que “o sistema como um todo, [...] incluindo as classes menos favorecidas e as mais abastadas, estavam condicionadas à perpetuação de uma humanidade neurótica”. Daí a perspectiva de uma revolução que transcende as diferenças sociais e econômicas, pautando uma transformação mais profunda, começando pelo próprio indivíduo. Dessa forma, a procura pelo exercício pleno da liberdade se dá, segundo a historiadora, através do existencialismo sartriano, das filosofias orientalistas e das drogas lisérgicas, os quais apontavam para “novos caminhos para o entendimento e para a formação de uma nova consciência”. A autora ressalta, também, que, em todas as fontes utilizadas pela autora em sua pesquisa²²⁰, a questão sexual é central e “refletida como essencial para o descondicionamento do indivíduo”. (BARROS, 2007, p. 98).

No Brasil, Diniz também percebe essa nova noção de revolução, oposta às perspectivas tradicionais de esquerda. Citando o contexto brasileiro da Ditadura Militar, no qual verificava-se, simultaneamente, a “modernização conservadora”, com a “elevação do poder aquisitivo da classe média”, e os “anos de chumbo”, com aumento da repressão, tortura e censura àqueles que se opunham ao regime, a autora disserta:

Esse contexto histórico paradoxal também registrou o enfraquecimento da perspectiva de uma revolução, fosse ela socialista ou comunista. A descrença em utopias revolucionárias se explica, em parte, pelas derrotas dos movimentos de esquerda, sobretudo aqueles que apostavam na luta armada. Além disso, os ares da contracultura internacional chegavam ao Brasil inspirando uma revolução muito mais subjetiva e cultural do que propriamente objetiva ou estrutural. (DINIZ, 2014, p. 1).

A noção de Revolução Interna aproxima-se também da tese de Campbell (1997) acerca da “orientalização” do ocidente. Para o autor, esta tese encontra respaldo no “deslocamento da teodiceia tradicional por outra uma que é essencialmente oriental na sua natureza”, isto é, um deslocamento da transcendência para a imanência. Reconhece ele nos anos 1960 o marco decisivo deste deslocamento, precisamente através da Nova Teologia e da Nova Esquerda, marcados pela crença na “revolução pessoal” (CAMPBELL, 1997, p. 5).

²²⁰ Em sua tese, Barros (2007) utiliza-se das seguintes fontes: “a coluna Underground (1969-1971), veiculada no semanário O Pasquim (1969-1991), o jornal Flor do Mal (1971), bem como a versão brasileira da revista Rolling Stone (1972-1973), entre centenas de impressos alternativos que emergiram na época.” (BARROS, 2007, p. 6).

Percebemos, nas análises dos autores, a compreensão de que as principais características da noção de Revolução Interna apontam sempre para a oposição a noções anteriores de revolução, geralmente atreladas aos movimentos tradicionais de esquerda e ao marxismo clássico. A noção contracultural de revolução, no entanto, não é desprovida de precedentes históricos. Dentre as influências citadas na formulação dessa ideia de revolução, temos, principalmente, as ideias de Wilhelm Reich, Herbert Marcuse e Norman Brown.

Segundo Albertini, em Reich a ideia de uma Revolução Sexual também parte do indivíduo para uma transformação social e política ampla:

Assim sendo, por exemplo, no livro *Massenpsychologie des Faschismus (Psicologia de massa do fascismo)*, a repressão sexual é vista como uma espécie de matriz que prepara o indivíduo para a aceitação das demais repressões (Reich, 1974). Em termos mais específicos, a inibição sexual tenderia a gerar pessoas impotentes diante da vida e, em consequência, potencialmente aderentes a ideologias autoritárias, como a nazifascista, que, sob o manto da moralidade, aliava proteção e satisfação de impulsos secundários destrutivos. Com essa compreensão, a revolução sexual proposta por Reich teria efeitos que ultrapassariam, em muito, a esfera da luta pelo direito ao amor sexual; ela se insere num amplo projeto de transformação das estruturas sociais e humanas. Mais do que um mero brado de reivindicação hedonista, Reich aponta para a necessidade da presença de um contexto social não cerceador da vida, algo fundamental para a formação do cidadão.” (ALBERTINI, 2011, p. 165).

Barros, analisando a influência de Marcuse, coloca:

A sociedade industrial, como postula Marcuse, gera a formação do homem e da sociedade unidimensional; o primeiro caracterizado pela sua “índole” conformista, consumista e acrítica. As mudanças só ocorreriam se houvesse a liberação de uma nova dimensão humana. Um princípio básico deveria permear essa nova revolução: a liberdade. A nova sociedade, que surgiria das ruínas da sociedade consumista, deveria ter uma dimensão estético-erótica e, no lugar do consumismo, do conformismo, da competição, surgiriam os valores da felicidade, da paz e da beleza. (BARROS, 2007, p. 116).

Roszak também já atestava a importância de Reich, Marcuse e Brown na formulação da ideia contracultural de revolução. Em seu trabalho pioneiro, o autor opõe as posições de Marcuse e Brown à perspectiva marxista:

O que faltava a Marx neste ponto crítico de seu pensamento era o senso do patológico que Marcuse e Brown obtinham de Freud – uma perspectiva que os levava para além da análise econômica do capitalismo, a uma crítica geral ao comportamento humano sob a civilização como um todo. Deste ponto de vista, ficava bastante claro que a revolução que nos libertará da alienação deve ser primariamente de caráter terapêutico, e não meramente institucional. (ROZAK, 1969, p. 97, tradução nossa).

As demandas de Brown e Marcuse, assim como da contracultura, de liberdade no aqui e agora, opunham-se diretamente às perspectivas clássicas do marxismo, as quais as postergavam para “depois da revolução”. (ROSZAK, 1969, p. 99). Assim, não podia ser maior o dissenso entre a “velha esquerda” e a contracultura. Para Roszak, intérprete e ícone da contracultura, o marxismo seria

a imagem refletida no espelho do industrialismo burguês: uma imagem reversa, porém inequivocadamente idêntica. Para ambas as tradições [marxismo e burguesia], o imperativo tecnocrático com sua concomitante concepção de vida continua incontestável. (ROSZAK, 1969, p. 100, grifo nosso).

Como vimos anteriormente, o posicionamento de Freire em relação ao marxismo e aos movimentos tradicionais de esquerda é muito semelhante ao apontado pela bibliografia na contracultura. A ênfase na importância da liberdade é tal que, em seu romance *Os cúmplices*, um personagem anarquista chega a bradar: “Ou somos realmente livres, ou a vida não vale a pena!”, reiterando, na sequência, que a liberdade só pode ser conquistada individualmente. (FREIRE, 1995, p. 173). Não temos motivos para acreditar que o autor não concorde plenamente com essa afirmativa. Assim como em seus romances, em seus ensaios o tema da liberdade também aparece subjacente a uma perspectiva de revolução no aqui e agora.

Já em *Viva eu, viva tu...* (1977), temos a emergência dessa mesma noção de Revolução Interna percebida no discurso contracultural, mesmo que não abordada de forma categórica. Nesse ensaio, Freire cita a conferência *A Bomba Atômica e o Futuro do Homem* (1956), do psiquiatra existencialista Karl Jaspers, afirmando dever a suas ideias “grande parte da abertura que tive na minha própria profissão sobre a responsabilidade ético-política do psicoterapeuta, além de sua ciência e de sua arte” (FREIRE, 1977, p. 52). Na sequência, Freire utiliza-se do pensamento do autor para defender sua própria noção de revolução, compreendida aqui como profundamente conectada ao ideário contracultural. A partir da compreensão de que “tudo o que se passa em micro, ocorre em macro” (FREIRE, 1977, p. 57), Freire afirma que a transformação, conforme proposta por Jaspers, “deveria verificar-se no próprio indivíduo, pela sua maneira de viver – primeiramente, nele mesmo; em seguida, pela constatação de que outros se acham a seu lado”. (FREIRE, 1977, p. 55).

Essa compreensão se manifestará em basicamente todas as obras subsequentes de Freire. Compreendemos, também, que a mesma relaciona-se com a própria mudança de posicionamento político de Freire em sua trajetória pessoal no início da década de 1970, quando o autor progressivamente se afasta da Ação Popular e de formas mais “convencionais” de

atuação política para focar em sua técnica terapêutica, compreendendo-a também como instrumento de atuação e luta política, porém voltada ao micro e ao cotidiano. Em seu ensaio *Utopia e Paixão* (1984), com Brito, Freire destrincha seus conceitos de política, utopia e revolução, denotando o próprio aprofundamento e amadurecimento teórico do autor nesses campos. Assim, dissertam os autores:

Começamos procurando um novo conceito de política e liberdade e chegamos a um novo conceito de revolução. A revolução para nós se transformou em alguma coisa que acontece o dia inteiro e começa agora. Deve ser uma revolução total. [...] Fazer a revolução e construir a sociedade dos nossos sonhos, realizar nossas utopias, são dois processos simultâneos. Não é como convencionalmente pensávamos: primeiro fazemos a revolução, depois transformamos a sociedade. Fazer esta revolução total é transformar radicalmente todas as relações, todos os papéis sociais que desempenhamos. Não se trata de uma estratégia meramente individual. Começa no individual e prossegue no coletivo, enraizando socialmente o processo revolucionário. A sociedade se transforma, isto é, revolucionam-se as relações sociais a partir da destruição do seu conteúdo autoritário. Não é fundamental a tomada do poder, mas sim a sua destruição, em todas as suas características autoritárias. A utopia não se realiza quando tomamos o palácio do governo, mas já existe na primeira batalha. Ali, quando nos liberamos e nos libertamos das amarras sociais dentro de uma estratégia coletiva de transformação social, ganhamos a primeira grande batalha. [...] Não queremos tomar o poder, mas assumir com prazer a sua destruição. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 22-23).

Percebe-se, neste trecho, o quanto Freire e Brito estão alinhados com a perspectiva contracultural: a ênfase no aqui e agora, no cotidiano, nas relações humanas e no prazer, além da oposição à perspectiva tradicional de revolução. Ressalta-se, ainda, que a noção de Revolução Interior, da forma como é manifesta também nas prerrogativas contraculturais anteriormente analisadas, não exclui a revolução social. Compreendem os autores que ambas as revoluções, interna e externa, devem ocorrer simultaneamente. No trecho citado, percebe-se também o conteúdo anarquista da destruição do poder, em vez da tomada do mesmo, o qual também se fez presente no movimento da contracultura, conforme analisaremos na sequência deste trabalho.

Silva também atesta essa noção de revolução em Freire, compreendendo-a como um “novo paradigma” para o anarquismo:

[...] Freire põe em discussão um novo paradigma para o anarquismo no Brasil, em que há um deslocamento da compreensão do processo de revolução libertária do coletivo para o indivíduo. Não há uma cisão entre coletivo e indivíduo, mas a compreensão de que o anarquismo deve ser antes uma atitude pessoal plena e o conjunto de indivíduos libertos e libertários formará o coletivo revolucionário. (SILVA, 2015, p. 209).

A noção de revolução interna, assim, determina também o trabalho da Somaterapia, a qual, para Freire (1988), visa “ajudar as pessoas na liberação de sua originalidade única, de seus potenciais criativos e de sua capacidade para lutar por essa liberação no plano pessoal e social”. Dessa forma, a terapia levaria o indivíduo a “revolucionar a microssociedade espontânea (acasalamento, família, amizades, colegas de trabalho) e, em consequência, participar ativa e diretamente da revolução social em marcha por uma possível sociedade socialista libertária.” (FREIRE, 1988, p. 190).

Essa noção de revolução traz, subjacente, também um novo conceito de política. É nesta obra, *Utopia e Paixão*, que vemos Freire abordar pela primeira vez, de forma clara e precisa, um conceito amplo de política, isto é, abarcando uma realidade muito maior que o universo restrito dos partidos políticos e as organizações sindicais. Em seu ensaio anterior, *Viva Eu...* (1977), Freire já trazia essa compreensão do conceito de política, porém de uma forma um tanto mais abstrata, e diretamente relacionada à Somaterapia:

[...] Política, para o somatologista²²¹, é a manifestação bioenergética de interação e integração dos *somas* no *soma*, para a sua melhor e mais longa sobrevivência na espécie humana. [...] Assim, concluindo, o papel do somaterapeuta é o de trabalhar e lutar em todas as instâncias e circunstâncias pela mais precoce, pela mais rápida e eficiente libertação do soma humano dos bloqueios, repressões e opressões de natureza “mental”, “moral”, “social”, “cultural”, “política”, e “econômica” que atuam sobre ele, soma, através do processo verbal. (FREIRE, 1977, p. 257, grifo do autor).

Antes disso, em Freire (1987), há a reprodução de trechos “da entrevista mais antiga” de Freire, publicada em 1972, no Jornalivro nº 14. Nessa entrevista, ao falar sobre seu romance *Cleo e Daniel*, Freire coloca:

Como estivesse vivendo um tremendo trauma político, queria que aquilo que estivesse escrevendo não se relacionasse com a política da hora. E *eu não gosto mesmo de escrever sobre política*, embora goste de agir e participar. Queria escrever aquilo que gera a política²²². (FREIRE, 1987, p. 109).

Nesse trecho, nota-se que o conceito de política aparece em sua conotação convencional, apontando para a possível inexistência da discussão conceitual nesse período da vida de Freire.

²²¹ Como vimos anteriormente, neste ensaio Freire formula o conceito de “somatologia” para definir seus estudos e pesquisas relacionados à Somaterapia. Nas palavras de Freire: “o conhecimento científico e filosófico da unicidade do ser” (FREIRE, 1977, p. 21; 256).

²²² Na sequência deste trecho, Freire cita suas participações políticas na “ditadura violenta de Getúlio”, durante seu tempo de faculdade, e depois, novamente, ao que parece, na Ditadura Militar, sofrendo repressão em ambos os casos. Então, coloca: “Essas duas coisas me podaram de *uma participação política direta*, embora tivesse *chegado lá perto* como presidente do Serviço Nacional do Teatro, com todos aqueles planos culturais”. (FREIRE, 1987, p. 109). Nesse trecho, nota-se novamente como o conceito de política aparece associado ora com a militância política direta, ora com instituições governamentais.

É em *Utopia e Paixão* (1984), portanto, que temos uma formulação explícita do conceito de “política do cotidiano”. Em um primeiro momento, além de opor-se à noção de política enquanto restrita ao âmbito dos partidos e sindicatos, Freire e Brito também opõem-se à noção de uma “política do corpo”, vinculada a uma “mera liberação do corpo”:

É impossível manter a liberação corporal se não adotamos uma estratégia para vencer as repressões que oprimem nossos corpos. Não faz sentido falar em política do corpo fora da discussão de política do cotidiano. Em síntese, a busca da liberação corporal, da liberdade individual, só será bem sucedida se emoldurada pela busca da liberdade coletiva. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 19).

Na sequência, os autores destrincham melhor o que compreendem por “política do cotidiano”:

A política do cotidiano seria a política da busca simultânea da liberdade e da liberação, isto é, buscar a liberdade encontrando-se com o prazer. Recobrar as energias, fazer com que elas fluam pelo corpo, exige superação de bloqueios. Estes bloqueios são a corporificação de repressões externas interiorizadas. Para superá-los, então, temos de transformar nossa convivência e conivência com as relações de poder ou repressão nas quais estamos inseridos. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 32-33).

Percebe-se, em ambas as passagens, como o conceito de política do cotidiano está intimamente relacionado à noção de revolução “total” (interna e externa). No entanto, apesar do discurso de simultaneidade e igual valorização de ambos os aspectos, interno e externo, da transformação, observa-se um foco maior no indivíduo, isto é, no aspecto interior da revolução, uma vez que a transformação externa, da “convivência e da conivência com as relações de poder”, é justificada a partir da revolução interior, como “moldura” necessária a esta. Em outras palavras, da forma como é apresentado no discurso dos autores, é a transformação individual que constitui o “verdadeiro” objetivo, colocando-se a transformação externa como apenas um pressuposto necessário àquela, uma vez que a liberdade individual “só será bem sucedida se emoldurada pela busca da liberdade coletiva”. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 19, 32-33).

Nos trabalhos posteriores de Freire, direta ou indiretamente, a formulação de uma “política do cotidiano” também se faz presente. Em seu primeiro ensaio científico sobre a Somaterapia, Freire remete o conceito ao pensamento reichiano:

Antecipando um dos objetivos terapêuticos básicos da Soma, Reich pregava, como o fazemos hoje, seguindo seu exemplo, a transformação revolucionária da política do cotidiano como sendo o grande instrumento de luta, acreditando que só a partir do momento em que cada pessoa consciente assumir, no dia-a-dia, a responsabilidade e a ação em defesa do seu ser biológico e natural, é que os ideais libertários poderão tornar-se realidade. (FREIRE, 1988, p. 153).

Na conclusão do segundo volume desta mesma obra, o autor reitera, mais uma vez, a centralidade do conceito de política do cotidiano em sua prática terapêutica e política:

Nosso campo de estudo é a política, não no campo institucional ou puramente teórico, mas ao nível celular do exercício individual e cotidiano dos mecanismos de poder, da luta pela liberdade. Não centramos nossas atenções no Estado, ou nas leis ou nos instrumentos violentos de manutenção da dominação de classe, da injustiça; preocupamo-nos aqui com o quanto cada um de nós, mesmo quando declaramos uma ideologia socialista, reproduzimos o tempo todo a delegação de responsabilidade, a convivência superficial e competitiva com nossos companheiros, a função de policiais, de patrões e até o papel de vítimas impotentes, que certamente não desejamos na sociedade com que sonhamos. (FREIRE, 1991, p. 181).

Nessas passagens, também percebemos como o foco permanece no indivíduo, em uma relação complexa com o social na qual a transformação individual aparece tanto como objetivo final quanto ponto de partida da chamada “revolução total”.

Ressaltamos que tal ampliação do conceito de política também não é exclusividade do pensamento dos autores. De forma direta ou indireta, essa noção ampliada de política também é encontrada nos discursos contraculturais, geralmente atrelada à noção de revolução interna. Barros, em sua análise sobre o jornal alternativo *Flor do Mal*, também atesta que as “ideias de desrepressão desenvolvidas pelo discurso da imprensa contracultural ampliavam o conceito de política, estendendo-a ao corpo, ao comportamento das pessoas, à questão sexual”. (BARROS, 2003, p. 65). Citando a menção a Reich, Marcuse, Brown e Norman Mailer na coluna *Underground*, de Maciel, a autora ainda ressalta a relação compreendida entre questões como a da sexualidade e as repressões sociais: “Só através de uma sexualidade sadia, de uma organização genital, poder-se-ia mudar a sociedade, aniquilando as dualidades que o sistema impõe e que geram conflitos, e conseqüentemente as neuroses, as repressões.” (BARROS, 2003, p. 65).

Dentre os pontos de convergência encontrados entre os princípios da Somaterapia e a contracultura, os mais profundos dizem respeito a uma compreensão ecológica do ser humano, de caráter essencialista e mesmo neo-rousseauísta, e uma ressignificação e atualização de princípios anarquistas. Nas obras de Freire, não raro esses pontos mesclam-se em uma essencialização do anarquismo enquanto característica natural. Em *Viva Eu...* (1977), como vimos anteriormente, Freire cita a influência da Gestalt terapia no desenvolvimento de sua técnica terapêutica. Um dos elementos centrais da Gestalt incorporados por Freire é o conceito de “autorregulação orgânica”, que será aprimorado em Freire no que ele chamará de princípio da autorregulação espontânea. Segundo Perls, em Freire (1977):

A autorregulação orgânica é como os gestaltistas denominam a forma pela qual os seres vivos satisfazem dinamicamente suas necessidades em relação ao mesmo. Com isso estão se referindo a todos os nossos metabolismos [...]. Quando surge a deficiência, os sistemas orgânicos tentam remediá-las; quando há excesso, eles procuram se ver livres dele. (PERLS apud FREIRE, 1977, p. 74).

Frente a esse princípio, o papel do terapeuta “se limita a ajudar o restabelecimento dos mecanismos espontâneos de autorregulação orgânica dos clientes, na medida em que se localiza como ele foi desregulado e pelo quê”. Porém, Freire também destaca que “o princípio da autorregulação orgânica, entretanto, não implica ou assegura a satisfação das necessidades do organismo”. A satisfação ou não dessas necessidades são determinadas pelas habilidades do organismo e pelos recursos do ambiente. Freire complementa, portanto que, em um ambiente social desfavorável, “o indivíduo pode se autorregular defensivamente, produzindo em si mesmo sintomas e comportamentos que o fazem sofrer e não satisfazer plenamente suas necessidades e potencialidades”. Assim, compreendendo a Gestalt Terapia como incompleta por si só, Freire vê em Reich e na Antipsiquiatria o complemento de caráter social necessário à Gestalt. Assim, compreendendo a terapia gestáltica como um “instrumento para a ação”, conclui: “[...] os princípios básicos da gestalt terapia nos oferecem a natureza como referência, [...]; Reich e a antipsiquiatria nos oferecem a justiça social, dentro de uma visão socialista do homem, como o referencial de saúde [...]”. (FREIRE, 1977, p. 75, 73).

Em *Utopia e Paixão* (1984), Freire e Brito reconhecem que “há alguma coisa socialmente manipulável no homem que cria a propensão ao autoritarismo”, porém, não acreditam “que o autoritarismo seja inerente ao homem ou que a sua natureza induza ao domínio sobre o outro”. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 54-55). Assim, reiteram os autores, novamente, que o *instinto de morte*, enquanto “instinto” não existe:

O que Freud chamou de *instinto de morte* é algo que existe, evidentemente. Mas não é instinto e sim uma manifestação agressiva que surge em função das dificuldades de realização pessoal no meio social e dos defeitos da organização social. Se o homem for liberto, estiver liberto, ele vai funcionar bem, acionado pelo instinto de vida, o único realmente primário no homem. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 55, grifo do autor).

Esse posicionamento, que refletirá argumentos semelhantes em obras posteriores, aparenta contrastar, no entanto, com perspectivas apontadas em *Viva eu, viva tu...* (1977). Neste livro, Freire traz as reflexões de J. L. Moreno, criador do Psicodrama, acerca do “processo dialético da história humana” que seria movido pela contraposição dinâmica entre as categorias

“espontaneidade” e “reserva cultural”. (FREIRE, 1977, p. 195). Essa oposição, segundo Freire, pode ser compreendida também como a oposição entre o “novo” e o “velho”:

O *novo* precisa provar que é realmente necessário, destruindo o *velho* não apenas como desnecessário, mas prejudicial à sobrevivência da espécie. É papel da reserva cultural desafiar a espontaneidade na prova real de sua necessidade, tentando destruir as novidades inconsistentes. Isso acontece em todos os planos da vida pessoal e da vida social. (FREIRE, 1977, p. 196, grifo do autor).

Compreendendo a censura e a repressão como instrumentos da “reserva cultural”, Freire, declarando que iria “abandonar seu atual trabalho psicoterápico”, afirma que as forças repressivas “existiram sempre, estão existindo e vão continuar a existir”. (FREIRE, 1977, p. 195). Porém, em *Utopia e Paixão* (1984), temos indícios para compreender que esses elementos, na verdade, não se contrapõem ao ideal essencialista de anarquismo de Freire. Afirmam os autores:

As contradições vão existir sempre. Os conflitos de interesse e as diferentes visões serão permanentes. Porque quando nos dispomos a institucionalizar o pleno exercício da liberdade de cada um, estamos supondo permanentes visões em choque, em conflito. Não faz parte das nossas utopias uma sociedade de consenso, e sim pluralista. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 23).

Compreende-se, a partir das passagens acima citadas, que, embora Freire contemple o conflito e o pluralismo em sua perspectiva de utopia, tais elementos – junto com os princípios da regulação espontânea, da originalidade única, instinto de vida, entre outros – são compreendidos como “naturais” e, ao mesmo tempo, alinhados com sua compreensão do anarquismo. Os conceitos de “natureza” e “anarquismo”, no pensamento freireano, confluem-se, assim, em uma noção de “anarquismo natural”, ou, nas palavras do autor, “nato e visceral”. No segundo volume de seu ensaio científico sobre a Somaterapia, o autor, compreendendo que “é possível ser um libertário dentro de um regime autoritário”, afirma que, através de sua técnica terapêutica, tem conseguido provar que a mesma “pode revelar e liberar o *anarquismo nato e visceral* que há em nós, não importando muito em que ambiente social e político estamos vivendo”. (FREIRE, 1991, p. 72, grifo nosso).

Nesta mesma obra, Freire também se aproxima de nossa compreensão de que a Somaterapia surgiu alinhada a um ideário contracultural circundante. Porém, diferente do ponto de vista acadêmico, próprio de nossos referenciais teóricos advindos das ciências sociais e humanas contemporâneas, que compreende as transformações que culminaram no movimento da contracultura como primordialmente fenômenos sociais e históricos; para Freire, os

princípios libertários de sua técnica terapêutica já existiriam aprioristicamente nos jovens do período, os quais encontrariam nos livros de Freire “a explicação e comprovação científica do que já intuía e compreendiam empiricamente” (FREIRE, 1991, p. 71).

Em seu romance *Os Cúmplices* (1995-1996), através dos personagens principais Victor e Bruno, pode-se observar de forma ainda mais nítida o ideal de “anarquismo visceral” de Freire. Em um primeiro momento, narra-se, na voz de Victor, como os jovens acompanhavam os acontecimentos políticos em torno do último governo de Getúlio Vargas (1951-1954), “como algo interessante, porém muito distante”. Em seguida, afirma-se: “Em verdade, *a semente do anarquismo já germinando* em nossos corações e mentes nos fazia estudar esses fatos apenas em seus mecanismos e lutas de poder entre facções de burgueses capitalistas”. (FREIRE, 1995, p. 93, grifo nosso). Na sequência, o narrador coloca ainda a aversão ao autoritarismo como igualmente inata, ao lado do “anarquismo visceral”:

[...] nós estudamos o comunismo, podíamos ter entrado para o PC, mas *nosso horror inato a qualquer forma de partidarismo e autoritarismo* nos salvou desse equívoco. Então pudemos aprofundar o estudo sobre o socialismo da anarquia e passamos a construir nossas vidas num caminho libertário, mas basicamente *segundo o anarquismo visceral e passionai do meu irmão*. (FREIRE, 1995, p. 93, grifo nosso).

Mais adiante na história, a ideia de um anarquismo genético fica ainda mais explícita. O narrador menciona a implicância do irmão com o personagem Pato Donald, afirmando ter, mais tarde, compreendido o quanto este personagem teria sido “a arma mais poderosa da colonização cultural e emocional criada e usada contra nós”. Porém, para seu irmão, essa aversão ocorria de forma intuitiva e irracional, desde seu primeiro contato com o personagem:

No fundo, eu tenho certeza de que Bruno não sabia, racionalmente, por que odiava tanto aquele personagem de quadrinhos. Mas foi uma de suas primeiras intuições do anarquismo que nascera nele há doze anos, no primeiro parto de nossa mãe. (FREIRE, 1995, p. 97).

Nesta passagem, é bastante explícita a crença do narrador na ideia de que o personagem Bruno já teria nascido anarquista. Em outro momento, com seu jeito sempre agressivo, Bruno tem ainda mais algumas críticas intuitivas. Quando Mário, um amigo comunista dos irmãos, convida-lhes para participar de um curso sobre socialismo, temos o seguinte diálogo, iniciando com pergunta de Bruno:

- Ele vai falar sobre anarquismo?
- É socialismo, não? Claro, primeiro, socialismo como ideal revolucionário e, por fim, o comunismo como prática e o anarquismo como utopia.

- *Utopia, o cacete! O que é utopia?* (FREIRE, 1995, p. 133, grifo nosso).

Nota-se que a intuição do personagem narrada neste trecho é tão exagerada que o mesmo opõe-se a uma palavra que ele nem conhece o significado. Deduz-se, daí, que o personagem intuitivamente já saberia que a palavra em questão não serviria para definir seu conceito de anarquismo, o qual, por si só, ainda era pouco formulado racionalmente. A certeza sobre sua intuição é tal que o personagem não apenas se opõe, como o faz de forma extremamente agressiva. Na sequência, Bruno encerra o diálogo com um ultimato:

[...] se ele [o palestrante] não for honesto, a gente acaba com ele *na porrada!* Mário, você sabe, *não sei por que, mas implico com a tua raça de comunas.* Quero que o homem me explique tudo direito, pra eu acabar com essa implicância ou acabar com vocês dois! (FREIRE, 1995, p. 133, grifo nosso).

Percebe-se, mais uma vez, além da agressividade e violência com que é composto o personagem, como sua implicância com a “raça de comunas” é absolutamente intuitiva e irracional. No segundo volume do romance, aparecem também algumas referências à intuição teatral e a “predisposição genética” de Victor para a libertação sexual e corporal. Em dado momento, após Victor já ter iniciado sua carreira como ator de teatro, sem qualquer formação, o personagem começa a “assistir a um curso de história do teatro, na Escola de Arte Dramática”: “Então, compreendi que, *por pura intuição,* eu começara a representar na forma mais moderna e revolucionária de teatro, como a de Grotowski na Polônia e do Living Theater nos Estados Unidos”. (FREIRE, 1996, p. 31, grifo nosso). Em outro momento, o personagem narra:

Eu já havia descoberto, através de minha libertação sexual e de alguma predisposição genética (no futebol, jogando com Bruno, conseguia liberar meus movimentos de modo incrível, graças ao prazer de jogar bola ao seu lado), que obtinha bons resultados no teatro também, por meio da libertação energética e emocional, bem como da completa execução de meus movimentos cênicos. Mas isso só ficou claro para mim depois de conhecer Laban, sobretudo em razão de longas conversas que tive com a coreógrafa francesa Marie Deschamps [...] ²²³. (FREIRE, 1996, p. 61).

Da mesma forma que seus personagens, em outras fontes vemos emergir também um discurso de Freire que essencializa o anarquismo nele próprio. Em entrevista para o *Diário da Tarde*, em 1992, Freire afirma: “Nós, anarquistas, desenvolvemos uma pedagogia libertária. Eu

²²³ Na sequência, a personagem Marie Deschamps não poupa elogios ao trabalho de Victor: “Você não sabe, mas produziu o primeiro trabalho teatral aqui no Brasil usando técnicas baseadas nas obras de Wilhelm Reich e de Rudolf Laban. [...] Meus alunos ficaram fascinados e apaixonados por seu trabalho e por você. E, confesso, eu também... *foi a mais original e comovente representação teatral a que já assisti.* Estude mais Laban e dê cursos por aqui, assim *poderá revolucionar nosso teatro*”. (FREIRE, 1996, p. 61-62, grifo nosso).

eduquei meus filhos dentro desta pedagogia.” (UM LIBERTÁRIO, 1992, p. 22). Segundo sua autobiografia, seus três filhos nasceram entre 1956 e 1963, e Freire afirma que seu casamento, terminado em 1972, fora um “casamento burguês”. (FREIRE, 2002, p. 117, 135, 155, 238). A impressão que temos, ao ouvir a assertiva de Freire acima, é de que, desde o nascimento do primeiro filho este já teria sido educado dentro dos princípios da pedagogia libertária anarquista, isto é, desde 1956, antes de Freire aproximar-se do campo teatral, de ter suas primeiras experiências jornalísticas, militar pela Ação Popular, enfim, cerca de 16 anos antes de criar a Somaterapia e 21 anos antes de publicar *Viva eu, viva tu...* (1977), primeira obra em que se afirma anarquista.

Em entrevista para o *Jornal Psi*, de 1983, publicada em *Sem tesão não há solução* (1987), o autor encontra uma justificativa para ter militado tanto tempo ao lado dos comunistas. Aqui, afirma o autor:

Sempre me senti um anarquista, mas *um anarquista desprovido de ideologia “pré”, de consciência espontânea*, eu não sabia nem por que era assim. Depois dessa fase espontânea me transformei num marxista. Li Marx, fiquei envolvido com o Partido Comunista, depois saí e me envolvi com a Ação Popular [...]. Fui visitar o tradutor de *Cleo e Daniel* para o italiano [...] e eu não sabia que ele era um líder anarquista [...]. Enquanto trabalhávamos, fui acompanhando sua atividade anarquista. *Descobri que aquilo que era espontâneo em mim organizava-se intelectualmente*. [...] Li os teóricos clássicos e modernos, [...] tornei-me discípulo de [...] Murray Bookchin”. (FREIRE, 1987, p. 162, grifo nosso).

Percebe-se como o caráter anarquista do autor, nessa narrativa, dar-se-ia como algo espontâneo, isto é, natural, acompanhando-o desde “sempre” e apenas encontrando tradução intelectual em determinado momento. Em *Ame e dê vexame* (1990), o autor adota posicionamento semelhante em relação ao amor:

Acho que *sempre soube amar de verdade, naturalmente*, assim como se respira. [...] Mas nem sempre pude falar de meu amor com a clareza e a sinceridade com que faço agora que fiquei velho. Isso se deu ao *descobrir na Soma quem, de fato, eu sou*, e depois que ela me ensinou a adquirir a força necessária para adequar-me ecologicamente em relação ao mundo. (FREIRE, 1990, p. 27, grifo nosso).

Nota-se, nesta passagem, novamente a utilização de categorias que remetem à natureza e à essência das coisas: “naturalmente”, “quem, de fato, eu sou”, “ecologicamente”. Além disso, há um discurso acerca do critério de *verdadeiro* intimamente conectado a estas categorias, em uma aproximação direta entre o *natural* e o *verdadeiro*. Na passagem acima, Freire afirma que, com a Somaterapia, “descobriu” quem “de fato” era. Isto é, não reconstruiu sua identidade a partir de novas experiências, mas “descobriu” uma identidade compreendida como natural e

existente desde sempre, apenas, de certa forma, adormecida. Podemos inferir, também, a partir do trecho citado, a ideia de que há um amor “de verdade” e um amor falso. De acordo com a argumentação desta obra, estas categorias relacionar-se-iam direta e respectivamente ao “amor libertário”, defendido por Freire, e ao “amor autoritário”, em voga na sociedade comum e capitalista. (FREIRE, 1990).

Como vimos nas passagens acima analisadas, assim como também no primeiro capítulo, percebemos nas obras de Freire, nos desígnios de sua memória, uma tendência recorrente em se colocar como essencialmente anarquista ou libertário desde sempre ou pelo menos desde o início de sua adolescência, que é de quando temos seus relatos mais antigos. Tem-se a impressão, dessa forma, de que sua prática anarquista de vida seria algo permanente e imutável, que já teria nascido com o mesmo (BOURDIEU, 1996). Como discutimos no primeiro capítulo, por outro lado, podemos entrever hábitos e visões de mundo em Freire que estariam bastante alinhadas a um ideal de vida burguês, no sentido criticado pelo autor. Além disso, há outras referências nas fontes que apontam diretamente no sentido contrário ao esforço de Freire em compreender-se como anarquista “desde sempre”.

Gustavo Simões – cuja dissertação em nossa pesquisa foi analisada enquanto fonte auxiliar e não como referencial teórico ou temático, haja vista a relação de proximidade e amizade entre o autor e Freire²²⁴ – reconhece que, no período da redação de *Cleo e Daniel*, “até o final dos anos 1960”, enquanto Freire militava junto à Ação Popular, ainda não havia “em sua existência a presença do Anarquismo como perspectiva política, ou seja, o desejo de combater o Estado, o Governo e até mesmo a noção de Política”. Continuando, afirma o autor: “Até o final da década de 1960, Freire ainda estava profundamente comprometido com certa militância socialista, a mesma que combateria veementemente nas décadas seguintes.” (SIMÕES, 2011a, p. 52).

Em nosso trabalho, concordamos com as assertivas de Simões no que tange à ausência do anarquismo como perspectiva política em Freire antes de pelo menos o final da década de 1960²²⁵, porém, acrescentamos que, a partir das fontes diretas analisadas, também não nos é

²²⁴ “Conheci Freire antes mesmo de entrar na graduação em Ciências Sociais da PUC-SP. Desde 2003, eu o visitava regularmente em Cotia para conversarmos sobre política, música, futebol, cinema, a vida, nossas paixões”. (SIMÕES, 2011a, p. 15). Simões também foi participante de grupo de Somaterapia orientado por João da Mata. Sua pesquisa, no entanto, dentre as obras por nós analisadas como “produções de somaterapeutas e simpatizantes”, é a que melhor consegue articular rigor metódico e análise científica com a subjetividade intrínseca de sua amizade com Freire.

²²⁵ Julgar posicionamentos e discursos de Freire desse período enquanto “anarquistas” ou não, a partir de um determinado conceito de anarquismo, não está dentre os objetivos de nosso trabalho. Tampouco está analisar tais posicionamentos e discursos dentro da perspectiva posterior de Freire de um anarquismo “natural” ou “espontâneo”.

possível afirmar a perspectiva anarquista de Freire em qualquer momento antes da publicação de *Viva eu, viva tu...* (1977). Nas obras de Freire, temos indícios que também apontam para a ausência de um posicionamento anarquista na trajetória de Freire antes da década de 1970.

No segundo volume de seu ensaio científico sobre a Somaterapia, Freire afirma que foi apenas na segunda metade da década de 1980 que conseguiu “fazer da Soma *uma terapia realmente anarquista*” (FREIRE, 1991, p. 60, grifo nosso). Dessa assertiva, podemos inferir que, ou a Somaterapia antes desse período não era realizada em sintonia com o ideal anarquista de Freire, ou que o próprio conceito de anarquismo do autor é dinâmico, isto é, que sua compreensão do que seria “realmente anarquista” mudou de acordo com o tempo²²⁶. Na sequência, o autor afirma que “isso ocorreu sobretudo ao descobrir ser necessário, para maior autenticidade, que nós, terapeutas, procurássemos viver em comunidade, para conhecer de forma direta e no cotidiano o que é a prática anarquista de caráter somático”. (FREIRE, 1991, p. 60).

Compreendemos, portanto, que a segunda inferência é mais provável, uma vez que esta última citação nos remete diretamente à ideia de que as demandas de Freire e, possivelmente, também do grupo de somaterapeutas que o acompanhava, mudaram ao longo do tempo, de acordo com o desenvolvimento próprio da técnica terapêutica e o desenvolvimento teórico e prático dos envolvidos nesse processo. Em diversas outras fontes, é recorrente a menção a alterações realizadas na metodologia terapêutica, como a duração da terapia, a incorporação de determinadas técnicas e, principalmente, a incorporação da Capoeira Angola. Esta última, como vimos no capítulo anterior, tomou uma proporção tão fundamental que levou a uma grande crise e cisão interna no grupo de somaterapeutas, ocasionando, também, uma mudança significativa nos discursos acerca da Somaterapia, que passaram a identificá-la de forma inextricável à capoeira, compreendendo-a, inclusive, como incompleta sem a mesma.

Em *Sem tesão não há solução* (1987), temos mais alguns indicativos que vão na direção contrária à tendência de Freire em afirmar-se anarquista desde “sempre”. Neste livro, Freire reproduz uma entrevista dada ao jornal alternativo *O Ébrio*, porém, permite-se cortar suas respostas às duas últimas perguntas, pois, na entrevista, não as teria respondido “realmente”, “delirando” sobre algumas ideias que o preocupavam na época. No lugar das respostas cortadas, faz, então, “uma viagem pelo meu tempo de militante subversivo e clandestino, terminando com uma profissão de fé e de tesão anarquista”. Por fim, ainda antes de transcrever a entrevista,

²²⁶ Ou, ainda, ambas as coisas.

o autor conclui: “Assim, as *verdadeiras* respostas àquelas perguntas estão aqui e não no jornal”. (FREIRE, 1987, p. 143, grifo nosso).

Temos, nestas passagens, um claro exemplo de como Freire, ao longo de sua trajetória, permite-se constantemente ressignificar seus posicionamentos, compreendendo, inclusive, que determinadas posições, geralmente as mais atuais em relação ao momento de escrita, seriam mais verdadeiras que outras. Compreendemos, com Pollak, que “[...] em todos os níveis, a memória é um fenômeno construído social e individualmente, [...] há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade” (POLLAK, 1992, p. 204). Nas passagens acima citadas, percebemos como, neste caso, Freire permite-se conscientemente editar ideias antigas suas, fazendo cortes e acréscimos, de forma a transmitir algo que se aproxime mais de sua percepção de si mesmo, em um claro esforço de “apresentação de si”, ou, ainda, de “produção de si” (BOURDIEU, 1996, p. 189). Compreende-se, portanto, que a construção da identidade é um fenômeno em constante processo e reconstrução. Além disso, com base em outras fontes e demais análises realizadas também neste trabalho, permitimo-nos deduzir que tal trabalho de edição da memória não ocorre de forma apenas consciente e explicitada, mas também de forma inconsciente, manifestando-se em discursos que frequentemente acabam por se contrapor e contradizer, como é o caso da tendência de Freire a afirmar-se anarquista desde sempre.

Na entrevista supracitada, uma das perguntas cuja resposta foi explicitamente alterada questiona acerca da existência dos alegados revolucionários no campo público que tem, entretanto, “com sua namorada uma relação de posse, de dominação”. Freire, em sua nova resposta, fala então do “tempo em que trabalhava como médico e terapeuta de militantes”, depois de 1964, descobrindo, através da convivência com as famílias de militantes, “o quanto *éramos* autoritários” (FREIRE, 1987, p. 152-153, grifo nosso). Note-se como Freire reconhece e identifica-se com esta assertiva. Na sequência, diz o autor:

Eu, nessa época, já me escandalizara com meu machismo disfarçado e me submetia à Somaterapia. Alguns desses companheiros, *como eu*, acabaram por sacar essa contradição absurda [...]. *Nós queríamos o poder, nós e eles*, para exercer a mesma política de posse, domínio, controle e mando na individualidade do outro, sobretudo através da prioridade e prevalência de um social abstrato sobre um pessoal concreto, assim como se quem tivesse o poder era o dono e representante do social, ao que todas as pessoas tinham de se submeter. (FREIRE, 1987, p. 154, grifo nosso).

Novamente, percebemos a identificação explícita do autor com os demais militantes que tanto mantinham uma relação autoritária e machista com suas namoradas e esposas, quanto acreditavam em aspectos supostamente marxistas da revolução que Freire se contraporá

veementemente em fase posterior de sua trajetória (tomada do poder, política de posse e domínio, representação). Ainda nas palavras do autor:

O que *nós sabíamos* de socialismo era coisa *de coração*, de livro e de experiência soviética que nos chegava deturpada tanto pelos livros e jornais quanto pelo Partido Comunista Brasileiro, *como pude entender depois lendo Reich*. Então, [...], *nós militávamos* com uma disciplina quase religiosa nas reuniões, nas ações, nas passeatas etc. E o código de militância marxista-leninista, tanto no PC quanto no AP, era um código ético quase religioso, de tão bonito e tão dogmático. Mas graças a ele, nos entregávamos à luta com grande paixão. (FREIRE, 1987, p. 155, grifo nosso).

Por mais que transpareça neste trecho a ideia de um socialismo “de coração”, percebe-se, novamente, a ressignificação que Freire dá a seu passado através de novas perspectivas e visões de mundo alcançadas, principalmente a partir da leitura de Reich. Porém, antes desta leitura, como podemos entrever, Freire militava, como os outros militantes, com a mesma disciplina e paixão marxista.

Em *Cleo e Daniel* (1966), romance escrito antes da leitura de Reich e antes da identificação formal de Freire com o anarquismo, temos, inclusive, uma passagem que demonstra o quanto Freire encontrava-se distante do conceito defendido de anarquismo, pelo menos em seu aspecto teórico²²⁷. Em dado momento, o personagem-narrador Rudolf, alter-ego de Freire, reflete criticamente sobre sua profissão e sobre os psicanalistas em geral, afirmando que os mesmos “veem mais fundo dentro das pessoas, não entendem claramente o que encontram e são obrigados a extrapolar esses conhecimentos, sofismando generalidades aparentemente novas”. Então, afirma: “Daí seu misticismo agnóstico e *individualismo anárquico*. Concepções que geram comportamentos meramente defensivos” (FREIRE, 1973, p. 147, grifo nosso)²²⁸. Percebe-se, neste trecho, como o adjetivo “anárquico” aparece de forma pejorativa, indicando um provável distanciamento do autor em relação ao conceito de anarquismo que construirá posteriormente.

Temos, portanto, nas fontes que datam destes períodos anteriores ao fim da década de 1960, apesar de estas serem bem mais escassas que as posteriores, um terreno bastante propício para encontrar elementos que se aproximam mais do Roberto Freire de então. Encontramos, na Folha de São Paulo, uma matéria de 1958 que traz elementos bastante interessantes para pensarmos as questões acima referidas. Nesta matéria, critica-se a censura feita à peça *Quarto de Empregada* de Freire, elogiando-se a Escola de Arte Dramática e afirmando-se que a peça

²²⁷ Como salientamos anteriormente, fuge à alçada desta pesquisa reconhecer ou não determinado posicionamento anarquista na trajetória de Freire anterior à emergência do conceito.

²²⁸ Como vimos anteriormente, neste romance há também uma referência positiva ao teatrólogo Stanislavski, o qual também será alvo de crítica de Freire em período posterior à leitura de Reich. Cf. Nota de Rodapé 57.

de autoria de Freire aborda “uma história comum, sem nada que possa escandalizar qualquer pessoa”. Na sequência, é transcrita uma declaração de Freire em protesto contra a censura. Nesta declaração, Freire defende-se da acusação de imoralidade afirmando que a peça foi escrita “visando não apenas uma finalidade artística, mas, especialmente, devido a uma intensa preocupação e participação social *cristã* do autor”, e que o conteúdo moral da peça “é o mesmo de minha vida pessoal de *homem católico* e de médico” (GONÇALVES, 1958, p. 25, grifo nosso).

Mesmo compreendendo o esforço intrínseco de Freire em encontrar argumentos contra a repressão de sua peça, o fato de o autor não se constranger em utilizar os adjetivos “*cristã*” e “*católico*” ilustra bem seu posicionamento de então. Posteriormente, as críticas que Freire faz às religiões no geral, em especial à católica, são bastante sagazes e, frequentemente, se realizam em discursos que, mais uma vez, dão a impressão de constituir-se em um posicionamento imóvel e permanente do autor. Como vimos anteriormente, Freire militou junto à Ação Popular por vários anos, tendo íntima relação de amizade com os padres dominicanos e os cristãos de esquerda.

Em seus romances, é frequente também a presença de personagens religiosos e cristãos apresentados de forma um tanto positiva. Em *Cleo e Daniel* (1966), que supostamente teria coincido com sua “ruptura com a religião, o abandono da fé”²²⁹ (FREIRE, 1987, p. 110), o primeiro personagem destes que aparece não é retratado de forma tão positiva, sendo inclusive essencializado pelo narrador: “já era padre na escola, no útero, no espermatozoide do pai dele”. Porém, em um segundo momento, Cleo e Daniel acabam entrando em um bosque “cercado por muro alto”, onde encontram um pequeno lago no qual acabam por banhar-se nus. Então, aparece um Cardeal que, em vez de os reprimir, abraça-os “num gesto de ternura e proteção”, convidando-os posteriormente para um farto almoço, com “o que houver de melhor”, e concedendo-lhes aposentos para descansarem após a refeição. (FREIRE, 1973, p. 53, 173-181).

Em *Os Cúmplices*, novamente, um personagem semelhante aparece, Frei Anselmo, sendo apresentado como bastante gentil e simpático. Através dele, Victor viveria espécie de milagre, optando por tornar-se monge franciscano. No fim, Victor acaba sendo “salvo” por Bruno que arquiteta seu sequestro e estupro, libertando-o de seus bloqueios energéticos. (FREIRE, 1995, p. 258, 312-321). No entanto, a referência positiva, tanto ao Frei quanto a São Francisco de Assis são explícitas. Em *Coiole* (1986), o narrador-personagem Rudolf chega a

²²⁹ Na continuação deste trecho, temos novamente o esforço de Freire em colocar como desde sempre sua oposição à religião: “[...] o abandono da fé, que posso confessar, *acho que nunca tive*”. (FREIRE, 1987, p. 110).

afirmar que São Francisco de Assis fora “um coiote precoce... mas, coiote dos bons!” (FREIRE, 1986, p. 330).

Conforme vimos no primeiro capítulo deste trabalho, a relação de Freire com a Igreja Católica foi, possivelmente, bastante próxima antes de 1964, quando do episódio em que se sentiu traído por Frei Carlos Josaphat, ocorrendo uma ruptura paulatina a partir desta data até a publicação de *Viva eu, viva tu...* (1977), quando, segundo Silva, ocorre a secessão definitiva entre Freire e a Ação Popular (SILVA, 2015a, p. 251). Observamos, a partir das citações acima analisadas, que, mesmo com a ruptura definitiva, Freire provavelmente carregou consigo uma certa empatia por setores da Igreja, manifestando isso de forma indireta em seus romances. De qualquer forma, compreendemos que essa relação é pautada por um processo marcado por rupturas e, possivelmente, mesmo contradições, o que distancia nossa compreensão, portanto, do esforço de Freire em afirmar sua contraposição à Igreja como algo que tenha lhe acompanhado a vida toda.

Mesmo com todas essas referências que nos indicam um caminho contrário, encontramos, ainda, em *Os Cúmplices*, de forma ainda mais explícita que nas passagens anteriormente analisadas, a ideia de um anarquismo nato:

Descobrimos durante a palestra do professor Edgard Leurenroth que *as pessoas nascem anarquistas ou não*. As coisas que nós sentíamos, precisávamos e intuíamos tinham, pois, um nome: anarquismo. O homem organizava bem o nosso pensamento, dava nomes e contava histórias fantásticas sobre pessoas que, no passado, haviam vivido e praticado essas nossas ideias de modo revolucionário. Compreendíamos que, *por sermos naturalmente assim*, também devíamos ser revolucionários e libertários. (FREIRE, 1995, p. 165, grifo nosso).

Este, talvez, seja um dos trechos mais polêmicos do romance e que, talvez, não devesse ser interpretado de forma tão literal. Porém, compreendemos ser importante aqui refletir um pouco mais sobre isso, uma vez que tal afirmação – “as pessoas nascem anarquistas ou não” – acaba encontrando respaldo em outras referências e, também, pode nos auxiliar na compreensão de como se formavam os grupos de Somaterapia e sua relação com a sociedade circundante.

No romance *Coioote*, o personagem Manó, um duende representado como ser de grande sabedoria e que reflete muito do pensamento de Freire²³⁰, afirma pretender utilizar o personagem-narrador Rudolf a serviço do Coioote, falando, na sequência:

²³⁰ Da forma como é representado, cremos ser bastante implausível que houvesse qualquer discordância entre o pensamento deste personagem e o de Freire, pelo menos no período em que este escrevia o romance. Caberia, aqui, uma análise mais aprofundada sobre esta relação, a qual, neste trabalho, por motivos de recorte e limitações próprias, não poderá ser realizada.

Sabe que a vida da maioria das pessoas não vale e nem serve para nada em si mesmo, como a sua, doutor? Elas só existem para servir, favorecer, viabilizar e glorificar a vida de alguns eleitos, como a do Coiote, por exemplo. (FREIRE, 1986, p. 255).

Longe de ser uma tendência apenas literária nos romances de Freire, afirmações semelhantes são encontradas também em seus ensaios. Em *Sem tesão não há solução* (1987), ao falar sobre os festivais *Ciclos Reich* no Rio de Janeiro, dos quais participou em 1983 e 1984, Freire fala sobre como, ao observar uma dança “meio suruba”, imaginava saindo das pessoas “uma fumaça meio azulada”, “uma nuvem orgônica”:

E a nuvem foi subindo, subindo pela encosta do morro Santa Teresa. Chegou lá no alto e despençou toda sobre o bairro da mesma santa, invadindo os quartos onde a burguesia dormia em sua paz anorgástica, entrando pelos bares onde os boêmios tristes e cansados de seus cotidianos burocráticos enchiam a cara para suportar a falta total de tesão pelo tesão de viver por viver. Era um apocalipse orgástico! Eu imaginava uma coisa linda, *aquela gente que nunca sentiu verdadeiramente tesão, que nunca amou, que nunca teve reais orgasmos em suas fornicações [...]*. (FREIRE, 1987, p. 159-160, grifo nosso).

Mesmo compreendendo que não se deva tomar por literal esta generalização excessivamente simplista – na qual toda a “burguesia” do bairro é tida por “anorgástica”, todos os boêmios por “tristes e cansados” e toda “aquela gente” como pessoas que nunca sentiram verdadeiro tesão ou tiveram verdadeiros orgasmos – a presença da mesma no discurso de Freire aponta para a possível existência de um real preconceito em relação às pessoas que não participavam dos *Ciclos Reich* ou que não compartilham de seu ideal libertário. Neste mesmo livro, Freire, parafraseando Erik Satie, também dá um “recado” aos seus críticos, solicitando aos mesmos que, observando seu “mais respeitoso silêncio”, demonstrem “uma atitude de inteira submissão, de total inferioridade” (FREIRE, 1987, p. 85).

Em *Ame e dê vexame* (1990), Freire afirma, novamente, que “a maioria, da forma como se vive hoje, não consegue *amar realmente*” (FREIRE, 1990, p. 21, grifo nosso). Tendência esta que também é entrevista em alguns discursos de seus assistentes, como no caso do somaterapeuta João da Mata que, em capítulo para o livro *O tesão pela vida* (2006), afirma que, “para que uma pessoa alcance a saúde”, ela deve descobrir e viver “sua originalidade única como ser singular” e que a pessoa que não consegue isso “torna-se fraca, infeliz, improdutiva, não amorosa, não criativa *assim como a média da população*”. “Enfim”, finaliza o autor, “um neurótico, com sérios sintomas de impotência e incompetência na realização de sua vida”. (MATA, 2006, p. 207-208, grifo nosso). Sem extrapolarmos a interpretação destas passagens para uma relação direta entre a ausência de Somaterapia e a neurose, impotência etc., o que

podemos destacar é a caracterização da “média da população”, em uma postura de franca superioridade.

Voltando ao romance *Os Cúmplices* (1995-1996), estas tendências se mostram de forma ainda mais explícita. Quando Victor conta a Bruno sobre sua decisão de se casar²³¹, Bruno, personagem que encarna de forma mais absoluta o ideal protomutante e libertário de Freire, diz a ele:

Está bem, Victor. Você quer abandonar nossos sonhos, nossa amizade [...] por causa de uma menininha do interior, para ser *mais um membro medíocre dessa gente descendente de imigrantes italianos que mora no Bixiga*. A gente sabe que você merece e pode muito mais que isso! Mas não vamos insistir mais. A mediocridade e a pobreza de espírito parece que o enfeitiçaram. (FREIRE, 1995, p. 254, grifo nosso).

Em outro momento, após Victor ter um “surto esquizofrênico”, Bruno e sua mãe tem o seguinte diálogo:

- Não foi por minha causa, não, que ele perdeu a razão, mãe! Eu sou um dos lados do seu conflito. O outro lado *são vocês, é este bairro, é a mediocridade da vida que se leva aqui*. [...]
 - [...] Você teve inveja dele, porque Victor estava amando!
 [...]
 - Não posso invejar o amor que reduz, inferioriza, medioriza... Não, mãe, eu tentei salvar o Victor dessas coisas, para que pudesse viver o grande amor pela vida, pelo mundo, pelo prazer de tudo! (FREIRE, 1995, p. 271, grifo nosso).

²³¹ Este casamento, obviamente, acaba não ocorrendo. Dentre os eventos mais marcantes que envolvem o afastamento entre Victor e Marina (a personagem com quem Victor desejava casar-se), há o episódio em que Bruno estupra Marina para salvar seu irmão do casamento (FREIRE, 1995, p. 263-267). Nos romances de Freire, são frequentes cenas com violências e agressões contra mulheres, assim como estupros (cometidos inclusive por personagens tidos por libertários como Bruno), sendo representadas sem quaisquer problematizações e muitas vezes narradas com naturalidade e até mesmo com evidente e sádico erotismo. Devido aos limites de recorte desta pesquisa, precisaremos nos abster aqui de analisar as inúmeras questões de gênero que emergem na análise das fontes consultadas. Salientamos, no entanto, que além do já citado, encontram-se ainda: diversas representações pejorativas da homossexualidade (principalmente masculina), do gênero feminino e até mesmo do feminismo não compreendido por Freire como “libertário”; reproduções não problematizadas de padrões heteronormativos e papéis de gênero; culto ao padrão de beleza feminina juvenil, por vezes com ênfase explícita a atributos corporais; e, por fim, um ideal de masculinidade que, além da violência e agressividade, inclui tamanho de pênis, beleza física, oposição à homossexualidade, potência sexual, apetite sexual insaciável, poder ilimitado de atração sexual e dificuldade em conter impulsos sexuais. (FREIRE, 1973, p. 4, 7-8, 10, 12-14, 27-28, 30, 33-34, 38-40, 42-43, 45-47, 59, 72, 78, 84-86, 91-96, 103, 110, 116-117, 122, 124-125, 131, 154, 168, 177, 184, 187; 1986, p. 69, 73, 91, 104, 106, 115, 127, 138, 143-144, 170, 196-200, 207, 224-225, 228-229, 278, 296, 314, 321, 324, 338, 340-341, 363, 365-366, 374, 379-381, 410; 1987, p. 116; 1988, p. 38, 75; 1990, p. 66, 84, 99, 187; 1995, p. 19, 46-48, 83, 85, 99, 103-105, 118-119, 126-131, 133-139, 141-142, 148, 150-152, 175, 183, 187, 200, 204, 206, 211-212, 232-240, 263-268, 290, 292, 295, 297-298, 312-321; 1995b, p. 30-31, 62, 95-96, 108-115; 1996, p. 15-16, 18-20, 33, 40, 58, 64-66, 76-77, 79-80, 85-86, 92, 104-105, 114-116, 119, 141, 153, 164, 168, 182, 184, 217, 223-224, 229, 257, 264-265, 269, 272-279; 2006, p. 294; FREIRE; BRITO, 1988, p. 39-40; NAHRA, 1993, p. 8; KALIL, 1996, p. 5; entre outros). Destacamos que, por não ser o objetivo central deste trabalho, muitas outras referências podem ter nos escapado. Como profícua fonte para pesquisas mais aprofundadas sobre questões de gênero na literatura de Freire, indicamos também a obra *Histórias Curtas & Grossas*, publicada em 1991 em dois volumes, não analisada em nossa pesquisa.

Nos trechos citados, é visível um posicionamento de superioridade e arrogância do personagem Bruno, o qual não se constrange em chamar as pessoas que não compartilham de seu ideal libertário de “mediócras” e “pobres de espírito”, enquanto o amor sentido por elas as “reduz, inferioriza, mediocriza”.

Sem abrandar esses aspectos, no entanto, é preciso buscar compreender de onde sai toda essa crítica à “média da população”, tanto por parte do personagem Bruno como do próprio autor. Um viés de interpretação das passagens acima é lembrarmos o quanto Freire se utiliza de seus romances para apresentar ficcionalmente princípios teóricos da Somaterapia, ou, como diria o autor, para “provar” as teses da mesma²³². As passagens acima, portanto, remeteriam principalmente à crítica de Freire à família burguesa tradicional e ao amor monogâmico, críticas as quais também encontram respaldo no movimento contracultural.

Capellari, em sua tese, fala sobre como, “principalmente entre as vanguardas urbanas”, tornara-se comum a prática do “casamento aberto”, pelo menos no discurso (CAPELLARI, 2007, p. 47). Citando Ruy Castro, tem-se a ideia de que, neste tipo de casamento, “ambos podiam ter os casos que quisessem, desde que não os escondessem um do outro e ninguém se apaixonasse por fora” (CASTRO, 1999 apud CAPELLARI, 2007, p. 47). Capellari prossegue:

A ideia era romper com a tradicional hipocrisia da fidelidade conjugal que, na prática, nunca existira para o macho, pelo estabelecimento de relações baseadas na lealdade mútua e de cujo exercício resultariam seres humanos melhores, porquanto menos possessivos. Muito embora, na prática, os acordos não fossem plenamente cumpridos, as experiências de casamento aberto eram um sintoma das novas demandas femininas no campo da afetividade e também do descrédito no qual a família tradicional caíra, uma e outra coisa relacionadas à voga contracultural de crítica à família patriarcal e de apologia ao amor livre (CAPELLARI, 2007, p. 47).

Em *Utopia e Paixão* (1988), Freire e Brito também apontam para as características “pseudo-monogâmicas da burguesia capitalista”, caracterizando-as ainda como “relações sub-amorosas” e opondo-as a seu ideal de “amor plural”, onde “a sinceridade e a lealdade são duas éticas absolutamente indispensáveis para que não haja mentiras, simulação, hipocrisia e traição” (FREIRE; BRITO, 1988, p. 106)²³³. É no romance *Coiole* que encontramos as descrições mais

²³² Em Freire (1987), o autor afirma, sobre os protomutantes: “Eu estou tentando provar isso no meu romance *Coiole*” (FREIRE, 1987, p. 141). Em Freire (1990), temos afirmação semelhante a respeito de *Cleo e Daniel*, onde o autor afirma que “conseguia provar a impossibilidade de sobrevivência do amor, do meu amor, naquelas condições criadas a partir de 64” (FREIRE, 1990, p. 33). Tais citações já foram analisadas no capítulo anterior, sendo aqui colocadas apenas a título de ilustração.

²³³ Devido a seu posicionamento pró-amor-livre e suas críticas à monogamia, Freire é reconhecido no movimento contemporâneo chamado Poliamor, vertente das reivindicações contraculturais referentes ao amor-livre nos anos 1960 e 1970. Em artigo de Pilão, Freire aparece como “importante referência para os poliamoristas pesquisados”. (PILÃO, 2013, p. 590).

radicais, e mais alinhadas com o ideário contracultural, do ideal de amor-livre e libertário. Em um primeiro momento, a mãe de Coiote fala sobre a personagem Linda, “uma das cinco ou seis namoradas do André [Coiote]”: “Acho bonito, mas estranho como isso não lhes causa nenhum problema. Ela também tem seus cinco ou seis namorados além do André. Tudo numa boa, como eles dizem”. Quando Coiote e seus amigos começam a criar uma comunidade, narra-se: “O amor e o prazer sexual eram vividos do modo mais espontâneo possível, livre e despreconceituoso, *tratando de respeitar necessidades e criatividade originais dos pares*”. Por fim, na comunidade, narra-se ainda que Coiote “fazia amor (amor mesmo e não apenas sexo) com várias moças”. (FREIRE, 1986, p. 144, 208, 362, grifo nosso).

Essas passagens, no entanto, além de contrastar com as passagens anteriores, denotando certa flexibilidade e respeito às “necessidades e criatividade originais dos pares”, também contrastam com afirmações de Freire em outras obras, as quais, por sua vez, também se afastam de perspectivas mais radicais referentes ao amor-livre. Em *Ame e dê vexame* (1990), o autor chega a afirmar:

A gente é monogâmico só quando o amor está bom demais. Se ele fica bom, quer dizer, normal, a gente se torna logo poligâmico. Agora, quando está bom demais, não há como pensar em outras coisas, querer outras pessoas. Ficamos ali mergulhados naquela experiência, querendo aprofundá-la, vivê-la por inteiro. (FREIRE, 1990, p. 90).

Compreende-se, a partir desta citação, que, quando o amor está “bom demais”, ele tende à monogamia. Ou seja, confrontando esta citação com as passagens citadas de *Coiote*, poder-se-ia dizer que aquele personagem que encarna o ideal protomutante de Freire viveria amores apenas “bons”, e não “bons demais”. Além disso, essa citação contrasta também frontalmente com a oposição feroz de Bruno ao casamento do irmão, salientando-se que essa oposição ocorre aparentemente sem maiores aprofundamentos ou discussões, isto é, Bruno opõe-se ao casamento pelo casamento em si, não importando a qualidade do amor sentido pelo seu irmão. O amor monogâmico, para o personagem, é aprioristicamente medíocre, como vimos anteriormente. A citação de Freire em *Ame e dê vexame* abre brecha, ainda, para uma interpretação de que o amor, quando experienciado simultaneamente por mais de uma pessoa, não é tão bom quanto aquele dedicado integralmente a uma só pessoa por determinado período, o que contraria diretamente perspectivas contraculturais mais radicais acerca do amor-livre.

Nesta mesma obra, o autor utiliza-se do argumento do “biológico” para legitimar sua opinião acerca do tema:

Entendo que no instante da descoberta, ou quando passamos a fruir a máxima intensidade do encantamento e da beleza num novo amor, a presença competitiva de outra pessoa em nossa relação com o parceiro *é algo biologicamente inaceitável*, porque perturbará o desenvolvimento de um prazer que não se completou e está necessitando ainda de espaço e tempos livres para atingir sua plenitude possível. (FREIRE, 1990, p. 73, grifo nosso).

Na sequência, o autor indica outra categoria supostamente biológica: a competitividade:

Mas entendo também que tendo o nosso amor atingido a estabilidade, e se outra pessoa deseja *competir* tanto comigo quanto com minha parceira, acredito que essa outra pessoa tenha todo o direito de buscá-lo em um de nós, bem como eu e minha parceira temos o mesmo direito de ser amados de novo e por outra pessoa. (FREIRE, 1990, p. 73, grifo nosso).

É em *Utopia e Paixão* (1984) que temos uma melhor explicitação de como Freire compreende a categoria “competitividade” enquanto biológica. Nesse ensaio, assim como em outros, aparece a oposição entre o “ciúme autoritário” e o “ciúme biológico”, sendo o primeiro caracterizado pela “necessidade capitalista da posse” e o segundo como “natural”. Assim, dissertam Freire e Brito:

Como qualquer animal, o homem, sentindo a presença de um outro macho na conquista da fêmea que escolheu, tem duas alternativas para manter a exclusividade (imediate ou temporária): a violência ou a sedução. A violência pertence ao autoritarismo, logo terá de ser descartada. Então, podemos admitir que, num tipo de organização social não autoritária, não machista, a disputa dos machos pelas fêmeas, e vice-versa, teria de ser feita exclusivamente à custa de sedução. [...] Não há como supor uma sociedade sem concorrência ou competição na escolha do parceiro amoroso, quando não se acredita em desígnios do destino ou dos deuses. Sempre imaginamos que se desejamos alguém belo, gostoso, maduro, inteligente, culto e sadio, teremos que, fatalmente, tomá-lo (pela sedução, claro) de alguém. Caso contrário, esta pessoa estaria sendo evitada por todos, por ser possuidora de algum defeito insuportável, porém disfarçado. Darwin está certo também quanto ao natural nas relações amorosas: que vença o mais forte, porém o mais forte em poder de sedução. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 106).

Percebe-se, nessas passagens, que, apesar do ideário libertário de amor manifesto em *Coiole*, alinhado com perspectivas contraculturais mais radicais, em outros momentos o ideal de amor-livre de Freire encontra certos limites, os quais o autor justifica recorrendo à uma retórica do “biológico”, através da “competitividade natural” e da oposição entre “ciúme autoritário” e “ciúme biológico”. A contradição entre o ideal expresso em *Coiole* e os limites colocados em outras obras possivelmente relacionam-se com contradições pessoais da trajetória de vida do próprio autor. Como vimos anteriormente, Freire foi casado por 18 anos de sua vida. Em sua autobiografia, Freire fala positivamente sobre esse “encantado casamento, [...] de muita alegria e prazer, mas também de bastante luta e fantástico companheirismo”. A separação é

narrada da seguinte forma: “Meu amor por Gessy não acabou nunca e creio que o dela também não. Mas em 1972 [...] percebia a necessidade absoluta de nos separarmos, sem nenhum motivo aparente, e mesmo muito difícil de ser explicado por mim e, sobretudo, entendido por ela”. Na sequência, o autor disserta sobre como o casamento é um compromisso social, que pode levar a sacrifícios no plano social, mesmo que o amor “se mantenha inteiro”, fala também sobre o “casamento burguês” e a “vida burguesa”, e sobre como o período da ditadura militar afetou seriamente seu casamento, levando-o ao “uso do álcool como um paliativo para as contradições e os sofrimentos que vivia”. (FREIRE, 2002, p. 237-238).

Mesmo compreendendo as limitações subjetivas que se impõem na composição de uma narrativa autobiográfica a ser publicada, é preciso destacar que, nesse momento de sua narrativa, ao falar sobre seu casamento e sua separação (inclusive elencando os fatores que levaram à separação), em nenhum momento o autor coloca objetivamente a crítica à monogamia ou a defesa do amor-livre. Em *Viva eu, viva tu...* (1977), na pequena biografia anexa do autor, também cita-se o casamento, “cuja maior parte foi também de muito amor, muita luta comum e muita cumplicidade em tudo o que viveram juntos” (FREIRE, 1977, p. 341). Já em *Utopia e Paixão* (1984), temos uma referência abstrata ao casamento, isto é, não se falando diretamente sobre a experiência pessoal de Freire, em que é possível inferir o casamento como algo possivelmente bom, o que, novamente, contrasta com a oposição agressiva do personagem Bruno:

Muitas pessoas valorizam o casamento como um sistema de ‘concessões mútuas’ ou de ‘sacrifícios recíprocos’. [...] Entretanto o fundamental no acasalamento é a solidariedade, a cumplicidade, isto é, dar e receber prazerosamente segundo as necessidades, e, sobretudo, com originalidade. Coisa difícil e, por isso mesmo, fascinante. Como o amor. (FREIRE; BRITO, 1988, p. 70-71).

Compreendemos que as contradições encontradas no discurso de Freire, ao mesmo tempo em que o afastam de uma certa perspectiva contracultural mais radical em relação ao ideal de amor-livre, também o aproximam do movimento justamente na sua própria contradição interna, na condição de movimento humano contestatório da cultura circundante e, simultaneamente, composto principalmente por jovens oriundos da classe média “burguesa”, ou seja, dessa mesma cultura a que se critica. Na trajetória e discurso pessoal de Freire, portanto, é compreensível que encontremos tais contradições, principalmente em um terreno tão propício à interferência da subjetividade do autor.

O discurso voltado ao “biológico” e ao “natural” em Freire, embora possa ser compreendido a partir de sua trajetória acadêmica enquanto médico e pesquisador em

endocrinologia, também encontra respaldo no ideário contracultural, uma vez que se relaciona diretamente com o pensamento ecológico subjacente. Em posicionamento bastante semelhante ao de Freire, Maciel também contrapõe uma civilização artificial à busca por uma vida mais próxima ao natural:

Era uma situação concreta do país e do mundo, uma situação concreta do desenvolvimento da humanidade, que estava exigindo, naquele momento, que alguma coisa acontecesse. Alguma coisa que desmentisse toda a estrutura da vida civilizada do nosso tempo. Que dissesse que tudo aí é mentira. Algo que desmanchasse esse verniz da nossa civilização. Alguma espécie de volta a uma visão mais direta das coisas e a uma maneira mais primitiva de viver. Uma espécie de volta a natureza. (MACIEL, 1982 apud BARROS, 2007, p. 70).

Carvalho, ao analisar o movimento alternativo/contracultural no Brasil, também afirma que a relação entre esse movimento e a ecologia se dá através da busca pelo real e pelo pensamento mítico. Para o autor, “ao eleger a temática ecológica como pauta prioritária de suas ações”, o movimento da contracultura “buscava preservar o próprio fundamento da vida. Uma preservação que não é só material, pois, a partir dela, busca-se ressignificar a própria vida e criar a possibilidade de reintegrar o homem ao cosmos”. (CARVALHO, 2008, p. 28).

Para Collomb, Roszak, ícone e intérprete da contracultura estadunidense, também afirmava a emergência de uma percepção mais holística e ecológica do mundo natural como caminho para “escapar da supremacia do progresso tecnológico e da crença na habilidade humana em controlar e dirigir os processos e recursos naturais à sua vontade”. Para Collomb, o aumento da consciência ambiental teria se dado junto ao ativismo anti-nuclear, influenciado ainda pela transmissão televisionada de catástrofes ambientais. O autor cita ainda a influência do movimento da Ecologia Profunda na oposição ao dualismo judaico-cristão e à noção de que os humanos são separados do restante da natureza. (COLLOMB, 2012, p. 60-61, 66).

A oposição ao dualismo judaico-cristão, como vimos anteriormente, é propositadamente explícita nas obras de Freire, em uma crítica conjunta aos valores morais e religiosos da sociedade capitalista e da psicanálise de Freud. Já a oposição à ideia de humano e natureza enquanto entes separados encontra, principalmente, absoluta consonância com a discussão que Freire faz acerca de seu conceito de “soma”, apropriado de Thomas Hanna. Este conceito, como vimos, designa a totalidade do ser: mental, corporal, emocional, espiritual etc.

Neste capítulo, focamos nossa análise em deslindar a relação entre o pensamento e a obra de Freire (incluindo-se, aqui, a Somaterapia) e a contracultura. Após uma breve revisão bibliográfica sobre o conceito de contracultura, procuramos orientar nossa narrativa científica

de forma a abordar os elementos que mais nos pareceram profícuos para análise e reflexão acerca dessa relação. Muitos outros elementos ficaram de fora ou, possivelmente, nos escaparam. O capítulo acabou ficando mais extenso que o planejado, a coerência da ordem narrativa ficou por vezes comprometida e acabamos falhando no intuito de estruturar de uma forma mais organizada e igualitária (em termos de tamanho) os subtítulos do capítulo. No fim, mesmo com as várias revisões que o texto final sofreu, optamos por manter esses supostos deslizos, compreendendo-os enquanto reflexo da complexidade do tema a que se propõe discutir.

Como discutimos em toda esta dissertação, tanto a trajetória de Freire e da Somaterapia, como o movimento da contracultura, constituem-se em processos históricos bastante complexos e, por vezes, bastante incoerentes e contraditórios. Na análise das relações possíveis entre a obra de Freire e a contracultura, percebemos novamente a emergência desses aspectos incongruentes e contraditórios, o que acabou por constituir-se em nova aproximação de semelhança entre os fenômenos.

Compreendemos que os pontos de atrito verificados, em vez de apontar para um distanciamento entre ambos, apontam justamente para a complexidade e contraditoriedade dos movimentos, especialmente no que tange a seus esforços de contraposição à sociedade e à cultura das quais são provenientes. Compreendemos, também, que o caráter contraditório e complexo verificado muitas vezes contrasta diretamente com a radicalidade e convicção de alguns discursos, principalmente aqueles que remetem a uma suposta ordem e coerência absolutas na história da Somaterapia, com sua contraposição radical e efetiva à “sociedade burguesa” e a defesa de que Freire e seus somaterapeutas viveriam, de fato, “à margem da sociedade”. Infelizmente, não pudemos analisar com maior afinco estas relações, haja vista as limitações deste trabalho. No entanto, acreditamos ter apresentado elementos suficientes que apontam nesta direção, deixando margem, assim, para novos estudos e pesquisas que venham tanto a corroborar quanto a refutar nossos argumentos.

6 CONCLUSÃO

O objetivo maior desta pesquisa era, em suma, compreender a complexidade e a diversidade humana nos seus anseios de transformação da realidade. Para isso, desenvolvemos nossa pesquisa no sentido de buscar compreender como emergiu e se desenvolveu, da contracultura dos anos 1970, a Somaterapia de Roberto Freire: uma técnica terapêutica que mescla elementos da contracultura, do anarquismo, do discurso científico, de correntes terapêuticas alternativas e da vida pessoal de seu criador. O objeto escolhido acabou se mostrando excelente viés para se compreender melhor a complexidade dos movimentos do período e de sua relação, por vezes contraditória, com a cultura e a sociedade circundantes, às quais esses movimentos buscam se contrapor.

As fontes desta pesquisa foram, principalmente, as obras bibliográficas de Freire, porém, contamos também com produções acadêmicas de somaterapeutas e simpatizantes; jornais e boletins vinculados à Somaterapia; sítios eletrônicos; e matérias, anúncios e referências encontrados no acervo digital da Folha de São Paulo e em outros veículos da imprensa. Para analisá-las, partimos, inicialmente, das prerrogativas teórico-científico-historiográficas de Rüsen (2001, 2015), Blau (2011), Huyssen (2014), Bourdieu (1983; 2004) e Catroga (2015); analisando, posteriormente, os fenômenos da memória e identidade que emergiam nas narrativas autobiográficas encontradas nas fontes principalmente a partir de Bourdieu (1996), Pollak (1992), Alberti (2000), Catroga (2015), Rondelli e Herschmann (2000), Schmidt (2000) e Rojas (2000).

Na análise da trajetória de Roberto Freire anterior à criação da Somaterapia, trabalhada no primeiro capítulo desta dissertação, percebemos um esforço narrativo de ordenação e coerência próprios do que Bourdieu chama de “ilusão biográfica” (BOURDIEU, 1996). Neste esforço, averiguamos a mesma tendência encontrada nas narrativas acerca da história da Somaterapia em essencializar e transpor a períodos passados críticas, comportamentos e visões de mundo de momentos posteriores, como é o caso do anarquismo “desde sempre” e das críticas ao marxismo e à psicanálise, que teriam sido feitas desde o primeiro contato. Percebe-se, nesta direção, como Freire procura articular, por exemplo, um discurso de ruptura radical e primária com a “burguesia”, porém, na análise das fontes que remetem aos períodos mais remotos de sua trajetória, notamos incongruências nesse discurso, apontando para importantes aproximações entre o autor e valores tipicamente “burgueses”, principalmente a partir da análise das noções do autor de “pobreza” e “cultura”.

Averiguamos, na análise das fontes que remetem tanto a este período quanto ao processo de criação e desenvolvimento inicial da Somaterapia, dissonâncias, rupturas e irregularidades nos diversos discursos e narrativas, nos quais aspectos muitas vezes contraditórios acabam por ir de encontro a uma ideia de linearidade biográfica ou histórica, em um esforço em ordenar e dar coerência aos eventos que compreendemos próprio da memória. Nesta análise, procuramos apontar para essas rupturas não para julgar, deslegitimar a técnica ou a vida de Freire, mas para compreender melhor este complexo processo de criação e desenvolvimento desta técnica terapêutica, em um esforço científico e historiográfico que compreendemos ser oposto ao esforço memorialista de Freire e dos somaterapeutas e simpatizantes que muitas vezes apresentam uma narrativa linear e heroica, tanto da trajetória de Freire quanto da história da Somaterapia. Em nossa análise, portanto, percebemos como a trajetória de Freire, assim como a da Somaterapia, se deram de uma forma um pouco menos coerente, mais complexa e fluída do que aparece nas fontes, como compreendemos ser próprio dos processos humanos.

Na análise do processo de criação da Somaterapia, averiguamos uma espécie de “mito de criação” da técnica terapêutica: uma narrativa padrão acerca da criação da técnica terapêutica que se repete tanto nos textos de Freire quanto dos somaterapeutas e simpatizantes, e que demonstra um esforço em apresentar a criação da Somaterapia de uma forma lógica, racional, ordenada e coerente, apontando causas e intenções. No entanto, no cruzamento dessas narrativas com outras fontes, percebemos várias incongruências que atestam o caráter complexo desse processo e apontam, ao mesmo tempo, para o esforço memorialista, consciente ou não, em dar ordem e coerência aos fatos narrados.

Ao abordarmos o desenvolvimento inicial da Somaterapia, procuramos compreender como Freire foi apropriando-se de elementos diversos na composição de sua técnica terapêutica e como, no desenvolvimento da mesma, foram determinantes os contatos e experiências práticas, como a convivência com os integrantes do Centro de Estudos Macunaíma. No entanto, averiguamos também discursos recorrentes, tanto na obra de Freire quanto de somaterapeutas e simpatizantes, que, ao buscarem contar a história da Somaterapia de uma forma lógica e coerente, acabam por exagerar alguns aspectos dessa história. Isso se manifesta especialmente na busca por uma data precisa para a criação da técnica terapêutica, a qual compreendemos como atrelada a uma estratégia de legitimação da terapia. Nessa busca, esses discursos por vezes acabam colocando a Somaterapia como existente antes mesmo de suas principais influências, como a obra reichiana e o contato com o Macunaíma.

Compreendemos, a partir de nossas análises, que a história da criação e do desenvolvimento da Somaterapia está atrelada intimamente à trajetória de vida de seu criador,

e que as dissonâncias e irregularidades encontradas nos discursos referentes a essa história refletem a complexidade intrínseca aos processos humanos, especialmente verificada na história desta técnica terapêutica que emerge em um cenário marcadamente complexo e contraditório como é o da contracultura e do período dos anos 1960 a 1980.

Como salientamos na introdução deste trabalho, ao longo de nossa pesquisa foram necessários diversos novos recortes, com alguns de nossos objetivos iniciais acabando por ser tangenciados. No terceiro capítulo desta dissertação, procuramos abordar sumariamente algumas questões referentes a esses objetivos, como a relação entre a Somaterapia e as demais terapias alternativas emergentes no período, a discussão de ciência que emerge nos discursos acerca da Somaterapia e a história da técnica terapêutica posterior à publicação de *Viva eu, viva tu...* (1977).

Ao analisarmos o contexto de emergência das novas técnicas terapêuticas dos anos 1960 a 1980, percebemos uma relação estreita entre essas práticas e o ideário contracultural, assim como semelhanças bastante marcantes com a proposta terapêutica de Freire, como: as influências de Reich, de Lowen, da Gestalt e do Psicodrama; o foco na liberação energética e na libertação das repressões internas; os jovens de classe média como público-alvo; a metodologia da terapia de grupo; e o foco na espontaneidade e no prazer. Algumas diferenças também foram averiguadas, como a ênfase de Freire no caráter político de sua terapia (o qual aparentemente não é comumente defendido em outras técnicas terapêuticas) e em sua busca pela legitimação científica de sua técnica, opondo-se ao misticismo geralmente presente em outras. Porém, mesmo com essas diferenças averiguadas, as semelhanças encontradas permitem-nos compreender como a Somaterapia não surgiu “do nada” e sua metodologia, assim como muitas de suas características principais, não é desprovida de precedentes.

A busca por legitimação científica também foi analisada na relação com a contracultura. Na análise do discurso de ciência em Freire, percebemos uma noção de ciência por vezes atrelada a uma perspectiva bastante “tradicional” do fazer científico, com ênfase a “provas” e “descobertas”, bem como a argumentos de autoridade calcados em “os cientistas”. Menções a “pesquisas definitivas” e “certeza científica” também aparecem, porém, por outro lado, percebemos também uma noção bastante particularizada de ciência, atrelada a convicções pessoais e políticas. Seu conceito de “prova”, por exemplo, aparece frequentemente vinculado à ideia de que é possível “provar” algo cientificamente através do exercício literário. O que é ciência e legitimamente científico para Freire também é relativo a suas convicções pessoais, como na crítica que ele faz a seus dissidentes ou quando, em suas críticas à Psicanálise, o autor a acusa de “desprovida de qualquer base científica” (FREIRE, 1988, p. 115).

Da mesma forma, compreendemos a noção de ciência em Freire relacionada à falta de reconhecimento científico e acadêmico sentida por Freire e ao episódio da dissidência do Grupo Experimental, no qual as críticas de Freire a este grupo também refletem sua compreensão do que é ciência. Após este episódio, percebemos um momento de reformulação e consolidação do novo grupo de somaterapeutas liderados por Freire, o Coletivo Brancaleone. Percebemos também, nos discursos deste coletivo, uma defesa cada vez mais contundente do caráter essencial da capoeira dentro da metodologia terapêutica, em forte contraposição ao grupo dissidente. Compreendemos esse esforço como decorrente da dissidência do Grupo Experimental, uma vez que, a partir desta cisão, constituíram-se se pelo menos dois grupos diversos que reivindicavam a continuidade da utilização da Somaterapia, porém, com pelo menos uma diferença fundamental: a prática da capoeira dentro da metodologia terapêutica.

Na análise dessa ruptura, assim como da ruptura posterior com Rui Takeguma, percebemos como, ao longo da história da Somaterapia, construíram-se diferentes versões e projetos da técnica terapêutica, cujos discursos muitas vezes opuseram-se frontalmente. Essas construções encontram respaldo em narrativas que buscam legitimá-las, muitas vezes em um esforço memorialista e retrospectivo que acaba por reinterpretar o passado à luz de necessidades presentes. Percebe-se como se busca defender cada projeto diferente como o mais “verdadeiro” ou mesmo o mais “original”, utilizando-se muitas vezes de elementos específicos, como a capoeira, para a explicação dos dissensos. Porém, compreendemos que o foco nesses elementos pode muitas vezes distrair nosso olhar de outros aspectos mais sutis e que nos fogem, cabendo-nos apenas o trabalho de levantar possibilidades. Compreendemos, assim, que os debates em torno da capoeira, por exemplo, omitem outros elementos mais subjetivos, que concernem a conflitos pessoais e/ou afetivos, tão ou talvez até mais importantes que os apontados.

Nessa abordagem da história subsequente da Somaterapia, percebemos como esta é permeada por transformações, rupturas e conflitos; o que compreendemos denotar um processo humano complexo que, por vezes, afasta-se da perspectiva de coerência com que é narrada a história da Somaterapia nas fontes analisadas. Nesse terceiro capítulo, procuramos abordar rapidamente algumas questões daqueles objetivos iniciais que acabaram por ser tangenciados, introduzindo algumas problemáticas pertinentes que emergem na análise das fontes, no intuito de ampliar nosso olhar sobre a história desta técnica terapêutica e, assim, auxiliar na compreensão dos outros temas analisados em maior detalhe nesta dissertação.

Por fim, focamos nossa análise na relação entre a Somaterapia e a contracultura, partindo de uma discussão inicial acerca deste fenômeno, no que concerne a sua conceituação, história e características gerais, e compreendendo esta categoria como um conceito dinâmico

que abarca uma diversidade de fenômenos contestatórios que tiveram lugar a partir da década de 1960 em diversas partes do mundo. Pensamos nossa pesquisa na relação entre nosso objeto – a criação e o desenvolvimento da Somaterapia – e a contracultura como contexto de emersão, porém, não pensamos a ideia de contexto em uma relação unilateral frente ao texto que é nosso objeto de pesquisa, como um bloco monolítico de causas e condições que propiciaram a emersão do fenômeno que estudamos, mas enquanto contexto dinâmico que interage com o objeto e que pode, portanto, a partir dele ser mesmo redimensionado. Compreendemos, desse modo, que não apenas o objeto que estudamos emerge do contexto, mas que o próprio contexto emerge do objeto.

Na análise da relação entre a obra de Roberto Freire e a contracultura, escolhemos alguns elementos pertinentes para aprofundarmos, como foi o caso das noções e conceitos de juventude, beleza, prazer, política, revolução e “anarquismo visceral”. Analisando as noções de revolução e política do cotidiano em Freire, averiguamos uma grande semelhança com os ideais contraculturais de Revolução Interior/Cultural. Em ambas, esta noção aparece como simultânea e atrelada à revolução social, com a compreensão de que a Somaterapia seria uma forma de atuação e luta política de transformação individual e social. Porém, na análise das fontes, percebemos um foco maior no indivíduo, com a transformação externa sendo justificada a partir da revolução interna, como pressuposto necessário a esta, a qual seria o verdadeiro objetivo.

Vinculada a essas noções, analisamos também a noção de “anarquismo visceral” na obra de Freire, isto é, a ideia de que o anarquismo seria algo natural e essencial no ser humano. Percebemos, assim, a essencialização deste posicionamento político não somente em personagens tidos por libertários como Victor, Bruno e Coiote, mas muitas vezes no próprio Freire, dando-se a impressão de que eles já teriam nascido anarquistas/libertários ou assim seriam desde “sempre”. Notamos nesses discursos a utilização recorrente de categorias como “natural”, “biológico”, “ecológico” ou expressões como “quem, de fato, eu sou”, que remetem a uma ideia do que seria a “natureza” humana (ou pelo menos a natureza daqueles personagens), relacionada às convicções anarquistas e libertárias de Freire, em oposição a um mundo artificial e repressor. Nessas construções narrativas, o “natural” aparece como diretamente atrelado ao “verdadeiro”, em oposição ao “artificial” / “falso”, como na abordagem do que seria o “amor libertário”, defendido por Freire e pelos somaterapeutas, em oposição ao “amor autoritário”, vinculado ao capitalismo e à monogamia.

Na análise das noções de juventude, beleza e prazer na obra de Freire, percebemos como o foco na juventude e na alegria, comuns aos movimentos contraculturais, ganha expressão

especial através da obra de Freire e da Somaterapia. Porém, apesar de um discurso teórico que visa associar o belo a elementos abstratos como a espontaneidade, a liberdade ou a criatividade, averiguamos em várias fontes um culto à juventude e à beleza física muito próximo dos padrões estéticos contemporâneos da sociedade “burguesa” e capitalista criticada por Freire, principalmente no que se refere à beleza feminina juvenil, denotando conceitos de “belo” e “feio” estritamente atrelados a aspectos físicos específicos, por vezes mesmo remetendo a um estrato socioeconômico igualmente determinado: as classes média e alta. Na representação da beleza masculina, notamos igualmente um ideal de masculinidade que também remete a padrões convencionais da sociedade capitalista criticada por Freire. Percebemos também emergir uma oposição radical entre uma juventude retratada como aprioristicamente bela e libertária e uma senilidade “feia”, conservadora e doentia. Atrelada aos ideais de beleza e juventude, averiguamos também a centralidade da categoria “prazer” na obra de Freire e na Somaterapia, não apenas como valorização do corpo, das sensações e emoções, mas enquanto instrumento teórico, metodológico e terapêutico de aferição de identidade, sendo possível aos somaterapeutas conhecer uma pessoa como ela “realmente é” a partir do que lhe causa prazer.

A discussão acerca desses elementos se mostrou bastante profícua para melhor compreensão de como a Somaterapia, assim como Freire e sua obra, relacionam-se com a sociedade circundante. Especialmente na análise das noções de beleza e juventude, percebemos como Freire e seus personagens e romances não se encontravam isentos e apartados dos valores sociais e culturais que os circundavam. Pelo contrário, percebemos que na obra literária de Freire os padrões convencionais de beleza, com sua apologia e objetificação dos corpos jovens femininos, não só encontram seu espaço de manifestação, como são retroalimentados e reproduzidos através de uma suposta ética e estética do prazer, da juventude e da beleza defendidas por Freire.

Por um lado, essa reprodução da cultura dominante poderia afastar Freire do movimento da contracultura, uma vez que se tem difundida a ideia de que a expansão dos movimentos feministas e homossexuais na década de 1960 também estão atreladas a este fenômeno. Entretanto, compreendemos que também nessa contradição entre discurso e prática literária na escrita de Freire temos mais uma aproximação com o movimento contracultural. Compreendemos, em nosso trabalho, que as contradições entre discurso e prática, tanto do movimento contracultural como um todo quanto do próprio Freire, são inerentes à complexidade dos fenômenos humanos, principalmente por estes fenômenos se tratarem, neste caso, de movimentos simultaneamente contestatórios da cultura circundante e oriundos dessa mesma cultura a que se critica, notadamente a classe média “burguesa”. Pensamos, portanto,

ser compreensível que encontremos tais contradições e que essas contradições não deslegitimam a crítica que estes atores sociais dirigem à cultura e à sociedade tidas por dominantes. Porém, é nosso dever enquanto historiadores apontar e problematizar essas contradições encontradas, uma vez que elas nos auxiliam a compreender a relação ambígua que Freire e a contracultura mantêm com a cultura e sociedade circundantes, matizando seus discursos.

FONTES

1 BIBLIOGRAFIA DE ROBERTO FREIRE²³⁴

- FREIRE, R. *Cleo e Daniel*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1973. (1ª edição: 1966).
- FREIRE, R. *Viva Eu, Viva Tu, Viva o Rabo do Tatu!*. São Paulo: Símbolo, 1977.
- FREIRE, R.; BRITO, F. R. A. *Utopia e paixão: a política do cotidiano*. 8. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1988. (1ª edição: 1984).
- FREIRE, R. *Coiote*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- FREIRE, R. *Sem tesão não há solução*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. (1ª edição: 1987).
- FREIRE, R. *Soma: uma terapia anarquista*. Vol. 1: A alma é o corpo. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.
- FREIRE, R. *Soma: uma terapia anarquista*. Vol. 2: A arma é o corpo (Prática da Soma e Capoeira). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.
- FREIRE, R.; MATA, J. *Soma: Corpo a corpo*. Vol. 3. 1993. Disponível em: <https://social.stoa.usp.br/articles/0015/9011/SOMA_livro_.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2017.
- FREIRE, R. *Tesudos de todo mundo, uni-vos*. São Paulo: Siciliano, 1995a.
- FREIRE, R. *Os Cúmplices*. Vol. 1. São Paulo: JSN Editora, 1995b.
- FREIRE, R. *Os Cúmplices*. Vol. 2. São Paulo: Clacyko, 1996.
- FREIRE, R. *Eu é um outro*. Salvador: Maianga, 2002.
- FREIRE, R. [et al]. *O tesão pela vida: soma, uma terapia anarquista*. 1. ed. São Paulo: Francis, 2006.

2 PRODUÇÕES DE SOMATERAPEUTAS E SIMPATIZANTES

- CAIAFFO, S. S. *Cartogramas de um terapeuta anárquico*. 2009. 134 p. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- CESSE NETO, J. M. R. *A dinâmica de grupo numa perspectiva autogestionária: estudo de caso sobre a Somaterapia*. 2013. 423 p. Tese (Doutorado em Sociologia Económica e das Organizações) – Instituto Superior de Economia e Gestão da Universidade Técnica de Lisboa, 2013.

²³⁴ A ordem bibliográfica das obras de Freire está de acordo com o ano de lançamento das respectivas primeiras edições, que se encontram assinaladas entre parênteses quando nosso exemplar se trata de edição posterior.

CESSE NETO, J. M. R. *A arte-luta da capoeira angola e práticas libertárias*. 2014. 252 p. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2014.

ENNE, M. *Terapia libertária*. Maringá: A.C.E., 1987.

MATA, J. *A liberdade do corpo: Soma, capoeira angola e anarquismo*. São Paulo: Imaginário, 2001.

MATA, J. O anarquismo somático. In: FREIRE, R. [et al]. *O tesão pela vida: soma, uma terapia anarquista*. 1. ed. São Paulo: Francis, 2006a, p. 202-208.

MATA, J. Capoeira angola: a terapia pelo corpo. In: FREIRE, R. [et al]. *O tesão pela vida: soma, uma terapia anarquista*. 1. ed. São Paulo: Francis, 2006b, p. 276-288.

MATA, J. *Roberto Freire, a Soma e a vida artista*. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/wp/wp-content/uploads/2011/09/Freire-e-vida-artista.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2016.

MELLO, D. (coord). *Soma: diário de bordo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Archipélago/Era da Escrita, 1991.

SCHROEDER, V. Eu é um outro. *Verve*, São Paulo, 5, p. 279-285, 2004. Resenha de: FREIRE, R. *Eu é um outro*. Salvador: Maianga, 2002.

SCHROEDER, V. Corpo, Arte e Política – as contribuições de Roberto Freire para a Psicologia no Brasil. *Mnemosine*, Rio de Janeiro, Vol.4, nº2, p. 230-242, 2008.

SIMÕES, G. F. *Roberto Freire: tesão e anarquia*. 2011. 227 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011a.

SIMÕES, G. F. Roberto Freire: tesão e anarquia. In: Congresso Luso Brasileiro de Ciências Sociais, 11, 2011, Salvador. *Anais...* Salvador: UFBA, 2011b.

SIMÕES, G. F.; RAMUS, G. Um tanto de loucura, ou, como demos forma à exposição roberto freire: uma existência libertária. *Verve* dobras, n. 20, out. 2011, São Paulo: o Programa, 2011. p. 254-262.

3 BOLETIM BRANCALEONE E JORNAL TESÃO

BOLETIM Brancaleone. São Paulo, ago. 1992. Disponível em: <<https://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/26759>>. Acesso em: 29 set. 2017.

BOLETIM Brancaleone. São Paulo, n. 00, mar. 1995a. Disponível em: <<https://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/26761>>. Acesso em: 29 set. 2017.

BOLETIM Brancaleone. São Paulo, n. 01, jun.-jul. 1995b. Disponível em: <<https://bibdig.biblioteca.unesp.br/handle/10/26762>>. Acesso em: 29 set. 2017.

TESÃO: Prazer e Anarquia. *Jornal da Soma*. São Paulo, n. 1, nov. 1993. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

TESÃO: Prazer e Anarquia. *Jornal da Soma*. São Paulo, n. 2, fev. 1994a. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

TESÃO: Prazer e Anarquia. *Jornal da Soma*. São Paulo, n. 3, jun. 1994b. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

TESÃO: Prazer e Anarquia. *Jornal da Soma*. São Paulo, n. 4, set. 1994c. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

4 ACERVO DIGITAL DA FOLHA DE SÃO PAULO²³⁵

“CLEO e Daniel” está “pintando”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 fev. 1966. Folha Feminina, p. 3.

“COIOTE”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 05 ago. 1986. Primeiro Caderno, p. 30.

BALBI, M. Mundo repleto de significantes. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 28 jul. 1985. Mulher, p. 2.

BLECHER, Nelson. O último guru. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 ago. 1989. Folha D, p. 20-23.

CAMELÔS do Ego. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 ago. 1989. Folha D, p. 18-19.

CARELLI, W. Como encontrar seu psicanalista. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 16 abr. 1989. Folha D, p. 13.

CARTAS. Camelôs do ego. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 set. 1989. Primeiro Caderno, p. 3.

COELHO, S. S. Até nudez torna-se previsível em peça que abusa da repetição: Atriz Clarice Niskier seduz pelo despojamento, mas peça supervisionada por Amir Haddad repete frases de efeito. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 18 mar. 2008. Ilustrada, p. 6.

CONFERÊNCIA no Mackenzie. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 07 abr. 1961. Ilustrada, p. 8.

CURSO de somaterapia. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 17 mar. 1985. Mulher, p. 2

ESCRITOR e terapeuta Roberto Freire morre aos 81 anos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 mai. 2008. Primeiro Caderno, p. 10.

ESPAÇO Viver Dança... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 jun. 1990. Clube Folha, p. 8.

ESPAÇO Viver Dança... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 07 set. 1990e. Ciência, p. 11.

²³⁵ Disponível em: <<http://acervo.folha.uol.com.br/>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

- ESPAÇO Viver Dança... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 jul. 1990d. Caderno Especial, p. 4.
- ESPAÇO Viver Dança... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 15 jun. 1990b. Clube Folha, p. 8.
- ESPAÇO Viver Dança... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 set. 1990. Clube Folha, p. 4.
- ESPAÇO Viver Dança... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 29 dez. 1990. Clube Folha, p. 4.
- ESPAÇO Viver Dança... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 29 jun. 1990c. Suplemento, p. 8.
- ESPAÇO Viver Dança... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 ago. 1990. Folha Sudeste, p. 10.
- ESTREIA dia 7... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 dez. 1964. Ilustrada, p. 6.
- EXPERIMENTE somaterapia. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 08 dez. 1985. Casa e Companhia, p. 2.
- FESTIVAL de Nancy: TUCA ameaçado de não poder ir. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 05 mar. 1966. Ilustrada, p. 3.
- FREIRE, R. Futebol samba e censura. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 fev. 1977b. Folhetim, p. 2.
- GENESTRETI, G. De onde vem, para onde vai: Entenda as principais ideias que movimentaram a psicanálise desde a origem até agora. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 set. 2011. Equilíbrio, p. 9.
- GONÇALVES, D. Outra vez a censura. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 08 set. 1958. Folha da noite, p. 25.
- HOJE tem novela nova! *Folha de São Paulo*, São Paulo, 18 nov. 1964. Primeiro Caderno, p. 10.
- HOMENAGEM da classe teatral ao diretor do SNT. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 mar. 1961. Primeiro Caderno, p. 17;
- INDICADOR médico. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 03 ago. 1955. Folha da Manhã, p. 3.²³⁶
- MARINHO, C. O homem da alegria e da luta: um novo livro de Roberto Freire, o homem que trocou a terapia tradicional pela liberdade do corpo. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 03 dez. 1977. Ilustrada, p. 1.
- MIRANDA, T. Reportagem: Varias. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 31 mar. 1961. Ilustrada, p. 2.
- MOURA, C. Prestígio da dramaturgia nacional na estreia do PTC. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 abr. 1961. Ilustrada, p. 4.

²³⁶ Entre 3 ago. e 4 set. 1955, há 13 anúncios idênticos.

MOURA, C. Teatro: Atividades do Arena. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 16 jul. 1961, Ilustrada, p. 5.

NO AUDITÓRIO, Freire fala hoje sobre Somaterapia. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 ago. 1986. Primeiro Caderno, p. 1.

NO BRASIL, Roberto Freire foi o que mais lamentou. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 31 jul. 1986. Primeiro Caderno, p. 45.

NOTÍCIAS teatrais. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11 jan. 1958. Folha da manhã, p. 5.

NOTÍCIAS teatrais. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 mai. 1958b. Folha da Manhã, p. 7.

O QUE há de bom e de mau em “MMQH”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11 nov. 1963. Ilustrada, p. 4.

O TERAPEUTA André Maschkvich... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 out. 1986. Casa e Companhia, p. 11.

O TUCA quer melhorar o nível do nosso teatro. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 abr. 1965. Ilustrada, p. 4.

ORGANIZADA a lista de... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 mar. 1962. Primeiro caderno, p. 31.

OS MAIS vendidos da semana. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 jul. 1991. Letras, p. 2.

PAZ, M. O corpo é o reflexo do tempo: O psicanalista Roberto Freire desenvolveu uma técnica que trata conflitos através da energia corporal. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 jan. 1985. Mulher, p. 10.

RÁDIO e TV. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 mar. 1963. Ilustrada, p. 3.

RÁDIO e TV. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 abr. 1963b. Ilustrada, p. 3.

REGIS, M. Primeiro ano do “Teatro 9”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 08 nov. 1961. Ilustrada, p. 2.

ROBERTO Carlos animará programa de música para a juventude. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 09 ago. 1965. Segundo Caderno, p. 4.

SANCHES, L. A poesia de Ulisses chega à televisão. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 abr. 1981. Ilustrada, p. 8.

SBT: reforma dos estatutos e novo administrador. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 mar. 1961. Ilustrada, p. 4.

SCHMIDT, C. Três estreias. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 abr. 1961. Ilustrada, p. 4.

SEM TESSÃO não há solução. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 27 jul. 1986. Primeiro Caderno, p. 96.

SEMINÁRIO de dramaturgia. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 08 ago. 1958. Folha da Noite, p. 14.

SOMATERAPIA – O centro de Estudos... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 mai. 1978. Ilustrada, p. 35.

SOMATERAPIA – O centro de Estudos... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 29 mai. 1978b. Ilustrada, p. 23.

SOMATERAPIA – O somaterapeuta... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 mai. 1991. Cotidiano, p. 2.

SOMATERAPIA – O somaterapeuta... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 mai. 1991b. Cotidiano, p. 2.

SOMATERAPIA – O somaterapeuta... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 mai. 1991c. Cotidiano, p. 2.

SOMATERAPIA por Roberto Freire. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 16 set. 1988, Ilustrada, p. 7.

SOMATERAPIA. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 17 mar. 1987. Primeiro Caderno, p. 16.

SOMATERAPIA. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 21 mar. 1987b. Primeiro Caderno, p. 10.

SOMATERAPIA. O Espaço Cultural... *Folha de São Paulo*, São Paulo, 18 nov. 1984. Mulher, p. 9.

SOUZA, P. C. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 ago. 1989. Folha D, p. 23.

TBC de novo em crise: precisa de 6 milhões. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 15 jan. 1963. Primeiro Caderno, p. 21.

TEATRO, rádio e TV: Do teatro de revista no Brasil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 15 ago. 1962. Primeiro Caderno, p. 31.

TEATRO: Deram banho de água com açúcar em Ava Gardner. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 nov. 1963. Ilustrada, p. 4.

TEATRO: Despediu-se do TBC a peça infantil. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 dez. 1963b. Ilustrada, p. 4.

TEATRO: Roberto Freire demite-se do SNT. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 jan. 1964. Ilustrada, p. 16.

TERAPIAS alternativas ainda atraem adeptos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 ago. 1989. Primeiro Caderno, p. 1.

TERAPIAS alternativas e tradicionais disputam os problemas dos pacientes. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 25 ago. 1985. Primeiro Caderno, p. 27.

TUCA: depois do sucesso, o prêmio máximo em Nancy. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 03 mai. 1966. Segundo Caderno, p. 33.

TV-Rádio Show. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 jan. 1965. Primeiro Caderno, p. 4.

TV-Rádio Show. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 fev. 1965c. Ilustrada, p. 4.

TV-Rádio Show. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 20 dez. 1964b. Ilustrada, p. 4.

TV-Rádio Show. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 29 jan. 1965b. Ilustrada, p. 4.

TV-Rádio Show. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 mar. 1965d. Ilustrada, p. 36.

TV-Rádio-Show. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 09 set. 1964. Ilustrada, p. 4.

VIOLÊNCIA até no futebol. 13 mai. 1979. Folhetim, p. 13.

YAMAMOTO, N. P. Performance nota 10. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 06 ago. 1989. Folha D, p. 24-27.

5 MATÉRIAS, ANÚNCIOS E REFERÊNCIAS EM JORNAIS E REVISTAS DIVERSOS

ALBERTIM, Bruno. Capoeira Angola contra neuroses. *Jornal do Commercio*, Recife, p. 4, 28 out. 2001. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

ASSUMÇÃO, Jéferson. Entrevista: Roberto Freire. *Folha de Canoas*, Canoas, p. 6, 30 e 31 out. 1993. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

CAMARGOS, Paulo. Freire soma socialismo + anarquismo. *Hoje em Dia*, Belo Horizonte, 29 set. 1993. Cultura, p. 1. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

CLEIDEJANE, Maria. O pai da Soma solta o verbo. *Jornal do Commercio*, Recife, 3 fev. 1991. Caderno C, p. 7-8. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

COLLING, Leandro. O terapeuta da anarquia. *Jornal NH*, Novo Hamburgo, 28 e 29 mai. 1994. Caderno de Domingo, s/p. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

COMODO, Roberto. Militante do prazer. *Revista JB*, 1991, p. 12-15. Sem maiores informações. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

KALIL, Mariana. A cumplicidade é uma forma de amor. *Zero Hora*, Porto Alegre, 27 mai. 1996, p. 4-5. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

NAHRA, Alessandra. Entrevista: O divã anarquista. *Isto É*, n. 1367, p. 5-8, 13 dez. 1995. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017. Na versão digitalizada no site, não consta a página 7.

NO ROMANCE, a anarquia corporal: novo livro de Roberto Freire vê a liberdade por meio da vida de dois irmãos. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 27 jan. 1996. Caderno de Sábado, s/p. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

NESTE SÁBADO e domingo, o terapeuta... *Revista Bandeirante*, n. 263, out. 1986, p. 10. Disponível em: <<http://www.revistabandeirante.com.br/revista/hist/1986/263.pdf>>. Acesso em: 19 mai. 2017.

REIMBERG, Maurício. A função do orgasmo. *Cult*, 2007, p. 18-23. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

SOMATERAPIA e a revolução no cotidiano. *Estilhaço*, ano #1, n. 1, Recife, dez. 2010, p. 7-8. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

SOUZA, Ludmila. Roberto Freire, o homem enfrentando o sistema. *O Estado*, Florianópolis, 16 mai. 1991. Cultura, p. 12-13. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

UM ANARQUISTA do cotidiano. *Diário de Pernambuco*, Recife, 19 set. 1992. Viver, p. -. Recorte incompleto. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

UM LIBERTÁRIO. *Diário da Tarde*, Belo Horizonte, 7 dez. 1992. Caderno 2, p. 22. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/publicacoes/imprensa/>>. Acesso em: 14 set. 2017.

6 SÍTIOS ELETRÔNICOS

BIOGRAFIA de Roberto Freire. In: SOMA: uma terapia anarquista. 2017. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/soma/biografia-de-roberto-freire/>>. Acesso em: 31 mai. 2017.

ROBERTO Freire e João da Mata. In: SOMA: uma terapia anarquista. 2017. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/soma/roberto-freire-joao-da-mata/>>. Acesso em: 30 mai. 2017.

SOBRE mim. In: MARINHO Piacentini. 2017. Disponível em: <<http://marinhopiacentini.blog.br/pagina-exemplo/>>. Acesso em: 13 jun. 2017.

SOMA: uma terapia anarquista. In: SOMA: uma terapia anarquista. 2017. Disponível em: <<http://www.somaterapia.com.br/>>. Acesso em: 30 mai. 2017.

TAKEGUMA, R. Uma resposta a Fábio Veronesi. In: UMA resposta a Fábio Veronesi. 2009. Disponível em: <<https://somaie.wordpress.com/2009/12/>>. Acesso em: 31 mai. 2017.

TAKEGUMA, R. Nova resposta a Fábio Veronesi. In: UMA resposta a Fábio Veronesi. 2010. Disponível em: <<https://somaie.wordpress.com/2010/01/21/21/>>. Acesso em: 31 mai. 2017.

UNIVERSIDADE Federal Fluminense. Ementa: Disciplina: O Laboratório social da Somaterapia (optativa) – GSO 04070. Departamento de Sociologia. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. 2017. Disponível em: <<http://www.gso.uff.br/index.php/cursos/disciplinas-do-semester>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

VERONESI, F. Crítica à Somaterapia de Roberto Freire. In: CRÍTICA à Somaterapia de Roberto Freire. 2009a. Publicado em: <<https://somaterapia0.wordpress.com/>>. Acesso em: 26 out. 2016.

VERONESI, F. Introdução/justificativa/objetivos. In: CRÍTICA à Somaterapia de Roberto Freire. 2009b. Disponível em: <<https://somaterapia0.wordpress.com/introducao/>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

VERONESI, F. Nome 3 – Somaiê. In: CRÍTICA à Somaterapia de Roberto Freire. 2009c. Disponível em: <<https://somaterapia0.wordpress.com/somaie/>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

REFERÊNCIAS

1. BIBLIOGRAFIA

ALBERTI, V. Um drama em gente: trajetórias e projetos de Pessoa e seus heterônimos. In: SCHMIDT, B. B. (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 179-242.

ALBERTINI, P. Wilhelm Reich: percurso histórico e inserção do pensamento no Brasil. *Boletim de Psicologia*, v. LXI, n. 135, 2011, p. 159-176.

ARMANI, C. H. Reflexões sobre o contexto na história intelectual: entre a virada linguística e o novo materialismo filosófico. *Tempos Históricos*, v. 19, 1. sem. 2015, p. 80-102.

ÁVILA, G. C. *Epistemologia em conflito: uma contribuição à história das guerras da ciência*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

BARROS, P. M. A imprensa alternativa nos “anos de chumbo”. *Akrópolis*, Umuarama, v. 11, n. 2, abr./jun., 2003.

BARROS, P. M. “*Provocações brasileiras*”: A imprensa contracultural made in Brazil - Coluna Underground (1969-1971), Flor do Mal (1971) & a Rolling Stone Brasileira (1972-1973). Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2007.

BERSTEIN, S.; MILZA, P. *História do século XX: 1945-1973: O mundo entre a guerra e a paz*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2007.

BLAU, A. Uncertainty and the History of Ideas. *History and theory*, 50, oct. 2011, p. 358-372.

BONNEWITZ, P. *Primeiras lições sobre a sociologia de P. Bourdieu*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOSCATO, L. A. L. *Vivendo a sociedade alternativa: Raul Seixas no Panorama da Contracultura Jovem*. 2006. 260 p. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

BOURDIEU, P. O campo científico. In: BOURDIEU, P. *Sociologia*. Organizador [da coletânea] Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983. p.122-155.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. M. (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p.183-191.

BOURDIEU, P. O campo intelectual: um mundo à parte. In: BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 169-180.

BRITO, C. A formação de um mestre de Capoeira Angola contemporânea: tensão entre a tradição e o cosmopolitismo. In: IV Reunião Equatorial de Antropologia e XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, 2013, Fortaleza. *Anais...* Fortaleza: xxxx, 2013. Disponível em: <http://www.reaabanne2013.com.br/anaisadmin/uploads/trabalhos/22_trabalho_001701_1373868562.pdf>. Acesso em: 15 ago. de 2016.

CAMPBELL, C. A. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.

CAPPELARI, M. A. *O discurso da contracultura no Brasil: o underground através de Luiz Carlos Maciel (c. 1970)*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CARVALHO, C. A. Mito e contracultura. *Mediações*, Londrina: UEL, v. 12, p. 55-77, 2007.

CARVALHO, C. A. *Viagem ao mundo alternativo: A contracultura nos anos 80*. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CARVALHO, M. B. *Myrian Muniz: uma pedagoga do teatro*. 2011. 158 f. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2011.

CASTEL, R. *A gestão dos riscos: da Antipsiquiatria à pós-psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

CATROGA, F. *Memória, História e Historiografia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

COLLOMB, J. D. New Beggining: the counter culture in american environmental history. *Cercles*, n. 22, 2012, pp. 54-69.

COIMBRA, C. M. B. *Guardiães da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

COIMBRA, C. M. B. Práticas “psi” no Brasil do “milagre”: algumas de suas produções. *Mnemosine*, v. 1, n. 0, p. 43-52, 2004.

CUCHE, D. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 1999.

DARNTON, R. *O lado oculto da revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

DETRY, B.; AZEVEDO, J. As novas terapias do movimento do potencial humano. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 23, set. 1987, p. 243-257.

DINIZ, S. C. Desbundados e Marginais: a MPB “pós-tropicalista” no contexto dos anos de chumbo. *Congresso Internacional da Brazilian Studies Association*, 12, King’s College, Londres, Inglaterra, ago. 2014.

FARO, J. S. *Realidade, 1966-1968: tempo da reportagem na imprensa brasileira*. Porto Alegre: Editora da ULBRA, 1999.

FERREIRA, N. M. Paz e Amor na Era de Aquário: a Contracultura nos Estados Unidos. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, nº 33, número especial de 2005.

FLECK, L. *Gênese e desenvolvimento de um fato científico*. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.

- GORNI, M. *Flávio Império: arquiteto e professor*. 2004. 205 f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- GROPPO, L. A. Mídia, Sociedade e Contracultura. *Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 24, Campo Grande, 2001.
- HOBBSAWM, E. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOLLANDA, H. B. *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde, 1960-1970*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HUYSSSEN, A. *Culturas do passado – presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KAMINSKI, L. F. Arte e pluralidade: uma análise da produção acadêmica brasileira sobre a contracultura. In: MATA, S. R.; MOLLO, H. M.; VARELLA, F. F. (orgs). *Caderno de resumos & Anais do 2º. Seminário Nacional de História da Historiografia*. A dinâmica do historicismo: tradições historiográficas modernas. Ouro Preto: EdUFOP, 2008.
- KAMINSKI, L. F. Interpretações sobre a contracultura: questões espaço-temporais. In: MATA, S. R.; MOLLO, H. M.; VARELLA, F. F. (orgs). *Anais do 3º. Seminário Nacional de História da Historiografia: aprender com a história?* Ouro Preto: EdUFOP, 2009.
- KATZ, R.; HAMBURGUER, A. (orgs). *Flávio Império*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999 (Artistas Brasileiros, 13).
- LATOUR, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. 3. ed. São Paulo: Editor 34, 2013.
- LIMA, A. Excurso sobre o conceito de contracultura. *Holos*, Natal, Ano 29, Vol. 4, p. 183-192, 2013.
- MARCUSE, H. *Eros e Civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- MARTÍNEZ, H. L. Theodore Roszak (1933-2011): um contra-obituário. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 132, mai 2012, p. 151-156.
- MATOS, O. C. F. *Paris 1968: As barricadas do desejo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MATOS, O. C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.
- MAZOWER, M. *Continente sombrio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MELO, E. M.; M.; ANDRAUS, M. B. M. Amador e profissional no teatro brasileiro: motivações ideológicas e aspectos econômicos na identidade de grupos teatrais do início do século XXI. *Concept*, Campinas, SP, v. 4, n. 1, p. 95-110, jan./jul. 2015.

NOGUEIRA, M. I.; CAMARGO JR., K. R. A orientalização do Ocidente como superfície de emergência de novos paradigmas em saúde. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.14, n.3, p.841-861, jul.-set. 2007.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, PUC, n. 10, p. 7-29, dez. 1993.

OLIVEIRA, C. E. M. Em busca da palavra conectada, in-corporada: a inserção da psicoterapia corporal no campo psicológico dos anos 80. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 2, n. 2, 2002, p. 14-24. Disponível em: <<http://www.revispsi.uerj.br/v2n2/artigos/Artigo%20%20-%20V2N2.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2016.

OLIVEIRA, J. H. Anarquismo, contracultura e imprensa alternativa: a história que brota das margens. In: *Quartas no Arquivo*, 2007, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4205238/4101466/palestra_joao_henrique.pdf>. Acesso em 19 de maio de 2015.

OLIVEIRA, W. V. A fabricação da loucura: contracultura e antipsiquiatria. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, n.1, jan.-mar. 2011, p.141-154.

PEREIRA, C. A. M. *O que é contracultura*. São Paulo: Nova Cultural / Brasiliense, 1986.

PILÃO, A. C. Reflexões sócio-antropológicas sobre Poliamor e amor romântico. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, pp. 490-505, Agosto de 2013.

PINHEIRO JUNIOR, J. A. *A Última Hora: como ela era: história e lenda de uma convulsão jornalística contada por um atuante repórter do jornal de Samuel Wainer*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

POLLAK, M. Memória e identidade social. Trad. Monique Augras. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

REIS, D. A. *Ditadura militar, esquerdas e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

RIDENTI, M. As oposições à ditadura: resistência e integração. In: REIS, D. A.; RIDENTI, M.; MOTTA, R. P. (orgs). *A Ditadura que mudou o Brasil: 50 anos do golpe de 1964*. Cidade: Zahar, 2014.

ROJAS, C. A. A. La biografia como género historiográfico: algunas reflexiones sobre sus posibilidades actuales. In: SCHMIDT, B. B. (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 9-48.

RONDELLI, E.; HERSCHMANN, M. Os *media* e a construção do biográfico: a morte em cena. In: SCHMIDT, B. B. (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 279-309.

ROSZAK, T. *The making of a counter culture: reflections on the technocratic society and its youthful opposition*. New York: Anchor Books, 1969.

RÜSEN, J. *Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Ed. UnB, 2001.

RÜSEN, J. Tópica – formas da historiografia. In: RÜSEN, J. *História Viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico*. Brasília: Ed. UnB, 2007, p. 17-84.

RÜSEN, J. *Teoria da História: uma teoria da história como ciência*. Curitiba: Ed. UFPR, 2015.

SANTOS, G. S. Movimentos Contraculturais: mitos de uma revolta, poetas de uma revolução. *Akrópolis*, 13 (1), 2005, pp. 63-65.

SANTOS, T. B. *Lira Pau-Brasília: Entre fardas e superquodras: poesia, contracultura e ditadura na Capital (1968-1981)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008. cap. 1, p. 17-76.

SCHMIDT, B. B. Luz e papel, realidade e imaginação: as biografias na história, no jornalismo, na literatura e no cinema. In: SCHMIDT, B. B. (org.). *O biográfico: perspectivas interdisciplinares*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000, p. 49-70.

SCHWARZ, R. Cultura e política, 1964-1969: alguns esquemas. In: SCHWARZ, R. *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, A. S. *Uma oficina de atores: a Escola de Arte Dramática de Alfredo Mesquita*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

SILVA, C. F. Morte e Vida Severina na Ditadura Militar: o anarquista Roberto Freire e o teatro como resistência. In: Encontro Estadual de História “1964-2014: Memórias, Testemunhos e Estado”, 15, 2014, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: UFSC, 2014. Disponível em: <http://www.encontro2014.sc.anpuh.org/resources/anais/31/1403622754_ARQUIVO_CarlaFernandadaSilva-MorteeVidaSeverinanaDitaduraMilitar-artigofinal.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2016.

SILVA, C. F. *Arte e Anarquia: uma ética da existência em Roberto Freire*. 2015. 284 p. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2015a.

SILVA, C. F. Roberto Freire: um Zaratustra em Visconde de Mauá. In: Simpósio Nacional de História, 28, 2015, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: ANPUH, 2015b. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434306506_ARQUIVO_ArtigoAnpuh2015.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2016.

SILVA, R. A. *A Grande Família: intelectuais de esquerda, Rede Globo e censura durante a ditadura militar (1973-1975)*. 2015. 216 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2015c.

SURI, J. The Rise and Fall of an International Counterculture, 1960-1975. *The American Historical Review*, v. 114, n. 1, fev. 2009, p. 45-68. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/ahr.114.1.45>>. Acesso em: 5 out. 2017.

TAVARES, C. A. P. *O que são comunidades alternativas*. São Paulo: Nova Cultural / Brasiliense, 1985. Coleção primeiros passos; 58.

2 SÍTIOS ELETRÔNICOS

A GRANDE família – 1ª versão. In: MEMÓRIA Globo. 2017a. Disponível em: <<http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/humor/a-grande-familia-1-versao/formato.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

A GRANDE família – 2ª versão. In: MEMÓRIA Globo. 2017a. Disponível em: <<http://memoriaglobo.globo.com/mobile/programas/entretenimento/humor/a-grande-familia-2-versao/formato.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

CINEDISTRI. In: CINEMA brasileiro. 2007. Disponível em: <<http://www.cinemabrasileiro.net/cinedistri.html>>. Acesso em: 07 jun. 2017.

CLEO e Daniel. In: FILMOW. 2017. Disponível em: <<https://filmow.com/cleo-e-daniel-t22411/>>. Acesso em: 07 jun. 2017.

HOLISMO. In: DICIONÁRIO da língua portuguesa. Lisboa: Priberam Informática, 2013. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/dlpo/holismo>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

MONISMO. In: DICIONÁRIO da língua portuguesa. Lisboa: Priberam Informática, 2013. Disponível em: <<https://www.priberam.pt/dlpo/monismo>>. Acesso em: 27 nov. 2017.

O TEATRO Escola Macunaíma nasceu entre atores, para formar atores. In: TEATRO Escola Macunaíma. 2017. Disponível em: <<http://www.macunaima.com.br/tradicao/>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

POLÍTICA. In: DICIONÁRIO da língua portuguesa. Lisboa: Priberam Informática, 2013. Disponível em: <<http://www.priberam.pt/DLPO/politica>>. Acesso em: 8 mar. 2015.

TEATRO Brasileiro de Comédia (TBC). In: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2017. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/grupo112774/teatro-brasileiro-de-comedia>>. Acesso em: 02 jun. 2017.

XEXÉU, A. O primeiro integrante da Grande Família. In: O GLOBO. 17 set. 2014. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/cultura/o-primeiro-integrante-da-grande-familia-13954016>>. Acesso em: 02 jun. 2017.