

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

MARCOS ALEXANDRE CAPELLARI

**O discurso da contracultura no Brasil: o *underground* através de Luiz  
Carlos Maciel (c. 1970)**

São Paulo  
2007

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

**O discurso da contracultura no Brasil: o *underground* através de Luiz  
Carlos Maciel (c. 1970)**

Marcos Alexandre Capellari

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Profa. Dra. Raquel Glezer.

São Paulo  
2007

*Tania,  
Sem você seria impossível*

## AGRADECIMENTOS

*Um trabalho de pesquisa depende da boa vontade e colaboração de muitas pessoas.*

*Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em História Social e ao CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, cujo apoio financeiro foi fundamental para a realização desta pesquisa.*

*Aos funcionários da Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros e da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, agradeço pela colaboração.*

*Aos professores da graduação e pós-graduação do Departamento de História sou grato por quase duas décadas de lições; os méritos deste trabalho devem-se a eles.*

*Em especial agradeço aos professores Gildo Magalhães e Sara Albieri, pela efetiva participação nas reflexões aqui expressas, à professora Kátia Maria Abud, da Faculdade de Educação da USP, pelo constante incentivo e ao professor Antonio Celso Ferreira, da UNESP de Assis, pela participação na banca examinadora.*

*À professora Raquel Glezer não sei como agradecer; devo-lhe pelas pacientes orientações acadêmicas no mestrado e no doutorado e, acima de tudo, pelo exemplo de pessoa humana, difícil de ser imitado.*

*Dentre os colegas que estiveram presentes durante este percurso, devo em especial ao Fausto, à Silene, à Marly, ao Luis, ao Carlos e ao Magno. A eles e aos demais amigos que, direta ou indiretamente, me socorreram nas horas mais difíceis, espero um dia poder retribuir à altura.*

*À minha família, incluindo meu saudoso Ferruccio, devo o que tenho de bom, o apreço pela verdade e o empenho em fazer o que é certo, ainda que nem sempre esteja ao meu alcance.*

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	1
<b>Capítulo I – Os Sonhos e a Razão</b> .....	14
1. Os Sonhos.....	15
1.1. “Enragés” e “Flower power” .....	19
1.2. Nacionalistas, Esquerdistas e Vanguardistas.....	33
1.3. A Contracultura Brasileira.....	44
2. A Razão.....	56
2.1. As Drogas.....	57
2.2. O “Discurso Desarticulado”.....	60
2.3. O “Modismo Psicanalítico” .....	64
2.4. O Subjetivismo.....	67
2.5. A Autocrítica.....	74
<b>Capítulo II – O Discurso <i>Underground</i></b> .....	81
1. O Veículo.....	82
1.1. <i>O Pasquim</i> .....	83
1.2. <i>Underground</i> .....	89
2. O Discurso.....	93
2.1. Indivíduo e Sociedade.....	97
2.2. Dualidade e Unidade.....	124
2.3. A Difícil Síntese do Real.....	150
<b>Capítulo III – A Superfície e o Subterrâneo</b> .....	155
1. As Luzes e as Sombras da Razão.....	156
1.1. O Nascimento da Ciência Moderna.....	159
1.2. A Perene Filosofia do Subterrâneo.....	164
1.3. O Matrimônio do Céu e do Inferno.....	170
1.4. A Tépidia Corrente Oriental.....	175
1.5. A Caverna de Dionísio.....	181
1.6. O Reduto das Sombras.....	186
2. A Ética Capitalista e o Espírito da Contracultura.....	189
2.1. Necessidade e Liberdade.....	193
2.2. A Globalização do <i>Mesmo</i> .....	198
2.3. Córregos, Rios e Lençóis Freáticos.....	202
2.4. Romantismo e Contracultura.....	207
2.5. O Espírito da Contracultura.....	212
2.6. O Desenlace.....	222
<b>Considerações Finais</b> .....	226
<b>Fontes</b> .....	231
<b>Bibliografia</b> .....	238

## RELAÇÃO DE ABREVIATURAS

**AI – Ato Institucional**  
**ARENA – Aliança Renovadora Nacional**  
**CCC – Comando de Caça aos Comunistas**  
**CIA – Central Intelligence Agency**  
**CMB – Centro da Mulher Brasileira**  
**CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil**  
**COLINA – Comandos de Libertação Nacional**  
**CPC – Centro Popular de Cultura**  
**CRUSP – Conjunto Residencial da Universidade de São Paulo**  
**DOI-Codi – Destacamento de Operações de Informações – Centro de Operações de Defesa Interna**  
**EUA – Estados Unidos da América**  
**FDA – Food and Drugs Administration**  
**FGTS – Fundo de Garantia do Tempo de Serviço**  
**LCM – Luiz Carlos Maciel**  
**LSD – Lysergic Acid Diethylamide**  
**MDB – Movimento Democrático Brasileiro**  
**ME – Movimento Estudantil**  
**MEC – Ministério da Educação e Cultura**  
**MPB – Música Popular Brasileira**  
**MR-8 – Movimento Revolucionário 8 de Outubro**  
**OAB – Ordem dos Advogados do Brasil**  
**ONU – Organização das Nações Unidas**  
**ORM-Polop – Organização Revolucionária Marxista – Política Operária**  
**OTAN – Organização do Tratado do Atlântico Norte**  
**PC do B – Partido Comunista do Brasil**  
**PCB – Partido Comunista Brasileiro**  
**PCR – Partido Comunista Revolucionário**  
**RAF – Rotte Armee Faction**  
**UEE – União Estadual dos Estudantes**  
**UNE – União Nacional dos Estudantes**  
**URSS – União das Repúblicas Socialistas Soviéticas**  
**USAID – United States Agency International for Development**  
**USP – Universidade de São Paulo**  
**VAR-Palmares – Vanguarda Armada Revolucionária – Palmares**  
**VPR – Vanguarda Popular Revolucionária**

## RESUMO

Dos Estados Unidos da América, o movimento denominado “contracultura” se propagou, nos anos sessenta do século XX, para diversos países, entre os quais o Brasil. Em meio à repressão imposta pelo regime militar, sobretudo a partir do AI-5, de dezembro de 1968, o ideário libertário da contracultura foi discutido por Luiz Carlos Maciel na coluna *Underground* de *O Pasquim*. Este trabalho analisa as motivações do movimento contracultural internacional e sua introdução no Brasil em um período marcado por fortes rivalidades políticas e ideológicas. Questiona, com base no discurso do autor acima citado, se a concepção de liberdade proposta pelo movimento é, como defende a crítica, mera expressão de escapismo hedonista ou efetivamente revolucionária. Investiga as origens históricas desse ideário, o qual é identificado como uma resposta à emergência do capitalismo e do cientificismo.

Palavras-chave: Contracultura, História da Cultura, História das Idéias, História Moderna, História Contemporânea, História do Brasil.

## ABSTRACT

In the 1960s, a movement named counterculture spread out from the United States of America over many other countries in the world, including Brazil. Along with the repression imposed by the Brazilian military regime - mainly just after AI-5 - the set of libertarian doctrines of the counterculture started being discussed by Luiz Carlos Maciel in his column called "Underground" in the weekly newspaper *O Pasquim*. This study goes through the motivations of the international countercultural movement and its introduction into Brazil in a period distinguished by severe political and ideological rivalries. Furthermore, based on Maciel's viewpoints, the text raises questions whether the concept of freedom proposed by the movement is either a simple expression of a hedonistic escapism - as defended by the critics - or actually revolutionary. The text also investigates the historical origins of these doctrines which are identified as an answer to the rise of both the capitalism and the scientificism.

Keywords: Counterculture, History of Culture, History of Ideas, Modern History, Contemporary History, History of Brazil.



## Introdução

*“O tempo não é um fio, é um tecido de muitos fios cruzados. Impossível seguir o traçado de todos; puxando três ou quatro, já se faz um buraco na trama do tempo. Tento seguir alguns fios, mas nada garante que eu não vá me perder no percurso.”*

*(Maria Rita Khel, As duas décadas dos anos 70)*

No mesmo ano em que Juscelino Kubtschek inaugurava a nova capital do Brasil, a pílula anticoncepcional era aprovada pelo *Food and Drugs Administration (FDA)*, órgão responsável por alimentos e remédios dos Estados Unidos da América (EUA). Marcado, entre outras coisas, pelos protestos da população negra norte-americana contra a discriminação racial, pela nacionalização das propriedades de cidadãos estadunidenses em Cuba, pela eleição de Jânio Quadros para a presidência do Brasil, o ano de 1960 inaugurou uma década que, por razões de ordem econômica, política e, sobretudo, cultural, costuma ser caracterizada no imaginário ocidental como “anos rebeldes”.

Foi nessa década que o processo de modernização, inaugurado no velho mundo entre os séculos XVI e XVIII, internacionalizou-se no rastro da expansão do capital, do ensino e da indústria cultural. Denominado “era de ouro” por Eric Hobsbawm, o período que se seguiu ao fim da Segunda Guerra Mundial, de cerca de 30 anos, foi marcado, entre outras coisas, pela expansão econômica global:

A economia mundial [...] crescia a uma taxa explosiva. Na década de 1960, era claro que jamais houvera algo assim. A produção mundial de manufaturas quadruplicou entre o início da década de 1950 e o início da década de 1970, e, o que é ainda mais impressionante, o comércio mundial de produtos manufaturados aumentou dez vezes.<sup>1</sup>

Associada à expansão industrial nas “regiões capitalistas e socialistas”, assim como no “Terceiro Mundo”, a produção agrícola global também cresceu. Da “revolução verde”, desencadeada mais pelos investimentos em tecnologia do que pela expansão das fronteiras agrícolas, resultou, em escala inaudita, a redução do campesinato: “para 80% da humanidade, a Idade Média acabou de repente em meados da década de 1950; ou melhor, *sentiu-se* que ela acabou na década de 1960.”<sup>2</sup>

É nesse período que a economia se torna transnacional, impulsionada por uma nova divisão internacional do trabalho e pela “revolução no transporte e comunicação”, de

---

<sup>1</sup> HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 257.

<sup>2</sup> Idem, p. 283. Segundo Hobsbawm, “em meados da década de 1980, 42% da população mundial era urbana, e, não fosse o peso das enormes populações rurais da China e da Índia, que totalizavam três quartos de camponeses asiáticos, teria sido maioria”. p. 288.

modo que “novas indústrias do Terceiro Mundo abasteciam não apenas os crescentes mercados locais, mas também o mercado mundial.”<sup>3</sup>

Nessa década os telespectadores da “aldeia global” assistiram aos mais variados lances das duas superpotências envolvidas na Guerra Fria, EUA e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), e de outras disputas políticas direta ou indiretamente relacionadas a ela como, por exemplo, a construção do “muro de Berlim”, em agosto de 1961, a “crise dos mísseis de Cuba”, em outubro de 1962, a deposição de João Goulart da presidência do Brasil, em abril de 1964 ou as 32 guerras de guerrilha, que se desenrolaram de 1945 a meados dos anos setenta em várias partes do globo, a maioria das quais no Terceiro Mundo, quase todas, segundo Hobsbawm, promovidas por colônias que não conseguiram sua independência de forma pacífica.

Antenada pelos meios de comunicação de massa, grande parte da população global assistia aterrorizada à corrida armamentista, maravilhando-se, contudo, com a corrida espacial que pôs em órbita da Terra, em 1961, o major da força aérea soviética Iuri Gagarin e que, em 1969, pousou no “Mar da Tranqüilidade” lunar os astronautas norte-americanos Neil Armstrong e Edwin Aldrin Jr.

Além de testemunhar a história imediata local e remota, conquanto editada e, em alguns casos, censurada, a população das mais variadas regiões do planeta tornou-se permeável, via cinema, rádio e televisão, à produção cultural do Primeiro Mundo e ao estilo de vida por ela representada, incorporando, muitas vezes, as mudanças comportamentais que ocorriam principalmente no seio da classe média urbana, sobretudo na esfera dos afetos. Enquanto o “divórcio, nascimentos ilegítimos e o aumento de famílias com um só dos pais (isto é, esmagadoramente de mães solteiras) indicavam uma crise na relação entre os sexos, o aumento de uma cultura juvenil específica, e extraordinariamente forte, indicava uma profunda mudança na relação entre as gerações”, sobretudo por que “a juventude, um grupo com consciência própria que se estende da puberdade [...] até a metade da casa dos vinte, agora se tornava um agente social independente”.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Idem, p. 275.

<sup>4</sup> Idem, p. 317.

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.

O crescimento urbano resultante da industrialização, em escala internacional, gerou demanda por ocupações profissionais que exigiam educação secundária e superior, estimulando a expansão do ensino:

Antes da Segunda Guerra Mundial, mesmo a Alemanha, França e Grã-Bretanha, três dos maiores países, mais desenvolvidos e instruídos, com uma população total de 150 milhões, não tinham juntos mais que aproximadamente 150 mil universitários, um décimo de 1% de suas populações somadas. Contudo, no fim da década de 1980 os estudantes eram contados aos milhões na França, República Federal da Alemanha, Itália, Espanha e URSS [...], isso sem falar no Brasil, Índia, México, Filipinas e, claro, EUA, que tinham sido pioneiros na educação universitária em massa.<sup>5</sup>

Expansão que foi diretamente responsável pela fermentação cultural e política da juventude dos anos sessenta, em todas as regiões do planeta. Concentrados em cidades universitárias, a massa de estudantes e professores tinha um caráter transnacional, “movimentando-se e comunicando idéias e experiências através de fronteiras com facilidade e rapidez”<sup>6</sup> e expressando seu descontentamento político e social.

Insatisfação que se expressou das mais variadas formas, desde atos de protesto pacífico contra o autoritarismo, o imperialismo ou o conservadorismo comportamental, até a organização de núcleos políticos orientados para a revolução armada.

Formada nos EUA pela geração *baby boomer*, isto é, pela grande quantidade de jovens nascidos no pós-guerra até meados dos anos sessenta devido às altas taxas de

---

<sup>5</sup> Idem, p. 290.

<sup>6</sup> Idem, p. 292.

natalidade desse período, os jovens norte-americanos expressaram, ao lado de seus congêneres europeus e também de jovens do Terceiro Mundo, não só a recusa em relação ao *status quo* político e econômico como também às tradicionais formas de relação familiares.

Foi em seu seio que se organizaram, por exemplo, várias facções de esquerda no Brasil que lutaram contra o regime militar e o capitalismo selvagem por ele representado e que, tanto aqui quanto em outros países da América Latina, se projetou uma sociedade mais justa, uma vez que a modernização globalmente em curso não representou para a maioria da população senão a continuidade da exclusão e da miséria.

Foi também nesses meios juvenis da população que as transformações comportamentais se radicalizaram a ponto de ser ensaiada a ruptura com a própria cultura hegemônica. A esse fenômeno, a imprensa norte-americana dos anos 60 denominou “contracultura”. Entende-se o termo de duas maneiras:

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. [...] Trata-se, então, de um fenômeno datado e situado historicamente. [...] 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. [...] Uma contracultura, entendida assim, reaparece de tempos em tempos.<sup>7</sup>

Quando o autor fala de “um conjunto de movimentos de rebelião da juventude [...] que marcaram os anos 60”, é preciso frisar que se trataram de manifestações mais ou menos espontâneas, ainda que, em muitos casos, inspiradas em discursos carregados de teor político. Considerado em seu conjunto, ou seja, enfeixando os vários movimentos singulares em torno de seu núcleo comum – a rebeldia juvenil, o fenômeno carecia de uma base programática, tradicionalmente presente em movimentos revolucionários

---

<sup>7</sup> PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. São Paulo: Nova Cultural/Brasiliense, 1986. pp. 20-2

clássicos.<sup>8</sup> O termo “revolução”, entretanto, costuma ser utilizado para designar certas transformações que se processaram sob o influxo da contracultura: “revolução sexual”, “revolução cultural” etc. O conceito reporta-se, com este sentido, ao universo das mentalidades, cujas transformações foram inspiradas pelo movimento.

Diversos autores, ao analisarem o fenômeno nos EUA, a despeito das interpretações singulares e, muitas vezes, antagônicas, costumam circunscrevê-lo no interior de uma constelação de condições que desencadearam a rebelião, que podem ser resumidas em quatro vetores principais:

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 poderios bélicos termo-nucleares 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*.<sup>9</sup>

A rebelião, ou melhor, as diversas manifestações de transgressão às normas por parte da juventude, são geralmente consideradas o corolário das condições acima expostas de forma sintética. Cabe ressaltar que, ainda que descritas separadamente, tais condições se apresentavam imbricadas no interior do espectro social norte-americano.

---

<sup>8</sup> Na conceituação de Gianfranco Pasquino, “A Revolução se distingue da rebelião ou revolta, porque esta se limita geralmente a uma área geográfica circunscrita, é, o mais das vezes, isenta de motivações ideológicas, não propugna a subversão total da ordem constituída, mas o retorno aos princípios originários que regulavam as relações entre as autoridades políticas e os cidadãos, e visa à satisfação imediata das reivindicações políticas e econômicas” In: BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de política*. 6.ed. Brasília: UnB, 1994. v.2, p. 1121.

<sup>9</sup> Vide: LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983; LASCH, Christopher. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987; MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 6.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978; MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972; PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. *Tecnoburocracia e contestação*. Petrópolis: Vozes, 1972; ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1972.

Foram muitas e, em muitos casos, contraditórias, as manifestações da contracultura nos EUA e no resto do mundo. Alinhavá-las em torno de alguns temas recorrentes, ainda que se corra o risco de reducionismo, tem aqui o objetivo de facilitar a sua conceituação, evidentemente provisória.

Pode-se, neste sentido, definir a contracultura como a representação dada a um conjunto de manifestações de repúdio ao *modus vivendi* predominante no Ocidente, por parte da juventude dos anos 60 e 70 do século passado, das quais resultaram algumas transformações sócio-culturais, ainda que nem sempre as defendidas por seus teóricos e apologistas. Entre as suas manifestações mais visíveis, encontram-se:

1) A desvalorização do racionalismo, e em seus desdobramentos temos as rebeliões, nas universidades, contra o sistema de ensino, e a construção de novos paradigmas, ou visões de mundo, baseadas em correntes culturais subterrâneas do Ocidente, em filosofias e religiões orientais e em certas vertentes da psicanálise e do marxismo;

2) A recusa ao *american way of life*, expressa em um estilo de vida descompromissado e errante, sendo característico o dos *hippies*;

3) O pacifismo (ainda que houvesse, em algumas de suas vertentes, a dos *Black Panthers*, por exemplo, a opção pela luta armada), dirigido principalmente contra ações imperialistas das grandes potências; e

4) O hedonismo, 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.

Levando-se em consideração as condições da eclosão da contracultura nos EUA e na Europa,<sup>10</sup> e tendo em mira que ela também se introduziu no Brasil, é preciso refletir sobre as especificidades desse fenômeno em nível local.

O Brasil, desde a sua re-configuração política desencadeada pelo Golpe de 1964 e, com maior intensidade, desde fins dessa década:

---

<sup>10</sup> Vide: GUARNACCIA, Matteo. *Provos: Amsterdam e o nascimento da contracultura*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2001.

[...] torna-se uma “ilha de tranquilidade”, extremamente atraente para o capital monopolista internacional que aperta os laços de dependência, assegurando sua integração com as classes dominantes internas. Passa-se a viver um clima de ufanismo, com o Estado construindo seus grandes monumentos, estradas, pontes e obras faraônicas, enquanto a classe média, aproveitando-se das sobras econômicas do ‘milagre’ vai, maravilhada, comprar seus automóveis, televisões coloridas e apartamentos conjugados para veraneio. No campo da produção cultural a censura torna-se violentíssima, dificultando e impedindo a circulação das manifestações de caráter crítico.<sup>11</sup>

Ou seja, *mutatis mutandis*, as condições que deram origem à contracultura nos EUA também estavam presentes no Brasil do final dos anos sessenta, ainda que em escala menor. De um lado, a consolidação de uma classe média urbana e, junto a ela, a disseminação de valores burgueses, expressos pelo consumismo e pelo internacionalismo cultural; de outro, a estruturação de uma tecnoburocracia<sup>12</sup>, a partir de uma lógica peculiar: é que, no caso brasileiro, inverte-se o raciocínio de Herbert Marcuse, segundo o qual “em virtude do modo pelo qual organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária”.<sup>13</sup> Aqui, a própria estrutura de poder organizada a partir do Golpe, com base na Doutrina de Segurança Nacional<sup>14</sup>, era de natureza tecnocrática e serviu de esteio para a consolidação de um parque industrial transnacional, integrando o país no circuito capitalista desenvolvido, ainda que de forma dependente. Além disso, a repressão desencadeada pelo regime contou com um aparato legal<sup>15</sup> e policial-militar que procurava suprimir quaisquer formas de oposição, através da violência institucionalizada.

Se, por um lado, o Estado propugnava por um controle cada vez maior da sociedade brasileira, por outro, em virtude de sua opção pelo desenvolvimento atrelado ao capitalismo transnacional, essa mesma sociedade se tornava permeável, via indústria

---

<sup>11</sup> HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde, 1960/1970*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 90.

<sup>12</sup> Cf. PEREIRA, Luis Carlos Bresser. Op. cit., p. 129.

<sup>13</sup> MARCUSE, Herbert. *Ideologia da sociedade industrial*. Op. cit., pp. 24-5

<sup>14</sup> Doutrina formulada na década dos 50 no interior da Escola Superior de Guerra, por influência norte-americana, baseava-se no princípio de que “não se tratava mais de fortalecer o ‘Poder Nacional’ contra eventuais ataques externos, mas contra um ‘inimigo interno’, que procurava ‘solapar as instituições’”, cf. BRASIL: nunca mais. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 70.

<sup>15</sup> O Estado procurou camuflar a sua condição discricionária através de Emendas Constitucionais, Decretos-Leis, bem como dos Atos Institucionais, os quais, mais que servir como verniz legalista ao regime, revelam a “racionalidade” pela qual ele procurava se pautar.



cultural, ao internacionalismo. O tropicalismo, neste sentido, pode ser considerado como a “porta de entrada” para uma estética que contém, em seu bojo, elementos conceituais oriundos da contracultura.<sup>16</sup>

Porém, ao contrário dos EUA, onde as manifestações dos jovens eram, até certo ponto, toleradas, no Brasil toda e qualquer forma de manifestação crítica ao governo tornou-se proibida, sobretudo a partir do AI-5, de 1968,<sup>17</sup> que jogou na clandestinidade a oposição ao regime, da qual uma parcela acabou optando pela luta armada.

Nessas condições, as formas pelas quais a contracultura se difundiu no Brasil foram bastante peculiares, não podendo contar com um dos elementos que a distinguiram nos EUA e na Europa: as grandes manifestações coletivas de repúdio ao sistema, limitando-se, assim, à incorporação de um novo “estilo de vida”, a partir de seus referenciais estéticos e intelectuais introduzidos por intermédio das artes plásticas, da literatura, da música e de jornais alternativos, como *O Pasquim*.

Neste jornal, entre 1969 e 1972, e em livros,<sup>18</sup> Luiz Carlos Maciel introduziu e discutiu temas essenciais à contracultura, tornando-se o seu mais destacado difusor no Brasil. Uma vez que o objetivo central deste trabalho é analisar as idéias contraculturais, a interpretação desse discurso, sobretudo em *O Pasquim*, justifica-se, pois:

[...] além de introduzirem no Brasil temáticas da contracultura, alguns de seus protagonistas experimentaram drogas, em especial o LSD, em busca de novos modos de percepção. “O Pasquim”, ao lado de suas raízes no nacional-popular, instituiu o culto da cultura underground norte-americana, e ainda detonou um movimento próprio de contracultura, transformando a linguagem do jornalismo e da publicidade, e até a linguagem coloquial.<sup>19</sup>

Além disso, e ao contrário de outros jornais alternativos, *O Pasquim* destacou-se, em um período de forte repressão à imprensa, pela regularidade de suas edições e por

---

<sup>16</sup> Cf. HOLLANDA, Heloísa Buarque de. Op. cit.

<sup>17</sup> Principalmente no ano de 1968, multiplicaram-se as manifestações populares no Brasil contra o regime. A partir do Ato Institucional no. 5, no entanto, a repressão se intensificou, tornando impraticável qualquer forma de oposição ao Governo. Cf. VENTURA, Zuenir. *1968: o ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

<sup>18</sup> A documentação básica, referente à produção intelectual de Luiz Carlos Maciel (LCM), encontra-se arrolada em “Fontes”.

<sup>19</sup> KUCINSKI, Bernardo. *Jornalistas e revolucionários: nos tempos da imprensa alternativa*. São Paulo: Scritta Editorial, 1991. p. XV

suas grandes tiragens, alcançando, desde o número trinta, cerca de duzentos mil exemplares semanais, desencadeando mudanças comportamentais no país, principalmente entre os jovens.<sup>20</sup>

Seja por intermédio de artigos editados em colunas marcadas pela heterogeneidade temática, como *As dicas*, *Dicas de Mulher* e *Cartas*, no ano de 1969, seja, principalmente, na sua coluna *Underground*, introduzida a partir de 1970 e da qual foi o responsável até a sua saída do jornal, em 1972, Luiz Carlos Maciel divulgou e discutiu autores e concepções estéticas, intelectuais e religiosas do movimento contracultural internacional.

O discurso de Maciel é concebido neste trabalho de interpretação<sup>21</sup> como mediador<sup>22</sup> entre o discurso *underground* internacional e seu público leitor,<sup>23</sup> constituído

---

<sup>20</sup> Idem, p. XXIV, 158 e Anexo.

<sup>21</sup> A pertinência ao contexto é, segundo Umberto Eco, um dos elementos que garante o limite da interpretação. Por mais amplas que sejam as oportunidades interpretativas oferecidas pelo escritor, elas se restringem a um determinado recorte semântico da realidade, à qual o intérprete deve estar atento, sob pena de, negligenciando-a, imputar ao enunciado, sentidos que nele não se encontram. Não implica dizer com isso, que a interpretação deva condizer com a desejada pelo autor. Não raro o texto foge ao seu controle, deixa de pertencer-lhe ao ser dado à luz, de modo que um leitor “descobre”, à revelia do criador, sentidos muitas vezes não pretendidos originalmente. Ora, diante de sua obra, o autor se transforma em leitor e, como ele, em intérprete. O texto já não é parte de sua individualidade, assumindo, imediatamente à sua conclusão, uma espécie de autonomia que garante, justamente por isso, a sua posição de objeto de análise, pelo próprio autor ou por terceiros. O que, como é óbvio, não elimina as discordâncias interpretativas. Tais discordâncias, todavia, devem basear-se nos recortes lingüísticos presentes no texto e no contexto de sua elaboração. É ele, em sua articulação interna e externa, que permite e, ao mesmo tempo, proíbe, fornecendo as chaves para um número maior ou menor de portas do que as tencionadas pelo autor, mas jamais para todas, que neste caso se abririam para o infinito, para o todo e, em última instância, para o nada. ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

<sup>22</sup> Principalmente durante sua permanência em *O Pasquim*, período em que a contracultura era difundida internacionalmente. Atentos à movimentação nos EUA, na Europa e no Brasil, os artigos e matérias de Maciel em *O Pasquim* focalizam, entre outras coisas, as idéias em voga de forma analítica e sintética, permitindo uma interpretação de conjunto do ideário *underground*. Considerou-se que “A presença [...] de um único enunciador garante uma certa homogeneidade ao discurso. Diferentemente, por exemplo, de uma peça teatral em que há vários enunciadores, manifestando diferentes visões da realidade [...]”. FIORIN, José Luiz. *O regime de 1964: discurso e ideologia*. São Paulo: Atual, 1988. p 19. A escolha de um único autor para a análise do discurso fundamenta-se nas proposições do autor acima citado, segundo as quais “o discurso simula ser individual, porque o texto, que o veicula e que, enquanto plano de expressão não tem sentido, varia de pessoa para pessoa. Entretanto, deve-se ressaltar que, se a textualização é individual, ou seja, subjetiva, essa subjetividade é objetivada, isto é, essa individualidade é socializada, uma vez que ela é formada por meio de operações modelizantes de aprendizagem, que incluem o aprendizado da língua, da retórica e dos procedimentos de formas de elocução. [...] O discurso não é expressão de uma consciência, mas esta é formada pelo conjunto de discursos interiorizados pelo indivíduo. Se os discursos são sociais, a consciência também o é.” Idem, pp 15-6. Assim, por intermédio do discurso de Maciel, foi possível interpretar o ideário contracultural internacional, uma vez que é essa a característica do “movimento”. A fim de melhor compreender as concepções discutidas pelo autor em *O Pasquim*, lançou-se mão também de outros escritos de sua autoria, presentes em livros publicados subsequente ao período. Vide: Fontes.

principalmente por jovens de classe média;<sup>24</sup> não há, aqui, a pretensão de esgotar suas possibilidades interpretativas e, muito menos, de biografar as aventuras intelectuais de seu autor, as quais extrapolam o universo da contracultura.<sup>25</sup> Nem tampouco de diagnosticar, na tessitura do discurso analisado, o seu comprometimento ideológico com sistemas de idéias alienígenas, uma vez que as idéias e ideais da contracultura são concebidos, por seus próprios participantes, como eminentemente internacionais. Da mesma forma, não é objetivo deste trabalho analisar o discurso com o fito de revelar interesses de classe ou de fração de classe ocultos, pois é pressuposto tratar-se de um ideário que permeou uma ínfima parcela da classe média urbana cujo horizonte ideológico, na conjuntura da ditadura militar, deslocou-se do ativismo político *stricto sensu* para outros tipos de enfrentamento, no universo da intimidade.

Ou seja, ao invés de seguir as trilhas da tradicional historiografia das idéias no Brasil, nas quais as correntes de pensamento são exaustivamente investigadas com o intuito de descortinar suas filiações filosóficas, bem como sua pertinência no interior de quadros sociais mais amplos, enfocando, sobretudo, questões relacionadas à autonomia do pensamento nacional e da ideologia,<sup>26</sup> o enfoque aqui é de outra ordem, sendo distinta, portanto, a metodologia empregada. O que se pretende é promover uma interpretação do ideário contracultural, tal como compilado e discutido por Maciel, na tentativa de esclarecer suas razões profundas, filosóficas ou religiosas, relacionando-o ao processo de modernização global.

Da temática contracultural presente no discurso de Maciel, cuja amplitude permite um sem número de pesquisas, são analisadas e interpretadas nesta tese as idéias relacionadas à questão da liberdade, considerada como seu *leitmotiv* e, não menos, como um dos principais objetos da crítica efetuada sobre o movimento.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> A “recepção” ou, em outras palavras, o impacto do discurso de Maciel sobre seu público leitor não é objetivo deste trabalho.

<sup>24</sup> Vide capítulo 1.

<sup>25</sup> Vide: BARROS, Patrícia Marcondes de. *A contracultura na “América do Sol”*: Luiz Carlos Maciel e a coluna Underground. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista/Assis. 2002; MACIEL, Luiz Carlos. *As quatro estações*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

<sup>26</sup> Vide: COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967; SODRÉ, Nelson Werneck. *A ideologia do colonialismo: seus reflexos no pensamento brasileiro*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984; FAORO, Raymundo. *Existe um pensamento político brasileiro?* São Paulo: Atica, 1994.

<sup>27</sup> Capítulo 1, parte 2: A Razão.

A liberdade, tal como concebida pelo discurso da contracultura, pode ser entendida como o eixo da revolução em seu sentido forte, isto é, individual e coletiva? Ou, pelo contrário, não passa de escapismo, de alienação no seu grau máximo? Para responder a essas questões, além da investigação sobre as práticas associadas à contracultura – sua face mais visível – é preciso debruçar-se sobre as idéias e ideais burilados pelo pensamento *underground*. Idéias e ideais que, ao se contraporem à cultura dominante – daí o termo “contracultura” – têm uma história, uma duração, um percurso ao longo do qual, como uma sombra, dialogou com sua oponente iluminada pela legitimidade, pois muito embora o termo contracultura seja um neologismo dos anos sessenta, seu “espírito” está imerso na longa duração, para usar uma expressão de Braudel.<sup>28</sup>

A hipótese aqui defendida é a de que, ao invés de mero remanescente do romantismo dos séculos XVIII e XIX, tanto esse movimento como a contracultura e outras expressões culturais, como certas correntes esotéricas, o orientalismo e mesmo o pensamento de filósofos tais como Schopenhauer e Nietzsche, entre outros, foram respostas particulares ao desencanto que acompanhou a Revolução Científica, o racionalismo iluminista e a organização social capitalista. Visíveis ou invisíveis, superficiais ou subterrâneas, as correntes de pensamento que se opuseram, umas mais outras menos, à cultura que se tornou dominante no Ocidente, se juntaram e se internacionalizaram através da contracultura dos anos sessenta e setenta do último século em virtude da própria globalização em curso.<sup>29</sup>

As pistas deixadas tanto pelo discurso *underground* quanto pela crítica a ele indicam a presença, na emergência da contracultura, desses veios de superfície e profundos contrários à cultura dominante; de modo que, “navegando” a montante, é possível divisar suas nascentes no alvorecer da modernidade; mas não só: é também pertinente conceber que, em função de seu caráter de negação em relação à cultura ainda dominante, tais veios continuem presentes como a sua sombra, ainda que novamente no subterrâneo; veios dos quais, eventualmente, novas formas de oposição podem vir à luz.

---

<sup>28</sup> Vide: BRAUDEL, Fernand. A longa duração. In: *História e ciências sociais*. 4.ed. Lisboa: Editorial Presença, 1982. pp. 7-39.

<sup>29</sup> Sobre a concepção de “cultura dominante”, vide capítulos 2 e 3.

O primeiro capítulo narra, com base em testemunhos e de forma sintética, as motivações dos movimentos juvenis dos anos sessenta, em especial as relacionadas à contracultura, e a sua introdução no Brasil em um período de fortes disputas ideológicas nos meios estudantis e intelectuais. Dá voz, além disso, ao debate entre defensores da contracultura e seus detratores; por intermédio desse debate, a acusação de subjetivismo e irracionalismo imputada ao ideal de liberdade na contracultura destaca-se como mote da interpretação efetuada no segundo capítulo do próprio discurso *underground*, isto é, dos artigos de Luiz Carlos Maciel em *O Pasquim* que discutem a temática.

Nesse capítulo é esboçada uma interpretação inicial do conceito de cultura como forma de opressão contra a qual o pensamento *underground* se chocou. Além disso, discute-se, através dos artigos de Maciel, em que medida a oposição entre liberdade e cultura ou entre indivíduo e sociedade, enunciada por Freud como irredutível, o é efetivamente, bem como a própria noção, imperativa no Ocidente, de dualidade, contra a qual a contracultura propõe o monismo ontológico como meio de superação da alienação individual e, no seu rastro, da transformação das formas de organização social dominantes. Evidencia-se então que, pelo menos no universo das idéias e dos ideais, presente no discurso analisado, a contracultura se posta como revolucionária: tanto em relação ao capitalismo como a outras formas de dominação, no universo social, mas também na esfera do psiquismo humano.

O último capítulo interpreta, à guisa de ensaio e a partir de exemplos extraídos de um universo muito mais amplo, a contracultura como a antítese nascida do interior da modernidade. Como um “duplo” do discurso racional e das formas racionais de organização social, ela se manifestou, desde fins do século XVIII, com o romantismo e outros movimentos filosóficos, religiosos e artísticos, como o adversário da razão: o irracional combatido pelas luzes; o inconsciente descrito e dominado pela razão; a preguiça inoculada com a vacina da vocação pelo trabalho; a rebeldia curada no hospício ou na prisão etc.

Desde então, deslizando pela superfície ou pelos lençóis freáticos da ilegitimidade, o “irracional”, o instintivo, o intuitivo, o sensorial, o místico etc., se cruzaram e se enfeixaram, nos anos sessenta, ganhando o nome de contracultura ou de *underground*, isto é, subterrâneo.

Capítulo I  
Os Sonhos e a Razão

*“Quais são os protagonistas dessa rebelião multifacetada? Eram basicamente as mesmas caras falando línguas diferentes. Uma mesma geração. São os filhos concebidos alguns anos após a Segunda Guerra Mundial pelos que sobreviveram a ela.”*

(Alfredo Syrkis, *Os paradoxos de 1968*)

*“Os que viveram intensamente aqueles tempos guardam a impressão de que não faziam outra coisa: mais do que fazer amor, mais do que trabalhar, mais do que ler, fazia-se política. Ou melhor, fazia-se tudo achando que se estava fazendo política.”*

(Zuenir Ventura, 1968)

## 1. Os Sonhos

Os anos sessenta do século XX foram marcados, nacional e internacionalmente, pelo radicalismo, um dos reflexos da bipolarização política que dividia o mundo, desde fins da Segunda Guerra Mundial, em países que, oficialmente, apoiavam os EUA e os que apoiavam a URSS,<sup>30</sup> com a conseqüente aposta na organização capitalista ou socialista do Estado e da economia por parte dos governos constituídos.

Organizações estas que, no plano interno, sofriam eventualmente a oposição de setores sociais descontentes, compostos, nos anos sessenta, em grande medida por um novo sujeito histórico, a juventude estudantil. Juventude que, ao sair dos bastidores e assumir papéis no palco histórico, desencadeou, direta ou indiretamente, significativas alterações na paisagem cultural, cujo divisor de águas foi o ano de 1968. Para Hobsbawm:

Na verdade, foi a erupção da transformação cultural, após duas décadas de transformação econômica e social sem precedentes, que faz de 1968 uma data significativa na história do século 20. Ela conferiu uma aura dramática à revolução educacional que, em todos os três mundos, estava transformando os estudantes universitários de pequenas elites de classe média em vastos exércitos. Na França, o número de universitários quase triplicou na década de 50, chegando a 650 mil.<sup>31</sup>

A “revolução educacional” foi o desdobramento do intenso crescimento econômico durante o primeiro período da Guerra Fria, até meados dos anos setenta, período denominado pelo autor como “era de ouro”.<sup>32</sup> O crescimento econômico capitalista<sup>33</sup> deveu-se, entre outras coisas, ao desenvolvimento científico e tecnológico e à internacionalização do capital, gerando, mesmo em países periféricos, o declínio do

---

<sup>30</sup> Com exceção dos países “não alinhados”, que se recusaram a participar da OTAN ou do Pacto de Varsóvia.

<sup>31</sup> HOBBSAWM, Eric. O ano em que os profetas falharam. CADERNO “Mais!” Maio de 1968 – 30 anos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 maio 1998.

<sup>32</sup> HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos*. Op. cit.

<sup>33</sup> O crescimento deu-se em nível global, verificando-se um processo crescente de internacionalização do capital, com a instalação de empresas multinacionais em várias partes do globo, inclusive nos países subdesenvolvidos, acompanhado de investimentos em infra-estrutura. No caso dos países capitalistas avançados afetados pela 2ª. Guerra Mundial, eles foram beneficiados por planos de socorro norte-americanos (Plano Marshall) visando à sua reconstrução, bem como por políticas keynsianas internas, articulando-se o “Estado de bem-estar social”. O bloco socialista passou por um processo análogo de crescimento. Nos anos sessenta, contudo, “ficou claro que o capitalismo avançava mais que o comunismo”. *Idem*, p. 255

campesinato e o crescimento de ocupações urbanas, entre elas as “que exigiam educação secundária e superior”.<sup>34</sup>

Crescimento que se fez acompanhar da ampliação dos estratos médios da sociedade e, conseqüentemente, do número de jovens com acesso aos estudos, não só nos países ricos, como também nos países socialistas e no Terceiro Mundo. A relação entre este fato e as rebeliões juvenis é quase sempre apontada pelos estudiosos. Com efeito, foi justamente nos núcleos estudantis que cresceu a participação política de grupos não vinculados aos partidos tradicionais. Foram eles os focos das várias rebeliões, motivadas por questões relacionadas à organização universitária,<sup>35</sup> por questões de ordem nacional e internacional<sup>36</sup> e por questões comportamentais.<sup>37</sup>

Capitaneando o descontentamento de parte da classe média ou, em alguns casos, como em Cuba, da maioria da população, a juventude assumiu, em vários países, o papel de protagonista na oposição a alguns regimes políticos internos e ao imperialismo, concebidos, em geral, como duas faces de uma mesma moeda. Assim, por exemplo, as grandes passeatas estudantis que marcaram o período imediatamente anterior ao AI-5 no Brasil costumavam combinar repúdio à ditadura e repúdio à interferência estrangeira, sobretudo norte-americana, no governo e na economia nacionais.

Em meio ao clima de animosidade inspirado pela Guerra Fria, a oposição juvenil em geral se alinhava contra toda forma de repressão política e de imperialismo, referenciada

---

<sup>34</sup> Idem, p. 289.

<sup>35</sup> Em geral relacionadas à demanda por vagas, a propostas de modernização dos currículos e conteúdos ministrados, ao questionamento das normas de comportamento impostas sobre os alunos e do autoritarismo que presidia as práticas pedagógicas dos professores e a própria hierarquização administrativa.

<sup>36</sup> No rastro da derrota do Eixo e da emergência, como superpotências bélicas, da URSS e dos EUA, acirraram-se as disputas ideológicas a respeito do modelo de organização do Estado e da economia não só no interior dos países independentes como também naqueles que pleiteavam por autonomia em relação aos antigos impérios coloniais. A luta anticolonial, assim, sofreu a interferência, direta ou indireta, das superpotências mencionadas, desencadeando guerras civis que, em alguns casos, como na Coreia e no Vietnã, dividiram o país em dois. A interferência, econômica, diplomática ou bélica, das superpotências, acirrou os ânimos nacionalistas e, mesmo em países politicamente autônomos de Terceiro Mundo, desencadeou disputas internas a respeito do modelo de desenvolvimento a ser adotado (dependente ou independente em relação ao capital estrangeiro), e do comprometimento ou não com um dos dois blocos ideológicos em disputa, congregados pela OTAN e pelo Pacto de Varsóvia. A participação da juventude nessas disputas tornou-se cada vez maior, tanto nos países ricos como nos demais e, em alguns casos, como em Cuba, coube a ela a liderança no processo revolucionário, inspirando jovens de vários países a seguir seu exemplo.

<sup>37</sup> Hobsbawm considera relevante, no processo de transformação cultural protagonizado pelos jovens, alguns fatores, como o desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, que conferiu um caráter universal aos anseios etários, da pílula anticoncepcional, que permitiu maior liberdade sexual e da própria tecnologia bélico-nuclear que, ao criar o terror de uma iminente extinção da humanidade, intensificou nos jovens comportamentos imediatistas. Vide: HOBBSAWM, Eric. *Era dos extremos*. Op. cit.



pelos teóricos de esquerda cujo lugar privilegiado de difusão eram as salas de aula e corredores das universidades.

No entanto, às bandeiras políticas, em geral vermelhas e negras,<sup>38</sup> outras passaram a ser desfraldadas, contra formas mais sutis de repressão, presentes nos costumes, nos tabus, na educação e na própria configuração psíquica de cada um individualmente.

Sofisticava-se a crítica: a repressão política, concebida como bastião da exploração de classes, passava a ser entendida como a contrapartida de uma forma mais insidiosa de repressão, porquanto internalizada psicologicamente pela cultura.

Respaldada nas concepções que justapunham marxismo e psicanálise,<sup>39</sup> parte da juventude passou a enxergar, no superego, o agente repressor internalizado pelo Sistema. Agente que, a exemplo do Estado, promovia a conservação do *status quo* e contra o qual parte da juventude se insurgiu, revolucionando, ou pensando revolucionar, os costumes, as formas de ação política e a própria concepção ocidental de cultura, com novas visões de mundo.

Sexo, família, loucura, espiritualidade, entre outros aspectos do cotidiano, passaram a freqüentar a pauta dos debates até então preferencialmente voltada para a análise econômica e política, fazendo transbordar os conflitos da esfera privada para a pública.

Mais que debater, uma parcela significativa da juventude passou a viver os novos ideais, rompendo com os padrões culturais vigentes e aderindo a um novo *modus vivendi*, concebido como libertário e batizado de contracultural, devido ao seu caráter cismático em relação à cultura ocidental. Cisma propiciado, ironicamente, pelos próprios avanços científicos,<sup>40</sup> tecnológicos<sup>41</sup> e econômicos<sup>42</sup> do pós-guerra.

---

<sup>38</sup> Marxistas e anarquistas.

<sup>39</sup> Nos Estados Unidos, por exemplo, a despeito do macarthismo, nos anos 60 algumas universidades “se tornaram universidades livres, nas quais passou a se estudar marxismo, psicanálise e política exterior.” FERREIRA, Neliane Maria. Paz e amor na era de aquário: a contracultura nos Estados Unidos, *Cadernos de Pesquisa do Centro de Documentação Histórica*, Universidade Federal de Uberlândia/MG; ano 18, n. 33, no. especial, p. 70, 2005.

<sup>40</sup> A pílula anticoncepcional e o LSD, desenvolvidos pela ciência farmacêutica, ensejaram, num caso, a “Revolução Sexual” e, no outro, a “Revolução Psicodélica”.

<sup>41</sup> Os meios de comunicação de massa, com base no desenvolvimento da eletrônica, ajudaram a disseminar, em nível global, o *modus vivendi* contracultural.

<sup>42</sup> O surto econômico posterior à Segunda Guerra Mundial e a mundialização do capital tornaram possível a expansão do ensino e do lazer (tempo livre), principalmente nos países do Primeiro Mundo, condicionando indiretamente a formação de uma identidade juvenil.

Anunciava-se, assim, uma nova dissidência em oposição à esquerda predominante, que passava a contar em suas fileiras com um segmento que, ao invés de apostar unicamente na revolução política como forma de destruir o Sistema, apostava na revolução cultural.

As rebeliões estudantis dos anos sessenta e a própria emergência da contracultura marcaram a estréia<sup>43</sup> de um novo sujeito histórico, portador de uma identidade própria, no cenário público: o jovem.

Apontá-lo como sujeito histórico implica, em primeiro lugar, discernir, em seus objetivos e ações, o que o tornou singular, isto é, os fatores que demarcaram a diferença em relação aos demais grupos sociais envolvidos nas disputas da época. Implica considerar, além dos projetos políticos, os anseios especificamente etários que singularizaram o comportamento juvenil, tornando-o visível contra o pano de fundo da sociedade mais abrangente. Em suma, torna-se necessário delinear o seu perfil, que não é, efetivamente, o perfil de toda a juventude da época, mas de certos segmentos da juventude; segmentos formados, em geral, pelos estudantes<sup>44</sup> que, no caso específico do mundo capitalista, pertenciam às camadas abastadas da população.

Trata-se de um jovem que, muito embora pertencente à camada social beneficiada pelo Sistema, com acesso ao consumo de bens e serviços, entre os quais a educação, engajou-se na sua contestação, assumindo posições à esquerda no espectro ideológico.

Posições cujas tonalidades doutrinárias variavam segundo a tradição e as conjunturas locais e que distinguiam, por exemplo, o guerrilheiro do *hippie*, o militante portador de um discurso revolucionário ao estilo marxista de outro, mais preocupado com a revolução

---

<sup>43</sup> Não que o jovem não tenha, em outros períodos e conjunturas, participado de movimentos políticos e até protagonizado levantes de cunho popular. Acontece que, nos anos sessenta, associados ou não aos ideais revolucionários do marxismo ocidental, outros ideais, representativos da geração, internacionalizaram-se, configurando a representação coletiva de uma juventude disposta a alterar os fundamentos da própria civilização ocidental.

<sup>44</sup> O protagonismo juvenil, nas manifestações de protesto do período, é praticamente consensual. Segundo Luciano Martins, em ensaio escrito originalmente para a revista *Estudios Internacionales*, “na França, nos Estados Unidos, na Tchecoslováquia ou no Japão – em suma, em vários lugares – parece claro que foram os estudantes os principais protagonistas do protesto. Conseqüentemente, grande parte dos estudos sobre o tema concentra a análise na característica mais visível da condição de estudante: o da sua juventude”. MARTINS, Luciano. Maio de 1968: uma revolução nova e intransitiva. In: *A “geração AI-5” e Maio de 68: duas manifestações intransitivas*. Rio de Janeiro: Argumento, 2004. pp. 137-8. [O primeiro artigo, *A “geração AI-5”*, foi publicado originalmente em *Ensaio de Opinião* (1979), ao passo que o segundo, *Maio de 68*, foi publicado na revista *Estudios Internacionales* da Universidade do Chile (1969).

comportamental, e, em última instância, o rebelde do mundo capitalista de seu correspondente do mundo socialista.

A despeito das motivações locais, tornou-se digna de nota a presença cada vez maior desse jovem, enquanto grupo, no cenário público, bem como sua luta contra a opressão, fosse da família, da escola ou do governo. Ou seja, não obstante a diferença entre as motivações, os discursos e as ações, os jovens pareciam comungar de um ideal comum: o desejo de liberdade.

### 1.1. “Enragés” e “Flower Power”

Em 1968, ano em que a rebelião estudantil atingiu seu paroxismo no “maio” francês,<sup>45</sup> o fenômeno passou a freqüentar a pauta dos debates da esquerda. Em um deles, publicado com o título “A irrupção”,<sup>46</sup> intelectuais<sup>47</sup> assombrados tentavam, no calor da hora, encontrar respostas para um fenômeno que não estava previsto na tradicional equação marxista segundo a qual o proletariado seria o portador por excelência do *élan* revolucionário. “Por que os estudantes?” era o mote do debate. O assombro desencadeado pelos eventos do “maio” evidencia-se pela chamada na contracapa da publicação:

Os movimentos de revolta dos jovens e dos estudantes que este ano eclodiram em todas as partes do mundo, e mais especialmente os acontecimentos de maio na França (pela extensão e profundidade de suas conseqüências) fizeram surgir uma série de perguntas vitais, de cuja resposta correta dependerá, talvez, o destino da humanidade nos próximos anos. Por que o movimento de revolta contra a sociedade industrial partiu dos estudantes, e não da classe que até agora era tida como a revolucionária por excelência? Existe hoje uma classe estudantil, ou antes, uma classe etária, a dos jovens? A Revolução era mesmo possível na França? Por que uma Revolução Cultural é pregada em regiões de condições e regimes tão diversos quanto a China e a Europa da sociedade de consumo? O que é uma sociedade de consumo e o que está ela provocando?

---

<sup>45</sup> Mas que se expressou em diversos países, capitalistas e socialistas, inclusive no Brasil. Vide, a respeito: MATOS, Olgária C.F. *Paris 1968: as barricadas do desejo*. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1989; GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). *Rebeldes e contestadores: 1968: Brasil, França, Alemanha*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999 e MARTINS, Luciano. Op. cit.

<sup>46</sup> LEFEBVRE, Henri. A irrupção – a revolta dos jovens na sociedade industrial : causas e efeitos, *Revista Internacional de Pesquisas e Sínteses Sociológicas*, n. 2, São Paulo, 1968.

<sup>47</sup> Na publicação supracitada Jacques Berque, Frédéric Bom, Lucien Goldmann, Serge Jonas, Henri Lefebvre, René Lourau, Jean-Pierre Peter, Jean Pronteau, entre outros.

Nota-se, antes de mais, um tom de urgência nas questões enunciadas, uma vez que a amplitude da rebelião estudantil e dos jovens como um todo parecia conferir ao movimento um caráter que se esperava de classe social, e não de faixa etária. Ora, como conceber uma revolta por parte de um segmento que, em tese, se beneficiava do Sistema? Por que a recusa em relação à sociedade industrial, na qual os estudantes ocupariam uma posição privilegiada assim que deixassem as carteiras escolares? Mais grave ainda: a rebelião não podia sequer ser concebida unicamente como decorrência das contradições capitalistas, dado seu caráter internacional, explodindo na Europa, nos EUA, na América Latina, no Japão e em alguns países socialistas, como a China<sup>48</sup> e a Tchecoslováquia.<sup>49</sup>

Muito embora o discurso correspondesse, em cada caso, a problemáticas particulares, a rebelião do período fazia refletir sobre a universalidade das motivações de fundo. Assim, ainda que o discurso ganhasse tonalidades diferentes no “maio” francês, no movimento estudantil brasileiro, na contestação estadunidense ou na primavera de Praga, ele estava permeado por preocupações que, no entender dos intelectuais da época, eram universais, isto é, correspondiam em larga escala aos anseios da juventude internacional. Um discurso que, no entanto, se adequava às conjunturas, expressando, em nível local, contradições que extrapolavam os limites das nacionalidades ou das classes sociais.

Reportando-se às nuances discursivas que distinguiam os *enragés* europeus dos jovens pacifistas norte-americanos, Theodore Roszak<sup>50</sup> entende que, por serem “herdeiros de um legado esquerdista institucionalizado, os jovens radicais europeus ainda se inclinam a ver-se como os paladinos do ‘povo’ (a classe trabalhadora) contra a opressão da burguesia (na maioria dos casos, seus próprios pais).”<sup>51</sup>, ao passo que “os jovens americanos inclinam-se muito menos que seus colegas europeus a brandir a retórica do radicalismo.”<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> A denominada “Revolução Cultural” foi desencadeada na China Popular por Mao Tse-Tung a partir de 1966. As Guardas Vermelhas, formadas sobretudo por estudantes com idade entre 14 e 18 anos, tomaram conta das ruas das grandes cidades em protesto contra elementos do Partido Comunista que, na sua concepção, eram simpáticos ao capitalismo.

<sup>49</sup> A denominada “primavera de Praga”, processo de desestalinização empreendido por jovens líderes capitaneados por Alexander Dubcek, teve início em abril de 1968, fazendo explodir nas ruas manifestações de apoio. No entanto, em 20 de agosto desse ano os tanques do Pacto de Varsóvia entraram em Praga, detendo o processo de democratização.

<sup>50</sup> *The making of a counter culture*, obra de sua autoria que versa sobre o fenômeno contracultural norte-americano, foi publicada igualmente em 1968.

<sup>51</sup> ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1972. p. 16.

<sup>52</sup> Idem, p. 18.

Para ele, as reais motivações de ambos são inequivocamente etárias e estudantis, sendo a retórica e as táticas tradicionais de esquerda, tais como as utilizadas no movimento europeu, inadequadas se comparadas com as dos jovens norte-americanos:

A juventude americana parece haver percebido mais depressa que na luta contra esse inimigo as táticas convencionais de resistência política ocupam posição marginal, em grande parte restrita a crises imediatas de vida ou morte. Para além dessas questões imediatas, entretanto, jaz a tarefa maior de alterar todo o contexto cultural em que tem lugar a política cotidiana.<sup>53</sup>

Qual seria, então, a motivação básica desses movimentos? No seu entender e de outros analistas da época, o repúdio à tecnocracia, “uma forma social mais desenvolvida nos Estados Unidos do que em qualquer outra sociedade.”<sup>54</sup>, sendo essa a razão pela qual, nesse país, discurso e prática contestatários articulavam-se de forma mais adequada. Na análise desse e de outros autores, a tecnocracia não era exclusividade do sistema capitalista desenvolvido, sendo observável também na organização socialista da sociedade:

Quando falo em tecnocracia, refiro-me àquela forma social na qual uma sociedade industrial atinge o ápice de sua integração organizacional. É o ideal que geralmente as pessoas têm em mente quando falam de modernização, atualização, racionalização, planejamento. Com base em imperativos incontestáveis como a procura de eficiência, a segurança social, a coordenação em grande escala de homens e recursos, níveis cada vez maiores de opulência e manifestações crescentes de força humana coletiva, a tecnocracia age no sentido de eliminar as brechas e fissuras anacrônicas da sociedade industrial.<sup>55</sup>

Ou seja, um conceito que pode, com toda propriedade, ser aplicado ao Estado Soviético e que se traduz como uma forma de totalitarismo.<sup>56</sup> Totalitarismo presente, em outros lugares, sob a máscara democrática, como no caso estadunidense, uma vez que “a política, a educação, o lazer, o entretenimento, a cultura como um todo, os impulsos

---

<sup>53</sup> Idem, pp. 18-9.

<sup>54</sup> Idem, p. 18.

<sup>55</sup> Idem, p. 19.

<sup>56</sup> Para Marcuse, “em virtude do modo pelo qual organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária “. MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Op. cit., pp. 24-5.

inconscientes e até mesmo, como veremos, o protesto contra a tecnocracia – tudo se torna objeto de exame e de manipulação puramente técnicos.”<sup>57</sup>

A tecnocracia corresponde ao ápice do desenvolvimento da sociedade industrial, cuja racionalização crescente, pela divisão social do trabalho e das atribuições, sujeita o indivíduo a uma condição de aceitação passiva das orientações de sua vida, oriundas de especialistas e gerenciadas por eles. Tanto o socialismo estatal quanto a sociedade industrial capitalista comungam, sob essa ótica, desse princípio totalitário, o qual sufoca a sociedade como um todo.<sup>58</sup>

Em tais condições, perguntava-se, por que o homem comum não se revoltava? Mais que isso: por que o proletariado, a classe social concebida como revolucionária por excelência, mostrava-se indiferente ao problema? Sua participação nas revoltas francesas de 1968, por exemplo, com a greve geral em apoio ao movimento dos estudantes, esgotou-se assim que suas reivindicações sindicais foram atendidas.<sup>59</sup>

Para responder, pois, ao porquê da rebelião explodir entre os jovens, o debate<sup>60</sup> enfocava as razões pelas quais o trabalhador não assumia a condição de vanguarda no processo que se acreditava fosse revolucionário.<sup>61</sup>

Herbert Marcuse, um dos autores mais citados nesse e em outros debates sobre o tema, concebe que o aumento do nível econômico na sociedade capitalista tecnocrática, incluindo o operariado, resultou na integração consentida das diferentes classes sociais, com base em um estilo de vida orientado para o consumo, engendrando seres sociais apáticos em relação às tomadas de decisões. Um ser humano que, pela primeira vez na história, de forma plena, interiorizou a coação externa em troca de vantagens materiais,

---

<sup>57</sup> ROSZAK. Op. cit., p. 19

<sup>58</sup> Como disse Lefebvre em 1967: “Entre as pessoas de esquerda, os mais realistas esperam realizar os projetos da tecnocracia: planificação, racionalização pelo nível mais elevado da vida social, organização em nome da Nação e do Estado. Como se esta organização já não estivesse atingida pelo capitalismo! Como se a sobre-organização do cotidiano no capitalismo e a satisfação de um grande número de necessidades elementares não obrigassem o pensamento a novas demarches, à elaboração de novos conceitos!” LEFEBVRE, Henri. *Posição: contra os tecnocratas*. São Paulo: Editora Documentos, 1969. pp. 40-1

<sup>59</sup> Mais que isso, no caso francês, pois, no entender de Luciano Martins: “As centrais e o Partido Comunista procuraram desqualificar o aspecto revolucionário embutido na situação e desviar o movimento para o âmbito das reivindicações ou, alternativamente, para a negação do gaulismo, mas não do poder.” MARTINS, Luciano. Op. cit., p. 145.

<sup>60</sup> LEFEBVRE, Henri. *A irrupção*. Op. cit.

<sup>61</sup> Sendo essa a razão, no entender de Luciano Martins, do caráter intransitivo da rebelião na França, isto é, “a ação não passa do sujeito revolucionário ao complemento necessário para a revolução”, uma vez que “quem negava o sistema existente não podia colocar a questão do poder, e quem efetivamente podia fazê-lo, não apenas não o fazia como não negava o sistema existente.” MARTINS, Luciano. Op. cit. pp. 161-2.

com a conseqüente limitação da consciência, sobretudo da consciência a respeito da própria coação. A esse ser ele denomina “homem de uma só dimensão”.<sup>62</sup> Totalmente integrada, a classe operária, assim, deixara de representar, nas sociedades industriais, ameaça ao *establishment*, cuja superação deveria originar-se do Terceiro Mundo ou das camadas marginalizadas dos países ricos, como os negros nos EUA, a boêmia, as vanguardas intelectuais e os jovens estudantes.<sup>63</sup>

Ou seja, os estudantes estariam assumindo, nessa perspectiva, o papel de virtuais sujeitos da história, representando uma nova forma de pensamento contestador, baseada na recusa à ordem hierárquica e às instituições burocráticas; recusa cujo norte seria o socialismo democrático, sustentado na idéia de autogestão.<sup>64</sup>

O caráter anárquico, anti-institucional do movimento é bastante claro, inclusive, no discurso de seus integrantes, entre os quais Jean-Pierre Peter,<sup>65</sup> que participa do debate referido. O que estava sendo posto em questão, antes de mais, é o poder:

Devemos abalar ainda mais de uma vez o edifício social e o regime para que a Universidade esteja prestes a se reformar além da boca para fora, para que não se instaurem novos poderes ainda mais insuportáveis e que se fundiriam abusivamente sob o pretexto de nosso movimento. [...] É nisso que o presente movimento é importante, é porque ele coloca a clivagem não mais entre as classes sociais, mas entre aqueles que têm o poder e aqueles que o sofrem.[...] Antes que ela delegue poderes a alguns para conduzi-la, que ela se dê uma organização real e eficaz, é preciso ainda romper as velhas tentações do poder, dos aparelhos.<sup>66</sup>

Em substituição ao poder, representado pelo Estado e pelas demais instituições, inclusive a universitária, propunha-se a autogestão. No lugar do poder introjetado pelo condicionamento social, na forma de rigor e disciplina, a brincadeira, o jogo: “O próprio

---

<sup>62</sup> *The unidimensional man*, título original de: MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Op. cit.

<sup>63</sup> MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Op. cit.

<sup>64</sup> Para Alain Touraine havia um fator ideológico envolvido no movimento, uma vez que os estudantes representavam uma nova categoria social, a dos *professionais*, aqueles que detêm o conhecimento mas ainda se encontram excluídos do exercício do poder no período de transição da sociedade burguesa para a tecnocrática. Os estudantes, futuros *professionais*, ao desfraldarem as bandeiras da participação na direção das empresas e universidades com um discurso em nome do interesse geral, a rigor estavam representando o interesse particular do grupo. Vide: TOURAINE, Alain. *El movimiento de mayo o el comunismo utópico*. Buenos Aires: Signos, 1970.

<sup>65</sup> Daniel Cohn-Bendit, um dos líderes do Maio francês, também testemunha o fato em *O grande bazar*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

<sup>66</sup> In: LEFEBVRE, Henri. *A irrupção*. Op. cit., pp. 23-4

dessas últimas semanas é de ter devolvido a cada um as chaves de sua felicidade, de seu prazer de viver. [...] Nós desestalinizamos também a linguagem e o sentimento.”<sup>67</sup>

Era maio de 1968 quando do debate e também da principal eclosão de rebeldia estudantil na França e no mundo. O debate, empreendido no calor da hora, demonstra, de um lado, as preocupações dos intelectuais de esquerda em interpretar o fenômeno no interior de categorias de análise marxistas; de outro lado, deixa claro que, para os jovens envolvidos na rebelião, o próprio marxismo, enquanto instrumento de análise, era insuficiente. Ainda que em seu discurso estivessem presentes conceitos oriundos do discurso dos intelectuais da geração anterior, a rebeldia em si traduzia uma contradição não prevista pelo marxismo tradicional, revelando uma fratura entre as gerações, como aponta Antonio Negri, então professor da Universidade de Pádua:

Em 1968 eu tinha 35 anos. Era comunista, “comunista de esquerda”. Era, havia cinco anos, professor titular na Universidade de Pádua – “barão”, como justamente se dizia naquela época. O ano de 68, ou seja, a coisa que mais teria desejado poder prever e ver acontecer, pegou-me, inesperadamente, naquela situação paradoxal: era o inimigo (enquanto professor), era o companheiro e o ator (enquanto comunista e homem).<sup>68</sup>

Nota-se, em seu testemunho, a percepção de que as motivações da rebeldia juvenil exorbitavam as expectativas tradicionais de esquerda, sem contudo negá-las *in toto*. O que se negava eram as formas tradicionais de atuação política, mesmo as marxistas, baseadas na hierarquização do poder e que, no entender de muitos desses jovens, reproduzia a estrutura social que se almejava superar. Aspirava-se não a tomada do poder, mas a sua superação, imediata, nos moldes anarquistas. O poder, fosse ele estatal ou o representado pela estrutura universitária, era identificado como a chave da dominação, de classes em um caso, etária no outro.

A ocupação do poder, em ambos os casos, resultava da participação consentida em um jogo cuja premiação, por méritos, coubera até então aos mais velhos que se tornavam, por conseguinte, suspeitos. Jogo que permeava todas as relações sociais, desde a familiar e a universitária até a empresarial e a política. E que, não obstante o discurso revolucionário,

---

<sup>67</sup> Idem, pp. 21-2

<sup>68</sup> Negri, Antonio. Primavera e aulas para homens vivos. CADERNO “Mais!” Maio de 1968 – 30 anos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 maio 1998.



era jogado ininterruptamente pela esquerda tradicional, organizada em partidos que reproduziam, malgrado divergências internas, a hierarquização do poder de tipo stalinista.

A rebeldia juvenil expunha, de forma contundente, as contradições inerentes ao jogo político tradicional, revelando, pela recusa em participar dele, que a revolução proposta pela esquerda continha, em germe, a reprodução da dominação capitalista em outros moldes.<sup>69</sup> Embrionariamente presente na organização partidária, o poder contra o qual os rebeldes se insurgiam manifestava-se em todas as formas de hierarquização, cujos postos dominantes eram ocupados pela geração mais velha, quer como pai de família, patrão, professor ou como líder partidário.

Uma geração que, aos olhos desses jovens, manifestava a sua dominação não apenas em gestos genuinamente políticos, como também em seu cotidiano. Razão pela qual tornava-se imperativo não apenas a recusa em relação às estruturas de poder mais visíveis, como a do Estado, a dos partidos ou mesmo a da universidade, como também, e sobretudo, em relação ao *modus vivendi* ocidental, no qual a dominação era exercida de forma sub-reptícia nas relações cotidianas e na estrutura psíquica individual. Em resumo, “O ano de 1968 foi o marco da *Grande Recusa*: recusa dos partidos oficiais, do marxismo burocratizado e do mundo venal, recusa e exigência de transformação de valores [...]”<sup>70</sup>

Almejava-se a liberdade, uma liberdade que os jovens não enxergavam nem no Estado democrático burguês, nem tampouco na sociedade socialista existente, porquanto ambos os modelos políticos foram construídos sobre os pilares de uma civilização, a ocidental, calcada na repressão aos instintos e na domesticação das vontades.

Participar desse modelo de civilização implicava submeter-se à camisa de força representada pela coação externa, por parte da família, da escola e do Estado, e interna, por parte das engrenagens psíquicas comandadas pelo superego.<sup>71</sup> A rigor, a coação externa estava imbricada com a coação interna, condicionando-se mutuamente. Repressão sexual, imperialismo, exclusão social e étnica, alienação, tudo fazia parte de uma cultura que, para

---

<sup>69</sup> O stalinismo, por exemplo.

<sup>70</sup> MATOS, Olgária C.F. *Paris 1968*. Op. cit., p. 36.

<sup>71</sup> O conceito é empregado pela psicanálise para se referir à internalização psíquica da repressão social aos instintos primários, repressão considerada como condição para a civilização. Foi elaborado por Sigmund Freud no início do século XX. Vide capítulo 2.

parte dessa juventude, era expressão de uma neurose coletiva. A alienação,<sup>72</sup> social e psíquica, passou a ser vista como o grande inimigo a ser batido pela criatividade, pela não aderência ao Sistema, pela recusa em relação à cultura dominante.

Não bastava a revolução política: nos locais em que ela ocorrera sem a correspondente revolução psíquica, a alienação continuou presente, como na URSS; mais que isso, ela foi potencializada pela burocratização estabelecida pelo Estado. Além disso, para essa juventude pressurosa, a revolução não era um projeto a ser realizado no futuro, mas no aqui e agora, rompendo com o Sistema e adotando um caminho alternativo em relação a ele. A adesão a projetos revolucionários ao estilo marxista soava, para muitos, como uma forma de adiar a própria revolução interior, considerada condição *sine qua non* da revolução social e política.

Revolucionar, pois, passou a implicar o rompimento com a própria visão de mundo ocidental. Visão de mundo forjada por doutrinas que antepunham homem e natureza, alma e corpo, espírito e matéria e das quais decorriam todas as mazelas econômicas, sociais e políticas que marcaram a história do Ocidente desde o seu nascedouro e que, no período, chegava ao seu paroxismo, anunciando o colapso da própria humanidade, ameaçada pela possibilidade de guerra nuclear entre as duas superpotências, EUA e URSS.

A vida na terra, para esses jovens, encontrava-se em risco iminente de extinção, tanto pela crescente destruição dos recursos naturais, como pelo militarismo e proliferação de armas nucleares. Participar da secular exploração da natureza e dos homens, como trabalhador ou patrão, e do jogo político tradicional era alimentar o processo que, ao fim e ao cabo, desembocaria na destruição total.

A adesão, por sinal, começava pela própria constituição da família burguesa, que exercia o papel de célula no tecido social, modelo microscópico da repressão exercida pelo Estado e sugadouro, pelos hábitos de consumo, da energia individual e dos recursos naturais explorados pelo Sistema.

A família patriarcal era o paradigma, em nível micro,<sup>73</sup> de um tipo de civilização caracterizado pelo exercício da exploração e da repressão, que se traduziam em violência, opondo dominador e dominados, como na Guerra do Vietnã, país onde o virtual “pai” do

---

<sup>72</sup> Vide MARX, Karl. O trabalho alienado. In: *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2004. pp. 110-122.

<sup>73</sup> Vide capítulo 2, sobretudo as discussões em torno de Wilhelm Reich.

Ocidente, os EUA tentavam submeter seus filhos rebeldes do Oriente a trilhar o caminho da temperança capitalista. À temperança imposta pelo Estado correspondia, no interior da família, a economia sexual, por meio da qual a permissão ou proibição funcionava como moeda de troca em um mercado controlado por uma mão visível, a do pai.<sup>74</sup>

A família, contudo, tal como uma célula, era divisível, sendo o seu núcleo a própria individualidade, constituída igualmente por relações internalizadas de dominação. Da mesma forma que o pai exercia a dominação sobre os demais membros da família, a razão submetia os desejos naturais ao seu controle, deflagrando conflitos internos, drenando a energia psíquica para fins secundários e tornando o indivíduo um ser infeliz. Infelicidade que ajudava a alimentar o Sistema devido aos mecanismos compensatórios do consumo, dos quais derivava a submissão.

Não bastava, pois, para muitos desses jovens, romper com o Estado, com a sociedade, com a família; era preciso, antes de mais, romper as engrenagens internas da repressão psíquica e promover uma revolução interior. A adesão às drogas, à psicanálise em diversas versões e ao misticismo oriental, muitas vezes de forma combinada, correspondia ao anseio pela revolução psíquica, da qual nasceria o novo homem.<sup>75</sup> Não era só um mundo “lá fora” que movia essa juventude insatisfeita a cair na estrada<sup>76</sup> e buscar o novo; era também, e sobretudo, o mundo interno que prometia, aos viajantes, o entendimento de si e a superação dos limites impostos pela cultura.

Protagonizado pelos *hippies*,<sup>77</sup> um novo estilo de vida era assumido pela juventude, combinando o repúdio aos bens de consumo, à carreira profissional, à família nuclear e aos

---

<sup>74</sup> A concepção segundo a qual repressão sexual e violência se condicionam mutuamente deu origem a um dos *slogans* do período: *make love, not war* – faça amor, não faça guerra.

<sup>75</sup> Ideal que tinha sua contrapartida nas proposições guevaristas a respeito do “homem novo”. Para ele “a tarefa suprema e última da revolução era criar um homem novo, um homem comunista, negação dialética do indivíduo da sociedade capitalista, transformado em homem-mercadoria alienado [...]”. Löwy, Michael. *O pensamento de Che Guevara*. 5.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2003. p. 42.

<sup>76</sup> O denominado *Drop Out*.

<sup>77</sup> O termo *hippie* derivou da palavra em inglês *hipster*, que designava as pessoas nos EUA que se envolviam com a cultura negra. Em meados da década de 60, o termo era referente a indivíduos que adotavam um modo de vida comunitário, isto é, a despeito das funções exercidas no interior da comunidade, as decisões eram tomadas em conjunto, sendo normalmente praticada, no interior das comunidades rurais, a agricultura de subsistência, cujo comércio interno era efetuado através da troca direta. No caso das comunidades urbanas, predominavam formas alternativas de sobrevivência, sobretudo por intermédio da atividade artesanal. O modo de vida comunitário, entretanto, não oferecia obstáculo ao estilo de vida nômade, adotado por boa parte de seus integrantes. Os *hippies* notabilizaram-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

interesses do Estado e inaugurando uma nova utopia, denominada “sociedade alternativa”, uma sociedade na qual nada seria proibido e na qual cada ser humano poderia realizar todas as potencialidades de sua existência.

Liberdade transformou-se, então, de palavra de ordem em vivência. Era preciso vivê-la, a despeito da própria repressão; viver no presente, “curtir” a vida, cair na estrada, “colher” cada dia como se fosse o último, com o maior prazer possível e sem compromissos. A rigor, as mudanças comportamentais constituíam-se como negação do espírito de previdência, de regramento e adiamento dos desejos, característicos da mentalidade burguesa.<sup>78</sup>

O novo *modus vivendi*, veiculado pelo rock<sup>79</sup> e pela linguagem pontilhada de gírias, que passou a singularizar a juventude, não surgiu, contudo, de forma inopinada, nem tampouco se transformou em regra. Foi, por assim dizer, se compondo, desde o final dos anos cinquenta, por uma crescente liberalização dos costumes,<sup>80</sup> sobretudo na esfera da sexualidade. Propiciada pela difusão da pílula anticoncepcional e pela coabitação universitária, a vida sexual desvinculou-se, em grande medida, do controle familiar, imposto principalmente sobre o sexo feminino. O amor livre, isto é, não necessariamente monogâmico ou heterossexual, foi ganhando, paulatinamente, legitimidade, não sem provocar a reação das instituições mais conservadoras da sociedade, representadas pela família tradicional e pela igreja, para as quais o sexo fora do casamento constituía-se como desvio.<sup>81</sup>

---

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 (p.e., Grateful Dead, Jefferson Airplane e Janis Joplin). Ainda hoje existem comunidades *hippies* em várias partes do mundo.

<sup>78</sup> Vide capítulos 2 e 3.

<sup>79</sup> Segundo Paulo Chacon “Ao contrário da música erudita, que exige o silêncio e o bom comportamento da platéia [...], o rock pressupõe a troca, ou melhor, a integração do conjunto ou do vocalista com o público, procurando estimulá-lo a sair de sua convencional passividade perante os fatos. [...] Por isso, dançar é fundamental. Se não houver reação corpórea ‘quente’, não há rock. É verdade que as cortes renascentistas também dançavam. E é por isso que eu digo ‘quentes’: não pode haver regras, cenas determinadas, linhas do salão a cobrir, músculos tensos a esperar o próximo movimento. O rock precisa de liberdade física [...]. CHACON, Paulo. *O que é rock*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 12. [Grifos meus].

<sup>80</sup> Costuma-se relacionar a liberalização e o estilo hedonista de vida ao fenômeno da alta fecundidade do pós-guerra (*baby boom*), do qual resultou o crescimento vertiginoso do número de jovens. Associado a esse fator, a melhoria das condições econômicas e o crescimento da classe média teria criado as condições para a constituição, principalmente no primeiro mundo, de um número crescente de jovens que podiam se dedicar apenas aos estudos e ao lazer, adiando seu ingresso no mercado de trabalho.

<sup>81</sup> As posições oficiais da Igreja Católica Apostólica Romana não se alteraram nas décadas seguintes, inclusive com relação aos meios anticoncepcionais, proibidos tanto quanto o aborto. A despeito da reação

Juntamente com os conflitos desencadeados pelo processo de liberalização sexual, outros advieram com a proliferação do uso, por parte dos jovens, de drogas socialmente proibidas, como a maconha e o LSD. Todo um ideário foi construído em torno dessas e de outras substâncias psicoativas, de sorte que se tornou usual identificá-las como potencializadoras de faculdades espirituais adormecidas, em contraposição ao álcool, que provoca letargia mental, o qual foi associado ao conformismo burguês. Assim, à revolução sexual somava-se, para o desespero dos setores mais conservadores da sociedade, a revolução psicodélica.<sup>82</sup>

A loucura parecia ter tomado conta de segmentos da juventude que, contrariando o bom senso, ao invés de investir sua energia no estudo e no trabalho, ou seja, na acumulação, dissipava seus melhores anos em uma vida desregrada, sem nenhum comprometimento com a família, a igreja e a pátria. Loucura que adentrava o recesso dos lares através do televisor,<sup>83</sup> convidando os adolescentes a participarem da grande festa orquestrada pelos concertos de rock, tornando-se referência o de Woodstock, em 1969.

Em seus encontros, jovens vestidos com roupas extravagantes, de cabelos compridos e barbas por fazer, descalços ou calçando sandálias franciscanas, refratários ao banho e amando-se livremente diziam não às formas tradicionais de comportamento, representadas pelo homem subserviente, de terno e gravata, pela mulher submissa e infeliz e pelo jovem asseado, fardado e enviado aos campos de batalha no Vietnã, de onde muitos voltariam em caixões ou em cadeiras de rodas.

Para esses jovens norte-americanos, os *hippies*, servir a pátria ou participar das formas tradicionais de sobrevivência implicava uma dupla violência: contra o gênero

---

conservadora, a renovação dos costumes na esfera da sexualidade acabou se disseminando, provocando alterações nas configurações familiares.

<sup>82</sup> O termo “psicodélico” surgiu nos anos 60 da junção das palavras gregas *psiké* (mente) e *deloun* (sensorial), significando a “manifestação do espírito”, de acordo com Jamil Almansur Haddad. Vide: Verdades sobre o LSD. *O Pasquim, Underground*. N. 51, 11 a 17/06/70, pp. 20-1. Sobre o caráter psicodélico das drogas, já nos anos cinquenta eram publicados *The doors of perception* (1954) e *Heaven and hell* (1956), de Aldous Huxley, cujo tema são os efeitos produzidos pela mescalina, e um conjunto de obras por parte da “geração beat”, como *On the road* (1955), de Jack Kerouac e *The naked lunch* (1959), de William S. Burroughs, nos quais as drogas são parte integrante das narrativas, seguidas, nos anos sessenta, pela apologia do LSD por Timothy Leary (vide *Flashbacks, a personal and cultural history of an Era*, de 1983) e da publicação de *The teachings of Don Juan* (1968), de Carlos Castaneda; cujas doutrinas exerceram grande influência sobre essa geração.

<sup>83</sup> Vide: DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997; MACLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 17.ed. São Paulo: Cultrix, 2005 e BRIGGS, Asa e BURKE, Peter. *Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

humano e contra a natureza, pela guerra e pela exploração dos recursos naturais. O pacifismo, popularizado com o gesto dos dedos indicador e médio estendidos em V, simbolizando *peace and love*,<sup>84</sup> e a opção por formas artesanais e comunitárias de ganhar a vida, com um mínimo de impacto sobre a natureza, eram oferecidos como resposta ao *american way of life*.

A loucura, para este segmento da juventude, era bem-vinda, uma vez que significava a negação da insanidade maior na qual a sociedade ajustada encontrava-se mergulhada.<sup>85</sup> Uma sociedade que, aos olhos dos *desbundados*, como seriam designados no Brasil, permitia-se consentir, diante do televisor,<sup>86</sup> com o assassinato coletivo da guerra para, em seguida, fazer suas preces diante do padre ou do pastor, em ação de graças.

Novas modalidades de acesso ao sagrado foram adotadas, oriundas, por via de regra, do Extremo Oriente, como certas vertentes do budismo, do taoísmo e do hinduísmo, tornando familiares, no Ocidente, as figuras do *guru*, do monge *zen* e de *hare krishnas*. A adoção de práticas religiosas exóticas de um lado refletia a negação em curso dos valores ocidentais, entre os quais os de origem judaico-cristã, e de outro o desejo de libertação interior, a ser realizado pela prática da meditação.

A razão por si só era incapaz, para esses jovens, de promover a libertação, como prometia o ideário iluminista presente na educação laica. Pelo contrário, ela fora posta a serviço da dominação, exercendo o controle sobre todas as instâncias da ação humana, inclusive as psíquicas, através do superego. Por intermédio dele, como dissera Freud, tornara-se possível a civilização; civilização que, em última instância, representava não só o pleno desenvolvimento das capacidades produtivas como também, e sobretudo, da exploração. Exploração em todos os sentidos: da força de trabalho, da inventividade, da fé, dos gostos e das vidas, em suma, da energia, física e psíquica, drenadas para alimentar o Sistema, da mesma forma como os recursos energéticos são consumidos pelas engrenagens fabris.

Tornava-se mister, destarte, romper com tais engrenagens, principalmente as interiores, iluminando os recintos do “eu” obscurecidos pela alienação. Entende-se, assim,

---

<sup>84</sup> Paz e amor.

<sup>85</sup> Vide: COOPER, David. *Psiquiatria e antipsiquiatria*. São Paulo: Perspectiva, 1982. Obra originalmente publicada em 1967.

<sup>86</sup> As notícias da Guerra do Vietnã eram exibidas diariamente pelos telejornais.

não só a crescente adoção de doutrinas e práticas religiosas orientais como também, em muitos casos, o apelo exercido por algumas vertentes da psicanálise,<sup>87</sup> cujo estudo objetivava iluminar os recessos do inconsciente nos quais as pulsões, deformadas pelos recalques, produziam conflito e angústia, tornando o ser humano insatisfeito e, por conseguinte, presa fácil dos mecanismos compensatórios do consumo, atrelando-o ao Sistema como um todo. Era esta, igualmente, a justificativa para o uso de drogas psicoativas, interpretadas pelos seus usuários não como veículos da morte, mas como potencializadoras de uma vida mais rica e profunda.<sup>88</sup>

O termo “loucura”, assim, passou a conotar um sentido invertido em relação ao conceito predominante. Ficar “louco”, para o jargão contracultural, significava romper as amarras dos condicionamentos socialmente internalizados, os quais eram promovidos por uma sociedade que, estruturalmente, era insana, porquanto promotora da infelicidade e da morte. “Cair fora” do Sistema passou a ser concebido como “cair em si”, ou seja, debruçar-se sobre a loucura socialmente introjetada e, por um processo de catarse, desencadeado pela meditação, pela drogas e pela análise, libertar-se de suas amarras.

Um processo que, no plano exterior, manifestava-se como recusa em assumir papéis sociais legitimados pela cultura vigente, mesmo aqueles considerados como revolucionários. Mover-se, por exemplo, como um guerrilheiro seria, para os *hippies*, assumir, interior e exteriormente, um papel social e, portanto, reproduzir o Sistema, ainda que em uma outra versão, camuflada sob o rótulo de socialista.

O *drop out*, assim, representava a opção por uma vida à margem da sociedade, bem como a construção, nos interstícios do tecido social, de sociedades paralelas, alternativas. Em uma sociedade cujo principal sintoma de insanidade era a violência, representada no período pela Guerra do Vietnã, a mansidão franciscana<sup>89</sup> se oferecia como a única resposta

---

<sup>87</sup> Vide capítulo 2.

<sup>88</sup> A despeito das mortes de Jimmi Hendrix, a 18 de setembro de 1970, de Janis Joplin, a 04 de outubro de 1970 e a de Jim Morrison, a 18 de julho de 1971, e de muitos “desconhecidos”, causadas presumivelmente por overdose. Vide: LEARY, Timothy. *Flashbacks “surfando no caos”*: uma autobiografia. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.

<sup>89</sup> Segundo Luiz Boscato, no ideário em questão “São significativas as referências a São Francisco e a Krishnamurti. Francisco de Assis era, para a contracultura, o símbolo de uma Espiritualidade vivida junto à natureza de maneira simples e sem líderes, o retorno ao que teria sido um Cristianismo Original, renunciando-se aos valores da civilização burguesa, em paralelo com o que havia defendido Henri Thoreau, que já havia inspirado as comunidades alternativas criadas pelo escritor russo Leon Tolstói e por Gandhi. [...] Já Krishnamurti foi o grande inspirador do Anarquismo Espiritual da Contracultura, não só por afirmar que não temos necessidade de gurus, de messias ou de dogmas, mas também por constatar que somente através de

saudável; mansidão que, inspirada na doutrina da *ahinsa*<sup>90</sup> e da desobediência civil<sup>91</sup> utilizadas por Gandhi como táticas na luta de libertação nacional indiana, acabou, em muitos casos, assumindo um teor fatalista, de espera passiva pelo inevitável: pela *New Age*,<sup>92</sup> a Era de Aquário que sucederia à de Peixes e que, ao contrário da atual, seria caracterizada pela paz.

Seria este, justamente, o tendão de Aquiles do movimento, segundo parte de seus críticos. Enquanto que para os integrantes do movimento contracultural a recusa em participar do jogo político tradicional constituía-se como revolução, sob a perspectiva da esquerda ortodoxa a passividade era denunciatória da alienação promovida por um discurso ideológico que, malgrado seu aparente teor libertário, camuflava a verdadeira fratura social, a fratura entre as classes. Contraposto ao heroísmo de outros jovens que lutavam efetivamente pela superação do capitalismo e, portanto, da exploração de classes, o engajamento da geração florida na libertação das formas cotidianas de repressão sabia, para a crítica, a escapismo, visível em seu compromisso em “curtir a vida”, coisa de pequeno-burguês.

À crítica da esquerda correspondia, entre os conservadores de direita, a condenação moral desse estilo de vida, entendido como desviante em relação aos padrões civilizados de comportamento. Sob sua ótica, a revolução cultural em curso tendia a subverter a ordem, ao

---

uma mente nova poderemos construir uma civilização nova.” BOSCATO, Luiz Alberto de Lima. *Vivendo a sociedade alternativa: Raul Seixas no panorama da contracultura jovem*. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo. 2006. p. 145.

<sup>90</sup> Ahinsa, para Mohandas Karanchand Gandhi, consiste não apenas em não fazer o mal ao próximo, mas em amar e fazer o bem, inclusive ao agressor. Com base nessa ética, baseada em princípios religiosos hindus, Gandhi liderou a luta pacífica pela independência da Índia do Império Britânico, utilizando-se da “desobediência civil” como tática, além de jejuns, greves e ações de impacto, como a marcha contra o imposto do sal, realizada em 1930. A independência do país consumou-se em 17 de agosto de 1947, mas ao preço da sua divisão em dois Estados, Índia e Paquistão. Gandhi foi assassinado em 1948 por um nacionalista fanático.

<sup>91</sup> Cujas doutrina foi defendida por Henry David Thoreau, em 1849, na obra *A desobediência civil e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

<sup>92</sup> Segundo José Guilherme Cantor Magnani, “O sentido original da expressão ‘Nova Era’ provém da cosmologia astrológica: refere-se a uma mudança – ocasionada pela chamada precessão dos equinócios – no aparente trajeto do sistema solar em relação ao zodíaco (uma espécie de faixa com 12 subdivisões projetada na abóboda celeste), ao longo do qual parecem mover-se os astros, perfazendo determinados ciclos. De acordo com o esquema dos ciclos do ano zodiacal, a era de Touro, por exemplo, correspondeu às civilizações mesopotâmicas, a de Áries, à religião mosaico-judaica e a de Peixes – que teve início com o advento do cristianismo – ao término dos 2100 anos de sua duração [...]. A nova era que agora se inicia é a Era de Aquário, trazendo ou anunciando profundas alterações para os homens em sua maneira de pensar, sentir, agir e relacionar-se uns com os outros, com a natureza e com a esfera do sobrenatural.” MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. pp. 9-10



promover a libertinagem, o vício e a vadiagem, corroendo os pilares sagrados da família, da religião e do Estado.

Seja como for, o movimento esgotou-se ao longo dos anos setenta, liberando de seu interior novas demandas sociais, relacionadas, sobretudo, à luta pela afirmação das “minorias”, entre as quais a das mulheres, dos homossexuais, dos negros, assim como um novo ativismo que se difundiu com o nome de “ambientalismo”, o movimento ecológico.

Flanqueada pela crítica à esquerda e à direita, a contracultura acabou se configurando como um movimento cujo repertório conceitual e artístico foi diluído e difundido pela indústria cultural,<sup>93</sup> perdendo aos poucos seu caráter contestatório e se transformando em mais uma mercadoria oferecida nas prateleiras do consumo de bens simbólicos; uma nova mercadoria entre as já produzidas para atender à demanda especificamente juvenil dos países centrais e periféricos; em suma, uma demanda<sup>94</sup> internacionalmente permeável ao estilo de vida veiculado pela imprensa, cinema, rádio e televisão e universalizado<sup>95</sup> através de altos investimentos em publicidade.

Não obstante a resistência a essa difusão por parte de setores ciosos da cultura nacional, ela acabou introduzindo nos países do Terceiro Mundo traços culturais dos países economicamente dominantes, não sem conflitos, como foi o caso no Brasil.

## 1.2. Nacionalistas, Esquerdistas e Vanguardistas

No decorrer do ano de 1968, a exemplo do que ocorria em outros países, o Brasil assistiu à escalada do processo contestatório por parte de sua juventude estudantil e de outros setores da sociedade, como a classe artística e intelectual, tendo como motivação comum o repúdio à ditadura militar, estabelecida em abril de 1964 e que perdurou por 21 anos. Da derrubada de João Goulart até a eleição indireta, pelo Congresso Nacional, de Tancredo Neves, em 1985, o Brasil foi governado por generais que se alternaram no poder

---

<sup>93</sup> Vide capítulo 3.

<sup>94</sup> A demanda em questão, eminentemente de “classe média”, cresceu durante os “anos áureos” no Primeiro e no Terceiro Mundos, segundo HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos*. Op. cit.

<sup>95</sup> A denominada “Cultura de massa”, para Edgar Morin “é cosmopolita por vocação e planetária por extensão.” MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo – 1 – neurose*. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977. p. 16.

através de dispositivos legais e ilegais que lhes garantiam a exclusividade do governo da federação.

Sob sua tutela e com a anuência tácita ou declarada dos EUA e de setores da camada economicamente dominante da sociedade brasileira, o país passou por fases de maior ou menor repressão política. Repressão que, inúmeras vezes, caracterizou-se pelo teor terrorista de suas ações, legitimadas pela Doutrina de Segurança Nacional, segundo a qual o comunismo, inimigo da democracia ocidental, se infiltrara na tessitura social brasileira, sendo necessário extirpá-lo através de ações militares.

Do lado oposto das trincheiras, o denominado “inimigo interno”, representado pelas várias facções da esquerda, se articulou, nos anos sessenta, com o objetivo de derrubar a ditadura e, eventualmente, promover a revolução, como foi o caso do movimento estudantil (ME).

O ME brasileiro, sobretudo nos anos sessenta, esteve diretamente vinculado às disputas ideológicas sobre o destino do país e de sua inserção no espectro mais geral da Guerra Fria. Do início da década à extinção da União Nacional dos Estudantes (UNE),<sup>96</sup> em outubro de 1964,<sup>97</sup> o ME participou ativamente de projetos que extrapolavam os interesses acadêmicos, assumindo desde 1961 com os Centros Populares de Cultura (CPCs), a luta por uma cultura nacional e popular, realizando atividades teatrais, literárias, plásticas, musicais, cinematográficas etc.<sup>98</sup>

Tais atividades refletiam o anseio, por parte dessa juventude de esquerda, de politizar as massas, objetivando a transformação de um quadro social marcado pela exploração de classes, na cidade e no campo.

Com o golpe militar, o ME diversificou e intensificou sua luta, a despeito da ilegalidade na qual a UNE<sup>99</sup> e outras entidades estudantis foram lançadas. Isso foi possível porque o processo de fechamento político pelo regime militar deu-se de forma paulatina. Para Sebastião Velasco “entre 1964 e 1968 vivemos no Brasil um período muito curioso e muito complexo porque, ao contrário das ditaduras do Chile, da Argentina e de tantas

---

<sup>96</sup> Fundada em 1937.

<sup>97</sup> Lei Suplicy de Lacerda.

<sup>98</sup> Segundo Maria H. S. Paes, os CPCs causaram “intensa polêmica, entre outras coisas, porque ao só aceitar a arte como propaganda política, negava a experimentação e não dava importância à criação artística [...]” PAES, Maria Helena Simões. *A década de 60: rebeldia, contestação e repressão política*. 4.ed. São Paulo: Ática, 1997. pp. 39-40.

<sup>99</sup> Substituída pelo Diretório Nacional de Estudantes, sob controle do governo, tanto quanto os sindicatos.

outras, aqui a ruptura com a institucionalidade prévia foi se fazendo aos poucos, e a princípio foi muito superficial.”<sup>100</sup>

Nesse período, o governo atuou de forma ambígua, refletindo suas divisões internas,<sup>101</sup> razão pela qual, segundo Flavio Tavares, se mostrava como “um regime envergonhado, uma ditadura *sui generis* que ainda não tinha fechado o parlamento”.<sup>102</sup> O que não o impediu de intervir nos sindicatos, transformando-os em entidades pelegas,<sup>103</sup> de exercer a repressão com vários níveis de violência contra o cidadão, principalmente contra os antigos aliados do governo Goulart e de integrantes do PCB, de estabelecer, através de diversos Atos Institucionais, o arbítrio e o controle da opinião pública, como com o AI-2 que, entre outras medidas, extinguiu os partidos políticos existentes, criando duas legendas que deveriam conglomerar, nas suas respectivas bancadas, os situacionistas (ARENA) e os opositores (MDB).<sup>104</sup>

Nesse ínterim, o ME conseguiu se organizar, na ilegalidade, elegendo seus diretórios acadêmicos, suas diretorias estaduais e federais em uma estrutura similar à sindical, conferindo coesão à luta em seus vários níveis.<sup>105</sup> Com o desmantelamento dos sindicatos e a extinção dos antigos partidos políticos, o ME se constituiu, no período 1964-1968, na única entidade, não controlada pelo governo, organizada nacionalmente.

De 1966 a 1968 o movimento passou a contar com o apoio de outros setores sociais descontentes com o regime. Ocorria então “um deslocamento da opinião pública, de uma parcela significativa da classe média, a qual, embora tendo saudado o golpe e, talvez, até participado das Marchas da Família com Deus pela Liberdade, já em 1966 estava apoiando e aplaudindo os estudantes.”<sup>106</sup>

A política econômica adotada como forma de saneamento das finanças públicas, que incluiu o arrocho salarial, o fim da estabilidade no emprego, a criação do FGTS, entre

---

<sup>100</sup> VELASCO, Sebastião. Significados da conjuntura de 1968. In: GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). Op. cit., p. 110.

<sup>101</sup> Entre a denominada “Linha Dura” e o grupo mais moderado, conhecido como “Sorbonne”.

<sup>102</sup> TAVARES, Flavio. O golpe de 1964, início de 1968. In: GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). Op. cit., p. 98.

<sup>103</sup> Nas quais o regime militar controlava os sindicatos e impedia toda e qualquer movimentação reivindicatória.

<sup>104</sup> A denominada “oposição consentida”.

<sup>105</sup> Cf. PALMEIRA, Vladimir. Os valores de 1968. In: GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). Op. cit., pp. 117-128.

<sup>106</sup> VELASCO, Sebastião. Op. cit. Para Flavio Tavares, “era também uma forma de as pessoas lavarem parte da cumplicidade dos primeiros anos da ditadura”. TAVARES, Flavio. Op. cit., p. 99.

outras medidas impopulares, de um lado, e a permanência dos militares no poder e que deveria, em princípio, ser transitória, de outro lado, provocaram o descontentamento de setores organizados da sociedade, como a OAB, a CNBB e a imprensa,<sup>107</sup> além de políticos que participaram da orquestração do golpe, como Carlos Lacerda.

As reivindicações<sup>108</sup> estudantis ganharam as ruas em manifestações de denúncia aos acordos MEC-Usaid, pela reforma na estrutura universitária, pleiteando o fim da cátedra vitalícia, a expansão do ensino público para dar conta dos excedentes,<sup>109</sup> entre outras questões, tendo como pano de fundo a luta contra a Lei Suplicy de Lacerda e o que ela representava, a ditadura militar implantada com a deposição de João Goulart.

O processo contestatório atingiu seu clímax em 28 de março de 1968, quando a polícia, cuja repressão ao ME fora constante desde 1964, invadiu o restaurante estudantil Calabouço, no Rio de Janeiro, matando o estudante secundarista Edson Luis Lima Souto, de dezessete anos e provocando manifestações que envolveram não só os estudantes, como parte da sociedade civil carioca e de outras cidades brasileiras. No dia seguinte ao episódio, 50.000 pessoas acompanhavam o cortejo do estudante, cujo corpo se transformou em símbolo do repúdio ao arbítrio.

As manifestações estudantis cresceram nos meses seguintes. A repressão a elas, nesse ínterim, tornou-se mais violenta, provocando a reação dos estudantes e convertendo praças e avenidas de diversas cidades em campos de um enfrentamento desigual pelas forças empregadas, culminando com a denominada “sexta-feira sangrenta” (21 de junho), na cidade do Rio de Janeiro, com cerca de 23 pessoas baleadas, 4 mortos, soldados feridos e aproximadamente mil presos. Em resposta ao episódio e contando com a participação de

---

<sup>107</sup> A imprensa, incluindo jornais (com a exceção do “Última Hora”), rádio e televisão, teve um importante papel na formação da opinião pública a favor do golpe que foi desencadeado sobre o governo de João Goulart (31/03/1964), por intermédio de uma propaganda contrária e de denúncias de corrupção, de incompetência na condução da economia e de infiltração comunista no governo com o propósito de instalar uma república sindicalista no país.

<sup>108</sup> De acordo com José Dirceu, em 1968 presidente da UEE de São Paulo, “O ME que nós começamos a organizar era reivindicatório. As principais questões eram: mensalidade, professor, currículo, papel da educação e da ciência, estrutura da faculdade, democratização, participação. Lutávamos por liberdade de organização dos estudantes, autonomia e independência dos centros acadêmicos e pela permanência dos órgãos estaduais e da União Nacional dos Estudantes”. DIRCEU, José. O movimento estudantil em São Paulo. In: GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). Op. cit, p. 86. O mesmo testemunho é dado por Alfredo Syrkis, na época estudante secundarista envolvido com o ME: “Na primeira passeata daquele fim de maio [1968], início da mobilização, só se gritou palavras de ordem reivindicativas, sem nenhuma alusão política.” SYRKIS, Alfredo. *Os carbonários: memórias da guerrilha perdida*. São Paulo: Global, 1980. p. 57.

<sup>109</sup> Aqueles que tiravam notas suficientes mas não conseguiam vaga para estudar nas universidades públicas.

intelectuais, artistas, padres, pais e mães, no dia 26 de junho 100.000 pessoas desfilaram em passeata pelo centro do Rio, levantando bandeiras contra a ditadura e em apoio aos estudantes.

A direita, nesse período, também intensificou suas ações. No dia 17 de julho, em São Paulo, após a apresentação da peça *Roda-Viva*, de Chico Buarque de Holanda, com montagem de José Celso Martinez Corrêa, no teatro Ruth Escobar, membros do CCC invadiram os camarins e os atores Rodrigo Santiago e Marília Pêra foram levados nus para a rua e espancados e o próprio teatro destruído.

Em São Paulo, o enfrentamento entre membros da direita e o ME, de esquerda, teve seu ponto culminante no episódio conhecido como “Guerra da Maria Antonia”, no início de outubro, opondo alunos da Faculdade de Filosofia (USP) e elementos do CCC, que se entrincheiraram no campus da Universidade Mackenzie, instituições vizinhas e separadas pela rua que deu nome ao episódio. No dia 3 de outubro à tarde, segundo dia do conflito, o estudante secundarista José Guimarães foi atingido na cabeça por um tiro disparado dos telhados do Mackenzie: seu corpo foi exibido pelos estudantes da Faculdade de Filosofia em passeata que seguiu na direção do Anhangabaú, durante a qual alguns carros foram virados e queimados.

A sucessão de episódios de enfrentamento dos estudantes culminou no dia 13 de outubro, quando a polícia invadiu o Sítio Murundu, a 25 quilômetros de Ibiúna, onde ocorria o 30º Congresso da UNE, prendendo seus principais líderes, entre eles José Dirceu, Vladimir Palmeira e Luiz Travassos. No mesmo dia, em São Paulo, o capitão norte-americano Charles R. Chandler foi metralhado pela ALN, comandada por Carlos Marighella, por pertencer à CIA e auxiliar os militares brasileiros nas estratégias de repressão à esquerda.

Radicalizavam-se os conflitos, como havia ocorrido no *maio* francês, entre o movimento estudantil e o governo, com a diferença de que no Brasil, assim como em outros países latino-americanos, a juventude se opunha a um governo discricionário, que não tinha pudores em usar da violência em larga escala contra toda forma de oposição ao regime, desencadeando formas de resistência armada.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Empreendida por diversas células revolucionárias, congregadas em torno de siglas partidárias de esquerda dissidentes em relação ao PCB (Partido Comunista Brasileiro), tais como: PCR (Partido Comunista Revolucionário, fundado em 1966 como dissidência do PC do B.), MR-8 (Movimento Revolucionário 8 de

A opção pela luta armada deu-se em decorrência da intensificação da repressão e do próprio esgotamento do movimento pacífico, na forma de passeatas, como estratégia de luta contra a ditadura. A própria edição do AI-5, dois meses depois do desmantelamento da UNE, tornou a participação política pelas vias pacíficas impossível. As passeatas eram reprimidas cada vez com mais violência, com prisões e mortes, afastando a sociedade civil e isolando os estudantes.

Nos anos seguintes, sobretudo durante o governo Médici, enquanto os jornais saudavam o crescimento milagroso da economia e a conquista do tri-campeonato de futebol pela seleção brasileira (1970), a guerrilha, urbana e rural, era aos poucos desmantelada pela repressão.<sup>111</sup>

Nesse ínterim, da mesma forma como ocorria em outras partes do mundo, uma parcela da juventude afastou-se das batalhas campais, do enfrentamento direto à ditadura, optando por um tipo de recusa que se disseminara dos países ricos no formato contracultural. Para Alfredo Syrkis:

Na verdade, foi uma geração, como eu gosto de dizer, que se trifurcou, no Brasil. Uma parte dela, após o AI-5, quando a ditadura se transformou em ditadura total, foi para a luta armada, para a clandestinidade; outra parte resolveu ir fundo na questão da contracultura, procurando criar um universo à parte, em que fosse possível viver: foram as comunidades rurais, o uso de drogas, sobretudo das alucinógenas, como o LSD. As pessoas passaram a viver juntas em comunidade, pequenas famílias, tentando não ler jornal, sair daquela realidade, sair daquele bode, como se dizia na época. Foram as pessoas que se tornaram hippies. E houve um terceiro segmento daquela geração, que acabou rapidamente se integrando àquilo que o sistema oferecia.<sup>112</sup>

---

Outubro, fundado em 1966 por um grupo que se desvinculou do PCB.), Colina (Comandos de Libertação Nacional, fundado em 1967, por dissidentes da ORM-Polop.), ALN (Aliança Libertadora Nacional, fundada em 1967, por egressos do PCB.), VPR (Vanguarda Popular Revolucionária, fundada em 1968 por dissidentes da ORM-Polop.), PCBR (Partido Comunista Brasileiro Revolucionário, fundado em 1968 por dissidentes do PCB.), VAR-Palmares (Vanguarda Armada Revolucionária – Palmares, fundada em 1969 por militantes de várias organizações, sobretudo da Colina e da VPR). No entanto, a exemplo do Brasil e de outros países latino-americanos, na Europa também surgiram grupos armados, como a RAF (Rotte Armee Faction), na Alemanha Ocidental, nos anos 70 e as Brigadas Vermelhas (Brigate Rosse), na Itália. Sobre a história dos partidos revolucionários de esquerda brasileiros do período, vide: GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas*. 6.ed. São Paulo: Ática, 2003.

<sup>111</sup> O desmantelamento violento efetivou-se por intermédio de um aparato repressivo montado pelas forças armadas, pela polícia federal e polícias estaduais. Vide: GORENDER, Jacob. Op. cit.

<sup>112</sup> SYRKIS, Alfredo. Os paradoxos de 1968. In: GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). Op. cit., p. 112.

O autor, que atuou intensamente na luta armada, participando do seqüestro de embaixadores,<sup>113</sup> acabou, ele próprio, como afirma em outro livro,<sup>114</sup> “desbundando”, ou seja, aderindo à revolução comportamental em curso.

Desbunde que, em meio às disputas ideológicas do período, provocava a animosidade da esquerda mais engajada: “Desbundar, naquela época, significava, no jargão da esquerda, abandonar a militância. Fulano? Fulano dê-s-bun-dou, dizíamos, com desprezo”.<sup>115</sup>

Para uma geração que se formou na luta contra a ditadura, tendo como padrão revolucionário o exemplo cubano, sobretudo o de Ernesto “Che” Guevara, que sacrificara a própria vida pelos ideais de um “novo homem” e um “novo mundo”, a contracultura significava covardia: “Alex e eu, os ‘velhos bolcheviques’ fingíamos compreensão, mas no fundo desprezávamos esta fraqueza, esta incapacidade de fazer jus ao papel histórico reservado para a nossa geração”, pensava o autor antes de sua “conversão”, seguindo de perto as diretrizes do movimento armado, pois “a organização desaconselharia o contato com ‘áreas de desbundados’, gente que abandona a luta pra ficar em casa puxando maconha”.<sup>116</sup>

Fernando Gabeira, outro participante ativo da luta armada que, no exílio, reviu suas posições políticas, deixou um testemunho semelhante:

Assim como nossas tias achavam que a civilização ocidental e cristã cairia por terra se continuássemos mexendo nossas bundas e pernas ao som do Rock and Roll, muitos acreditavam, solenemente, que o edifício marxista-leninista iria ruir, se, de repente, começássemos a esfregar os clitóris das mulheres.<sup>117</sup>

Nota-se, nesse último testemunho, a animosidade tanto da esquerda revolucionária<sup>118</sup> quanto dos setores conservadores<sup>119</sup> em relação às preocupações e mudanças comportamentais que apontavam para a modernização em curso na sociedade brasileira:

---

<sup>113</sup> Como membro da VPR, participou do seqüestro do embaixador alemão Von Holleben e do suíço Bucher, tendo por objetivo a libertação de presos políticos.

<sup>114</sup> SYRKIS, Alfredo. *Os carbonários*. Op. cit.

<sup>115</sup> Idem, p. 132.

<sup>116</sup> Idem, Ibidem.

<sup>117</sup> GABEIRA, Fernando. *O que é isso companheiro?* Rio de Janeiro: Codecri, 1979., p. 53. Em outra passagem, ainda sobre a temática, o autor declara que “Era ainda 69 e quem virava hippie e puxava fumo era um pouco assim como quem virava protestante de repente”. p. 73

<sup>118</sup> Segundo Zuenir Ventura “A esquerda – mesmo a radical, que sonhava com a Revolução geral – olhava para aquele movimento com a impaciência de quem é interrompido em meio a uma atividade séria pela visão

A modernização da sociedade apressou também a mudança dos padrões de conduta privada – a marca registrada da década de 60. Para a geração da classe média de esquerda que chegou à idade adulta sob o autoritarismo, o peso das circunstâncias políticas sobre as relações afetivas e familiares (acelerando, quem sabe, os vaivens amorosos) misturava-se à liberação sexual e ao consumo de drogas, em especial maconha e LSD. Fumava-se e se tomavam bolinhas por prazer, angústia ou perplexidade, e também para afrontar o entranhado conservantismo do regime no plano dos costumes, para construir uma forma de oposição, de compor por vias transversas um perfil político de rejeição ao status quo – ainda que a esquerda tradicional, não menos do que a resistência militarizada, desdenhasse a contracultura como a mais recente floração do escapismo e da inseqüência.<sup>120</sup>

Modernização que apontava, entre outras coisas, para a inserção cada vez maior da mulher no mercado de trabalho especializado,<sup>121</sup> no qual passaria a competir por postos antes exclusivamente ocupados pelos homens:

---

inoportuna de um ato obscuro”. VENTURA, Zuenir. *1968: o ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988. p. 36

<sup>119</sup> A direita costumava associar liberação dos costumes com subversão, como bem demonstram suas ações quando da invasão do CRUSP (alojamento para estudantes da USP) dias antes da edição do AI-5, que “sofreu uma gigantesca operação de cerco militar, que deu lugar a centenas de prisões e apreensão de material considerado subversivo nos apartamentos em que residiam os alunos da USP. Militares interessados no endurecimento do Regime organizaram, então, uma exposição, no saguão dos Diários Associados, em São Paulo, para exibir a farta quantidade de material apreendido no CRUSP, dando grande destaque a algumas caixinhas de pílulas anticoncepcionais.” BRASIL: nunca mais. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 136. [Grifo meu].

<sup>120</sup> TAVARES, Maria Hermínia; WEIS, Luiz. Carro-zero e pau-de-arara. o cotidiano da oposição de classe média ao regime militar. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz, (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. V.4. p. 334. Em tese de doutoramento na USP em dezembro de 1975, Gilberto Velho, com base em uma pesquisa efetuada junto à classe média da Zona Sul carioca, entre 1972 e 1974, faz o seguinte diagnóstico das posturas políticas do que ele denomina grupo “vanguardista-aristocratizante”: “[...] durante uma certa época todas as pessoas do grupo são contra o sistema instaurado no país em 1964. Mas paralelamente vai-se desenvolvendo uma repugnância pela política em geral, por políticos, partidos etc. Assim, evolui-se de uma oposição de esquerda ao governo para uma posição de rejeição tanto do governo quanto da própria esquerda, especialmente a marxista e o PCB.” Já no grupo formado por seus herdeiros, cuja faixa etária girava em torno dos 13 aos 25 anos, “não existe nada do que habitualmente se entende por cultura política. Lê-se muito pouco, desconhece-se a história em geral, especificamente a do Brasil.” Eles “têm vagas noções a respeito da existência de ‘comunistas’, ouviram falar, em certos casos, de assaltos a bancos, mas não revelam curiosidade ou interesse pelo assunto. Sabem um pouco mais a respeito do Vietnã, pois algumas músicas americanas que ouvem mencionam o tema. São, em princípio, contra a guerra e parecem achar muito estranho que as pessoas se interessem por brigar por motivos políticos.” VELHO, Gilberto. *Nobres & anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. pp. 103, 175 e 176.

<sup>121</sup> Como decorrência da diversificação econômica promovida pela inversão de capitais estrangeiros na economia acompanhada pelo crescimento do sistema universitário, orientado, em grande medida, para as novas demandas profissionais.



No caso das mulheres, o repúdio aos comportamentos tradicionais, pequeno-burgueses, se fazia em nome de um ideal de autonomia que deveria se realizar não apenas como possibilidade de viver livremente a paixão e as pulsões sexuais. Isso tudo também estava fortemente associado à idéia de existir no mundo para além da vida doméstica, por meio da realização profissional, da independência financeira que o trabalho poderia assegurar e, por último porém não menos importante, da atividade política.<sup>122</sup>

Muito embora se seguisse, nos anos setenta, um refluxo na atuação política da classe média,<sup>123</sup> na segunda metade dos sessenta a revolução dos costumes caminhava paralelamente à sua participação, direta ou indireta, nos debates políticos que marcaram o período. Debates que tinham como pano de fundo a ditadura e que eram alimentados, culturalmente, pela leitura de livros em grande escala:

Na verdade, a geração de 68 teve com a linguagem escrita uma cumplicidade que a televisão não permitiria depois. O boom editorial do ano indica um tipo de demanda que passava por algumas inevitáveis futilidades, mas se detinha de maneira especial em livros de densas idéias e em refinadas obras de ficção. Nas listas de best-sellers, convivem nomes como Marx, Mao, Guevara, Débray, Lukács, Gramsci, James Joyce, Herman Hesse, Norman Mailer e, claro, Marcuse.<sup>124</sup>

Acompanhando de perto a expansão do parque industrial, não só o mercado editorial cresceu e se diversificou, como os meios de comunicação de massa passaram por profundas transformações, sob os auspícios do governo. Preocupado com a “integração nacional”,<sup>125</sup> em 1965 funda a Embratel, coincidentemente no mesmo ano em que foi criada a TV Globo. A televisão, contudo, só se torna um veículo privilegiado como formador de opinião na

<sup>122</sup> TAVARES, Maria Hermínia; WEIS, Luiz. Carro-zero e pau-de-arara. Op. cit. p. 401

<sup>123</sup> Cf. VELHO, Gilberto. Op. cit.

<sup>124</sup> VENTURA, Zuenir. Op. cit. p. 54. Para o autor “A geração de 68 talvez tenha sido a última geração literária do Brasil – pelo menos no sentido em que seu aprendizado intelectual e sua percepção estética foram forjados pela leitura. Foi criado lendo, pode-se dizer, mais do que vendo.” p. 51 Além dos autores estrangeiros supracitados, autores que discutiam a história brasileira eram também muito lidos, como Caio Prado Jr., Octávio Ianni, José Honório Rodrigues, Celso Furtado, Sergio Buarque de Holanda, Francisco Weffort entre outros. Cf. PAES, Maria Helena Simões. *A década de 60: rebeldia, contestação e repressão política*. 4.ed. São Paulo: Ática, 1997.

<sup>125</sup> “A doutrina de Segurança Nacional serviu também para justificar a atuação do governo na área da cultura, uma vez que a ‘integração nacional’, ou seja, a ‘unificação política das consciências’, deveria ser realizada pelo Estado. Reconhecendo com essa finalidade a importância dos meios de comunicação, os governos militares, em sintonia com o espírito da época, empreenderam uma política modernizadora nas telecomunicações.” PAES, Maria Helena Simões. Op. cit. p. 54.

década seguinte,<sup>126</sup> com as transmissões em rede nacional possibilitadas pelo uso de satélites. Até então, segundo Zuenir Ventura:

Se a geração de 68 teve uma mídia preferencial, esta oscilava entre a música e o cinema. Os ídolos da juventude da época não eram televisivos, mas musicais, ainda que ajudados pela TV: Roberto Carlos, para os alienados; Chico Buarque, Caetano Veloso, Gilberto Gil, para a faixa participante; e, vindo avassaladoramente de fora, os Beatles.<sup>127</sup>

Uma produção artística que refletia, sobretudo nos meios estudantis, as disputas ideológicas em curso, entre as quais as ocasionadas por leituras antagônicas a respeito da produção cultural. O cinema, o teatro, a literatura, as artes plásticas e, sobretudo, a música popular assumiam o papel de palanques do debate político, uma vez que “os que viveram intensamente aqueles tempos guardam a impressão de que não faziam outra coisa: mais do que fazer amor, mais do que trabalhar, mais do que ler, fazia-se política. Ou melhor, fazia-se tudo achando que se estava fazendo política.”<sup>128</sup> Diante desse quadro, a produção artística não era exceção, como bem demonstram os Festivais da Canção, nos quais as composições e performances disputavam não só os prêmios como também a simpatia dos protagonistas da resistência à ditadura, ou seja, a juventude estudantil.

De um lado, postando-se como paladinos da “cultura brasileira”, os grupos ligados ao “nacional-popular”<sup>129</sup> desancavam a introdução de elementos exóticos na produção cultural brasileira. De outro lado, mais afinados com a vanguarda internacional, os tropicalistas

---

<sup>126</sup> No entanto, para Daniel Aarão Reis Filho “O papel dos meios de comunicação nunca poderá ser subestimado na análise de 1968. Jornais ainda, mas já, e sobretudo, a televisão. Com as imagens, nacionais e internacionais, informando, sensibilizando, despertando. O planeta tornava-se uma ‘aldeia global’: os tiros dos soldados norte-americanos nas selvas do Vietnã ecoavam nas salas de jantar das cidades brasileiras, assim como as mulheres norte-americanas queimando sutiã, e os negros queimando cidades, e os protestos dos estudantes franceses contra a repressão sexual, e as pernas das garotas londrinas com suas ousadas minissaias, e o Beatles cabeludos com sua irreverência [...] e os guardinhas vermelhos, no outro lado do mundo, agitando o livrinho vermelho do grande timoneiro.” REIS FILHO, Daniel Aarão. 1968, o curto ano de todos os desejos. In: GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). Op. cit. p. 67.

<sup>127</sup> VENTURA, Zuenir. Op. cit. pp. 52-3. Divisão que tinha sua contrapartida no cinema, fosse ele produzido fora ou dentro do país. Assim, os debates relativos à indústria cultural costumavam contrapor, às produções direcionadas à diversão, que visavam sobretudo ao mercado e consideradas alienantes, em geral importadas de Hollywood, o cinema de vanguarda, como a *Nouvelle Vague* francesa, o Neo-realismo italiano e o Cinema Novo brasileiro, cuja “estética da fome”, proposta por Glauber Rocha, coadunava-se, não sem gerar conflitos, com as motivações revolucionárias de parte da classe média.

<sup>128</sup> VENTURA, Zuenir. Op. cit. p. 83

<sup>129</sup> Grupos que refletiam, em geral, os posicionamentos estéticos elaborados pelo CPC. Vide a respeito: GARCIA, Millandre. *Do teatro militante à música engajada: a experiência do CPC da UNE (1958-1964)*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2007.

introduziam inovações estéticas<sup>130</sup> importantes no cenário cultural brasileiro, em consonância com a revolução dos costumes, que incluía os vestuários, a diversão, o vocabulário, as formas de relacionamento, sobretudo no âmbito sexual.<sup>131</sup> De acordo com Marcelo Ridenti:

Dois grandes campos dividiam, grosso modo, os artistas contestadores em 1968: o dos vanguardistas e o dos nacionalistas. Estes procuravam usar uma linguagem autenticamente brasileira, na luta pela afirmação de uma identidade nacional-popular que seria, no limite, socialista. Enquanto os vanguardistas – liderados pelo movimento tropicalista de Caetano Veloso e Gilberto Gil – criticavam o nacional-popular, buscando sintonizar-se com as vanguardas norte-americanas e européias, particularmente com a contracultura, incorporando-as à cultura brasileira.<sup>132</sup>

O surgimento do Tropicalismo,<sup>133</sup> em 1967, no III Festival de MPB da TV Record, causou estranheza em função de suas propostas inovadoras, que revelavam, com base em uma linguagem metafórica, um Brasil fragmentado e contraditório. Justapondo o moderno e o arcaico, o bom e o mau gosto,<sup>134</sup> criticava e, ao mesmo tempo, “namorava” a indústria

---

<sup>130</sup> “É a própria materialidade da canção que é modificada com a introdução de procedimentos de vanguarda [...], com a absorção do rock, dos instrumentos eletrônicos, da encenação etc.” FAVARETO, Celso. O tropicalismo, a contracultura e os alternativos. *Revista Temporaes – Em torno da contracultura*, São Paulo: FFLCH/USP, no. 2, edição especial, pp. 24-30, agosto de 1996. p. 27.

<sup>131</sup> Para o Governo, ambas as perspectivas ofereciam perigo à “segurança nacional”. A subversão, quer política, quer dos costumes, devia igualmente ser reprimida. Por isso, a Censura agiu tanto sobre as formas engajadas de arte, quanto sobre a arte de vanguarda, incluindo o movimento tropicalista.

<sup>132</sup> RIDENTI, Marcelo. Breve recapitulação de 1968 no Brasil. In: GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). Op. cit. p. 58

<sup>133</sup> Liderado por Caetano Veloso e Gilberto Gil, o “movimento” opunha-se à redução da arte à sua função política. Inspirando-se, segundo seus líderes, na obra cinematográfica de Glauber Rocha, sobretudo em *Terra em transe*, exibido em 1967, nas propostas antropofágicas de Oswald de Andrade, cuja peça *O rei da vela*, escrita em 1933, era encenada nesse ano por José Celso Martinez Correa, e na obra “Tropicália” do artista plástico Hélio Oiticica, o Tropicalismo era permeável também às influências estéticas internacionais, como o *Happening* e a música *pop*. Sobre o assunto vide: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde: 1960/1970*. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1981; PAIANO, Enor. *Tropicalismo: bananas ao vento no coração do Brasil*. São Paulo: Scipione, 1996; FAVARETO, Celso. *A invenção de Hélio Oiticica*. São Paulo: EDUSP, 1980; ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988; VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. São Paulo: Cia das Letras, 1997; MOTTA, Nelson. *Noites tropicais*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

<sup>134</sup> Segundo Haquira Osakabe “O tropicalismo vinha para abolir as fronteiras, por isso se mostrava, ao mesmo tempo, iconoclasta e tradicional [...]. O tropicalismo não viera para operar uma opção para um dos lados da moeda. Só lhe interessava a moeda inteira.” OSAKABE, Haquira. Maio de 1968 ou a medida do impossível. In: GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). Op. cit. p. 165.

cultural, chocando-se com as expectativas nacionalistas<sup>135</sup> e provocando, muitas vezes, a reação violenta do público, como no Festival Internacional da Canção, em 1968.

Muito embora tenha influenciado profundamente a produção cultural posterior,<sup>136</sup> o movimento teve vida curta<sup>137</sup> mas suficiente para abrir as portas para a contracultura,<sup>138</sup> movimento com o qual se identificava:

Em 67/68, quando o tropicalismo desenvolvia a sua breve e contundente trajetória, chegavam ao Brasil os ecos da atividade do underground norte-americano. Algumas de suas práticas foram imediatamente absorvidas pelo tropicalismo, como um dos elementos de sua mistura antropofágica. Mas somente a partir de 69, quando com o AI-5 o movimento tropicalista se extinguiu, começa a tomar corpo uma “contracultura”, que, aliás, vai tomar a atividade tropicalista como uma das referências de suas ações. A idéia de marginalidade é agora mais explícita, pois implica a saída para fora do sistema. A ênfase na ritualização, no culto do corpo, nas drogas, no orientalismo, na vida comunitária, na sexualidade aberta, no rock, aparecem como o caminho para a expressão do inconformismo dos jovens.<sup>139</sup>

### 1.3. A Contracultura Brasileira

A contracultura brasileira é em geral descrita como uma das duas vias pelas quais a rebeldia da juventude de classe média trafegou a partir do AI-5. Ao contrário do terceiro grupo que, segundo Syrakis, “aderiu” às benesses do Sistema, e diferentemente do primeiro, que abraçou a guerrilha, a morte ou o exílio, os *desbundados* romperam com o sistema pela via comportamental, recusando-se a participar dos ritos sociais consagrados pela tradição ocidental:

Nesse andar da carruagem chegamos até 68, 69 e, nos 70, tão instantaneamente como se alguém girasse um botão no dial do tempo, a subjetividade entrou na moda. A partir daí só havia duas possibilidades

<sup>135</sup> Cf. PAES, Maria Helena Simões. *A década de 60*. Op. cit.

<sup>136</sup> Cf. HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Op. cit.

<sup>137</sup> Segundo Enor Paiano “Com o acirramento da ditadura a partir do AI-5, em dezembro de 1968, a situação ficou insustentável para o grupo tropicalista. Não que o governo militar enxergasse a velada crítica social dos tropicalistas, mas a projeção do grupo, assim como a polêmica gerada em torno dele, eram indesejadas. Usando como pretexto um suposto desrespeito à bandeira nacional durante um dos programas de TV dos tropicalistas, foi dada a ordem de extradição de Caetano e Gil.” PAIANO, Enor. Op. cit., p. 48.

<sup>138</sup> No Brasil denominada, pejorativamente, como *desbunde*, mas também *underground*, *alternativa*, *experimental*, *vanguarda* etc.

<sup>139</sup> FAVARETO, Celso. O tropicalismo, a contracultura e os alternativos. Op. cit., pp. 28-30.

para os inconformados de então: fazer guerrilha urbana como uma resposta desesperada; ou *desbundar* como uma saída para não *pirar*.<sup>140</sup>

É verdade que a subjetividade entrou na moda e que os comportamentos típicos do movimento contracultural singularizaram seus adeptos em relação aos dois outros grupos referidos por Syrakis. No entanto, como a própria biografia do autor revela, a tripartição ou mesmo a bipartição em grupos estanques não descreve a real situação da juventude nesse período. E por uma razão até simplória: que, além do tráfego individual de uma postura para outra, como foi o seu caso, é razoável conceber, em meio aos três tipos esquemáticos, meio-tons, posturas nem tanto ao céu, nem tanto à terra. Da mesma forma que muitos, ainda que simpatizantes de esquerda e visceralmente contrários à ditadura, nem por isso pegaram em armas, outros tantos, ainda que de esquerda, ou até de extrema-esquerda, acabaram internalizando posturas e comportamentos eminentemente *desbundados*.

Muito embora para Alex Polaris “quem optou por alguma coisa intermediária, optou geralmente pela integração total, pela corrupção ou pela mediocridade [pois] resistência só houve duas”,<sup>141</sup> é pertinente conceber, ao lado das expressões perceptíveis de rebeldia, como os atos heróicos dos guerrilheiros ou a recusa com indumentária e gestos dos *hippies*, outras formas, menos visíveis, de rompimento com o conformismo; e gradações desse inconformismo.

Outros elementos, que não a preferência pura e simples, devem ser levados em consideração como meio de entender o quadro no interior do qual foram desenhados os três grupos em questão. É preciso considerar o lugar social do indivíduo e sua formação intelectual e moral: é preciso entender, por exemplo, que muita gente não optou simplesmente pelas benesses do Sistema, mas que, ao contrário da minoria que podia abrir mão do salário, dele sobreviviam o próprio indivíduo e seus dependentes:

Era preciso revolucionar-se, impondo-se o desafio de viver fora do sistema ou, se tivesse que manter um pé dentro, por causa de um trabalho, por exemplo, como muitos tiveram que fazer na época, que isso não os tornasse menos *loucos* [...].<sup>142</sup>

<sup>140</sup> DIAS, Lucy. *Anos 70: enquanto corria a barca*. São Paulo: Editora SENAC, 2003. p. 310. [Grifo meu].

<sup>141</sup> POLARIS, Alex. Apud DIAS, Lucy. p. 161.

<sup>142</sup> DIAS, Lucy. Op. cit. p. 42.

Pode-se objetar, contudo, que aquém das escolhas certamente se encontram os valores, cuja verdade intrínseca deve ser medida pela capacidade individual de auto-sacrifício. Não resta dúvida que muita gente sacrificou-se e aos próprios entes queridos pelo ideal revolucionário, adotando, no lugar do discurso puro e simples, o risco do porte de armas. E que outros tantos, também em razão dos ideais, romperam com os laços familiares, com o trabalho e com a carreira a fim de implodir dentro de si os muros da alienação. No entanto, entre uns e outros – e sem levar em consideração a óbvia presença dos totalmente integrados – transitavam pelas brasileiras ruas e avenidas dos anos setenta figuras que, ao seu modo, adotaram de ambos o *quantum* que lhes coube no minifúndio do real.

De um real que, para os afinados com a contracultura, parecia cada vez menos consistente. A sensação de volatilidade, de metamorfose intensa da realidade, descrita e louvada em LP's,<sup>143</sup> não foi decorrência apenas da insegurança gerada pelo regime político; ela decorreu, antes e apesar da ditadura, das próprias transformações culturais em curso internacionalmente, às quais uma parte da classe média brasileira se integrou respaldada pelo discurso *underground*, sendo essa a “marca da geração dos anos 70”, a qual foi expressa pela:

[...] desconfiança em relação a todo tipo de hierarquia; convenções e padrões institucionalizados de vida (no que diz respeito a formas de atuação política, modelos familiares e processos de profissionalização); a resistência ao discurso da competência (identificado com o poder constituído); e, principalmente, uma atenção para a questão da diferença, do indivíduo e da subjetividade, valorizando a heterodoxia e a alteridade.<sup>144</sup>

Marca visível, como é óbvio, na frente de uma parte da classe média cujo horizonte situava-se além das muralhas levantadas pelo conservadorismo de direita e também pelo desprezo da esquerda: um horizonte desenhado por uma geografia na qual as vanguardas intelectuais e estéticas européias e norte-americanas conviviam lado-a-lado com ideologias de esquerda, no interior de cujas fronteiras as relações hierárquicas eram alvejadas pelos

<sup>143</sup> Na obra de Raul Seixas e dos Mutantes, por exemplo.

<sup>144</sup> ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada: as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000. p. 185.

discursos libertários, entre as quais as relações de gênero, familiares, profissionais.<sup>145</sup> A esse horizonte, a parcela da classe média em questão estava atenta desde os anos sessenta, incorporando ao seu cotidiano de oposição à ditadura sua recusa aos comportamentos considerados decadentes e “caretas”.

Volatilizavam-se nesse período as relações conjugais, no rastro da crítica à “sagrada família” e também em função das novas opções de vida propiciadas às mulheres pelo advento da pílula anticoncepcional, pelo crescimento do mercado de trabalho feminino e não menos pelo discurso feminista.<sup>146</sup> Tornara-se voga, principalmente entre as vanguardas urbanas, o *casamento aberto*, no qual, pelo menos no discurso, “ambos podiam ter os casos que quisessem, desde que não os escondessem um do outro e ninguém se apaixonasse por fora”.<sup>147</sup> A idéia 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,<sup>148</sup> 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:

Para boa parcela dos jovens rebeldes de então, que chegava ao mundo disposta a *botar pra quebrar*, a família como modelo *já era*. Disso tínhamos certeza. Nada, porém, teria saído do lugar, mesmo que nossos hormônios fervessem como o Vesúvio, se não tivesse acontecido um fato concreto: a chegada da pílula em 1960 [...].<sup>149</sup>

<sup>145</sup> Como pondera Julie Stephens: “The confluences of ‘art in the streets’ with ‘revolution in the streets’ was a characteristic feature of the anti-disciplinary politics of the sixties. STEPHENS, Julie. *Anti-disciplinary protest: sixties radicalism and postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 96.

<sup>146</sup> Segundo Lucy Dias “Até 1970 não existia nada escrito sobre o assunto, a não ser teses universitárias e um livro de Carmen da Silva, a *Arte de ser mulher*. [...], sendo que “só em 1975, com a ajuda da Organização das Nações Unidas (ONU) instituindo o Ano Internacional da Mulher, que foram feitos os primeiros encontros em São Paulo e no Rio de Janeiro, dando origem ao Centro da Mulher Brasileira (CMB) e ao jornal *Brasil Mulher*”. DIAS, Lucy. Op. Cit., pp. 200-1.

<sup>147</sup> CASTRO, Ruy. *Ela é carioca: uma enciclopédia de Ipanema*. 3ª. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1999. p. 239

<sup>148</sup> Vide a respeito: VENTURA, Zuenir, Op. cit.; DIAS, Lucy, Op. cit.; CASTRO, Ruy, Op. cit.

<sup>149</sup> DIAS, Lucy. Op. cit. pp. 23-4.

O amor livre para as mulheres não foi uma conquista fácil: mais do que vencer os impedimentos biológicos, o da gravidez indesejada, era preciso vencer as restrições impostas pela moral conservadora, as quais eram internalizadas no processo educativo, desde a infância. Vitória conquistada a duras penas, muitas vezes sob o olhar complacente do psicanalista, e nem sempre sem deixar cicatrizes; vitória que acabou simbolizada pela figura de Leila Diniz:

Ela era a mulher “livre”, que falava palavrão, escolhia os homens que queria e ia para a cama com eles. Ao contrário do que passaria à lenda, não era a única, nem foi a primeira a fazer tudo isso em Ipanema – Leila foi o resultado final de uma longa linhagem de moças que, nos anos 40 e 50, lutaram por sua independência, adiantaram-se em relação à moral vigente e quebraram tabus.<sup>150</sup>

Para essas jovens mulheres que eram ideológicas “até os ossos”, se bem que “*quadradas* e bem caretas por dentro, apesar do figurino e da postura totalmente *inserida no contexto* por fora”,<sup>151</sup> a liberdade sexual, lema da contracultura, implicou a volatilização de outros tabus além da virgindade antes do casamento e da monogamia absoluta, como o do amor heterossexual: “As lésbicas eram vistas como o símbolo da mais extrema rebeldia contra uma opressiva socialização patriarcal, as mulheres que se recusavam a submeter-se ao macho; seu estilo de vida e sua escolha amorosa estavam na vanguarda da revolução sexual.”<sup>152</sup>

Mas não só para elas: o homossexualismo masculino, até então escondido “no armário” do sótão, passou a freqüentar as salas de jantar e, a ele associado, a estética da androginia que, na segunda metade dos anos setenta, deu origem 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.”<sup>153</sup>

Sexo sem compromissos, heterossexual, homossexual, bissexual ou mesmo em grupo era a expressão, no universo da afetividade, do desejo por novas experiências, de descobrir o que até então a sociedade pudica havia omitido, escondido, reprimido com a alegação de que, se aberta, a caixa de Pandora libertaria monstros que destruiriam a santa moralidade

<sup>150</sup> CASTRO, Ruy. Op. cit. p. 210.

<sup>151</sup> DIAS, Lucy. Op. cit. p. 26.

<sup>152</sup> Idem, p. 218.

<sup>153</sup> Idem, p. 262. Tema da música de Pepeu Gomes, *Masculino e feminino*, de 1983.



cristã. Experimentar significava abrir os olhos para o novo, para delícias que, trancafiadas pelos censores sociais, estavam lá, à mão, bastando estendê-la para além das repressões sociais internalizadas.

Estender as mãos e também as pernas para além das fronteiras habituais, interiores e exteriores, representava, para essa juventude, um gesto de rompimento com o conformismo. A viagem pelo universo das sensações incluía não apenas novas experiências sexuais como também novos lugares, novos espaços geográficos e psíquicos. Tornou-se voga, pois, o deslocamento, a não aderência ao *mesmo*, a busca de novidades dentro e fora do país. Paralelamente aos itinerários percorridos pelos banidos e exilados, outros, no exterior e no interior, atraíam os viajantes da nova era, “e assim novas tribos, comunidades, grupos, famílias aparentadas nas idéias e no comportamento se juntaram para *viajarem* suas loucuras”, entre as quais a dos *hippies*, cuja notícia da existência no Brasil data de 1969.<sup>154</sup>

Eram os *hippies* e simpatizantes que, ao aderirem ao *drop out* no aqui e agora, procuravam cair fora do Sistema, pela recusa em participar como mais uma peça necessária ao funcionamento de suas engrenagens. Para estrangeiros ou brasileiros, a revolução, nesses termos, não consistia jamais na tomada do Estado, mas na implantação, nos interstícios da realidade dominante, de formas alternativas de vida. À família burguesa, núcleo básico da reprodução cultural, isto é, da neurose individual e coletiva, a contracultura propôs a vida em comunidade, inserindo “um modelo da sociedade do futuro no próprio corpo enfermo da sociedade vigente”.<sup>155</sup>

Em *Instruções para a formação de uma comuna*,<sup>156</sup> ela é descrita como “uma maneira barata e agradável de viver”, cuja “personalidade” depende das pessoas por ela integradas. Não há, assim, um modelo absoluto a ser seguido: sua organização interna, isto é, a distribuição das tarefas, dos espaços etc., deve derivar do consenso, coisa possível somente se os membros tiverem pontos em comum, afinidades, mas cuja dinâmica sugerida é a do conselho tribal indígena: “todos os membros da tribo (comuna) devem se reunir para discutir seus problemas comuns e sugerir soluções”.<sup>157</sup> Muito embora variassem as

<sup>154</sup>Vide DIAS, Lucy. Op. cit., p. 76 e COELHO, Cláudio Novaes Pinto. A contracultura: o outro lado da modernização autoritária. In: *Anos 70: trajetórias*. São Paulo: Iluminuras, 2005. pp. 39-41.

<sup>155</sup> LCM. A nova família em julgamento. *O Pasquim*, N. 53, 25/06 a 01/07/70, p.21.

<sup>156</sup> Texto traduzido do folheto *Free*, dos Diggers de Nova Iorque. In: *O Pasquim, Underground*, 09 a 15/07/70, p.17.

<sup>157</sup> Idem, *ibidem*.

motivações, as comunidades agrícolas ou rurais eram em geral compostas por jovens que questionavam a autoridade *em si*, fosse a representada pelo pai, pelo patrão ou pelo Estado, daí a autogestão se transformar em regra.<sup>158</sup>

No seu interior inaugurou-se um estilo de vida que, ao negar as distorções da sociedade urbana e de consumo, era baseado na “frugalidade, no contato com a natureza, na produção agrícola sem emprego de pesticidas e fertilizantes químicos, na alimentação natural com base nos fundamentos da macrobiótica ou do vegetarianismo”.<sup>159</sup> Comunidades que, em geral, se concentraram no sul de Minas Gerais, na Chapada dos Veadeiros (GO), na Chapada Diamantina (MT), na Serra da Bocaina (SP) e no Planalto Central.<sup>160</sup>

Rurais ou urbanas, as comunidades alternativas representaram uma forma de contestar o *way of life* do consumo:

Um dos desdobramentos da contracultura da década de 60, ocorrido no Brasil dos 70, foi certa opção pela vida simples, à margem dos valores da sociedade de consumo. Muitos jovens desejavam sair de casa, ser livres, sem as cobranças paternas. Ter vida própria, enfim: levar uma vida modesta, contentar-se com pouco. Bastava o colchão em um canto do piso do quarto, o som ao lado, revistas e livros empilhados, almofadões em substituição ao sofá e geladeira quase sempre vazia.<sup>161</sup>

Um estilo de vida que implicou, além da ruptura com a tradicional organização familiar e com as formas consagradas de “ganhar a vida”, o resgate do nomadismo e, por seu intermédio, a descoberta de novas culturas, novas realidades, um mundo novo e desconhecido:

<sup>158</sup> “Mais de 100 mil jovens já tinham vivido, em uma época ou outra, em comunidades nos Estados Unidos. [...] Aqui [no Brasil] não chegamos a tanto, mas também *rolaram altas loucuras* em muitas famílias *hippies* brasileiras.” DIAS, Lucy. Op. Cit., p. 110.

<sup>159</sup> “Dichas experiencias, en la perspectiva de una actitud más radical de rechazo a los valores vigentes, proponían la adopción de un estilo de vida basado em otros principios, frontalmente contrários a las distorsiones de la sociedad urbana y de consumo: vida comunitária, frugalidad, espiritualidad en contacto con la naturaleza, producción agrícola sin empleo de pesticidas y fertilizantes químicos, alimentación natural con base en fundamentos de la macrobiótica o vegetarianismo.”MAGNANI, José Guilherme Cantor. *El neoesoterismo en Brasil*. In: MORAVČÍKOVÁ (ed.). *New Age*. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2005. p. 60.

<sup>160</sup> Idem. p. 60.

<sup>161</sup> CARMO, Paulo Sérgio. *Culturas da rebeldia: a juventude em questão*. São Paulo: Ed. Senac São Paulo, 2001. p. 118.

Nutria-se também a idéia de “pegar um velho navio”, pagando a passagem com a lavagem de pratos ou com as tarefas da cozinha, mesmo que isso fosse mais lenda do que a realidade. Carregar mochila nas costas, pedir carona, dormir ao relento, acampar nas inúmeras praias desertas ainda existentes foram resquícios da filosofia hippie.<sup>162</sup>

Saindo das cidades ou nela permanecendo, a geografia contracultural compusera-se com itinerários que incluíam, em solo brasileiro, tanto as regiões mencionadas e algumas praias preferenciais, por exemplo, a de Arembepe (BA), como também “pontos” urbanos nos quais os simpatizantes “se enturmavam para ‘trocar idéias e de onde lançavam todo tipo de moda, inclusive na maneira de se expressar na forma de gírias (‘bicho’, ‘putzgrila’, ‘pô’, ‘cara’, ‘jóia’, ‘positivo’ e ‘maior barato’).”<sup>163</sup>

O estilo de vida *hippie*, inspirado na contestação ao *american way of life* desencadeador da Guerra do Vietnã, pautava-se na recusa pacífica aos apelos da sociedade de consumo e também aos deveres socialmente impostos, como o trabalho, o serviço militar e o casamento. Sua expectativa era de um novo mundo, uma nova era na qual a liberdade determinaria o fim da atual, configurada pelo uso da força repressiva; uma era marcada pela paz, da qual resultaria o fim da animosidade recíproca entre países e homens; uma era, enfim, marcada pelo amor e pelo conagraçamento, em oposição ao ódio e à competitividade reinantes. Mas, acima de tudo, uma *nova era* de descobertas espirituais, de viagem para além dos muros que estreitam os horizontes da percepção. O termo *viagem* ganhou, à conotação habitual, de deslocamento no espaço, uma outra, de deslocamento no interior do próprio ser, de abertura das portas da percepção, inaugurando, também no Brasil, a psicodelia, isto é, a “manifestação do espírito” e a mutação psicológica da qual deveria surgir um novo homem.

Assim, à volatilização das relações afetivas, cujo sintoma era a aversão a toda forma de compromisso, somava-se, com as propostas psicodélicas dos *hippies*, a desregulamentação da própria atividade mental. Além das viagens “convencionais”, cujos itinerários eram pontuados por comunidades alternativas em cidades ou no campo, e cujo destino era São Francisco (EUA), Londres, Arembepe (Bahia), Ipanema (RJ) ou Katmandu

---

<sup>162</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>163</sup> Idem, p. 298.

(Nepal),<sup>164</sup> entre outras tantas, a peregrinação fundamental levava ao interior de si mesmo. Ao invés de apontar armas contra as hostes do sistema ditatorial, a contracultura brasileira utilizava-se da maconha, do LSD e de outras drogas contra as hostes conservadoras e delimitadoras do real internalizadas pela cultura caduca que pretendia abolir.

Inspirados em Aldous Huxley, Timothy Leary, Alan Watts e Carlos Castaneda, “*os hippies entraram com tudo nos alucinógenos como um meio de vislumbrar uma nova realidade, freqüentemente de natureza mística*”.<sup>165</sup> Para *hippies* e simpatizantes, as drogas eram em geral utilizadas para a expansão da consciência:

[...] as drogas psicodélicas – ou expansoras da consciência, segundo o criador da expressão, Timothy Leary – não devem ser confundidas com as drogas constritoras da consciência (tipo álcool, cocaína, *crack*, heroína etc.) – confusão que é uma prática deliberada ou não, mas, de qualquer maneira, tão enganosa quanto disseminada por todos os meios contemporâneos de comunicação de massa.<sup>166</sup>

Se, pela quebra da rigidez moral, diluíam-se as certezas sobre a família tradicional, inaugurando formas alternativas de convivência, errantes e comunitárias, a presença cada vez maior de drogas psicodélicas e do ideário a elas associado converteu o próprio real em mera configuração cultural, uma entre tantas passíveis de serem experimentadas durante a viagem:

O mundo é assim como pensamos que é só porque nos dizemos, todo o tempo, que ele é assim; se pararmos de nos dizer que o mundo é assim, ele deixará de ser assim – dizia o mestre. A interrupção do diálogo interno implica “parar o mundo” – e esta é a condição necessária de toda a ação mágica.<sup>167</sup>

As lições de Dom Juan<sup>168</sup> acima resumidas por Luiz Carlos Maciel correspondiam ao ideário partilhado por muitos de que as drogas deviam ser utilizadas como um meio de abrir

<sup>164</sup> Vide: RODRIGUES, Lúcio Martins. *Ponto final: Katmandu* – romance memória. São Paulo: LR Editores, 1983.

<sup>165</sup> DIAS, Lucy. Op. cit., p. 140.

<sup>166</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *As quatro estações*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 175

<sup>167</sup> Idem. p 180.

<sup>168</sup> Vide: CASTANEDA, Carlos. *A erva do diabo: os ensinamentos de Dom Juan*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Record, s.d.

as portas da percepção; um meio, inclusive, de acessar o núcleo divino presente em cada um, como relata Ney Matogrosso:

A primeira vez que tomei LSD entendi claramente sua finalidade. Era para tomar com poucos e selecionados amigos, em lugares especiais e, de preferência, em contato com a natureza. Cheguei mesmo a desenvolver uma espécie de ritual antes de usá-lo: tomava banho e vestia uma roupa branca, numa atitude mesmo de reverência diante de uma coisa sagrada. Sagrada no sentido de me possibilitar um acesso ao divino (somente agora entendo que era ao divino dentro de mim). Mas, na época, o ácido me conduziu diretamente à percepção de Deus no universo, na natureza – um Deus acessível e manifestado. Até então, ele representava uma noção meio vaga, da qual não sentia a menor vontade de me aproximar ou tentar entender. O ácido fez com que Deus se apresentasse na minha vida. A primeira vez que tomei, compreendi o universo, o meu significado neste planeta e como, na relação geral, o homem não é mais importante que um grãozinho de areia ou a menor das plantinhas. [...] Chorei feito um doido ao compreender isso.<sup>169</sup>

Ajudaram, portanto, a quebrar as convenções sociais que, uma vez internalizadas, impediam o usufruto do próprio ser, das experiências eróticas, estéticas e místicas que finalmente podiam ser despertadas de seu sono profundo, precipitando, por outro lado, o rompimento com a própria visão de mundo da esquerda tradicional, como testemunha Luiz Carlos Lacerda:

[...] para mim, individualmente, essa coisa da droga foi o que abriu. Eu tomei o meu primeiro ácido em 68 e foi uma viagem que ficou marcada, primeiro, pelo ponto de vista sensorial, com visões fantásticas, alucinógenas, maravilhosas. Além dessa parte sensorial, de abrir e tudo aquilo que o Huxley escreveu, me deu uma clareza muito grande de que eu não cabia mais dentro daquele espaço da esquerda.<sup>170</sup>

Com o questionamento das convenções sociais, das formas repressivas e *caretas* de relacionamento, as próprias organizações de esquerda, até então consideradas instrumento de libertação, passaram a ser criticadas, uma vez que:

Todas as pessoas que estavam de alguma maneira querendo uma transformação buscaram o exercício dessa transformação dentro das

<sup>169</sup> MATOGROSSO, Ney. Apud DIAS, Lucy. Op. cit., p. 152.

<sup>170</sup> LACERDA, Luiz Carlos. Apud DIAS, Lucy. Op. cit., p. 311.

organizações de esquerda. Mas, dentro da esquerda, havia um cerceamento, não se podia assumir uma postura libertária por conta do preconceito com que você ia deparando. Então essas organizações significavam uma camisa-de-força para pessoas que, como eu, queriam uma abertura maior na sociedade e na vida pessoal.<sup>171</sup>

Essa abertura maior incluía, no universo contracultural, as liberdades políticas e a justiça social. Mas não só: em seu horizonte também se encontravam os anseios de realização individual, subjetivos, considerados ilegítimos ou adiáveis pela esquerda engajada. O desbunde, no período em questão, tornou-se uma opção que, como testemunharam Syrkis e Gabeira, confrontava-se de um lado com a postura conservadora da família tradicional e, por conseguinte, do próprio regime político e, de outro, com a postura não menos conservadora dos grupos de esquerda. Enquanto para uns o desbunde era, por assim dizer, um escândalo, para outros não passava de futilidade.

A despeito do cerceamento da direita e do desprezo da esquerda, a contracultura se instalou e, com ela, novos interesses:

Seja como tenha sido, as informações chegavam – e o caldeirão fervia. A maré neo-romântica da contracultura, que pode ser definida como uma movimentação estético-psicossocial, se espalhou entre nós. Concentramo-nos, com intensidade variável, em coisas como o orientalismo, as drogas alucinógenas, o pacifismo, o movimento das mulheres, a ecologia, o pansexualismo, os discos voadores, o novo discurso amoroso, a transformação *here and now* do mundo etc. Eram esses os elementos fundamentais de nossa eclética – e, não raro, patafísica – dieta de então, configurando-se a partir do sonho de superar a “Civilização Ocidental”... Era impressionante a confiança que tínhamos na possibilidade de construir um mundo radicalmente novo.<sup>172</sup>

Novos circuitos, compostos por restaurantes macrobióticos e vegetarianos, livrarias esotéricas, centros de terapias individuais e grupais, templos de prática de ioga e zen, por exemplo, se estabeleciam em grandes centros urbanos, como São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre, além de brechós e lojas de roupas e utensílios indianos e da própria produção

---

<sup>171</sup> Idem, p. 310.

<sup>172</sup> RISÉRIO, Antonio. Duas ou três coisas sobre a contracultura no Brasil. In: *Anos 70: trajetórias*. Op. cit., p. 27.

editorial de revistas especializadas, como a *Planeta*.<sup>173</sup> Tanto nos centros urbanos como fora deles, formavam-se comunidades alternativas, compostas por *hippies*, simpatizantes do amor livre, do psicodelismo e de outras viagens espirituais, mas também por indivíduos que, sem mergulhar a fundo na contracultura, optaram por um estilo de vida contrário ao *way of life* do consumo.

Entre as “informações que chegavam”, desembarcaram em solo brasileiro preocupações relacionadas ao meio-ambiente<sup>174</sup> e o discurso das minorias engajadas, como das mulheres, dos homossexuais, dos negros e dos povos indígenas. Muito embora tais preocupações não estivessem, sob a perspectiva da esquerda tradicional, *inseridas no contexto*, pelo final da década dos setenta elas passaram a freqüentar pautas de reivindicações paralelamente ao novo sindicalismo formado no ABC paulista e à luta pela anistia:

[...] o país entrava em uma nova fase, e não só os *gays*, como as mulheres e os negros começavam a *botar as manguinhas de fora*, discutindo temas antes considerados tabus, como a sexualidade e o aborto; o racismo e a valorização da cultura negra, com a promoção de grandes manifestações anti-racistas em São Paulo e a fundação do Movimento Negro Unificado.<sup>175</sup>

Pelos veios subterrâneos da contracultura e disseminados pelo *desbunde*, foram introduzidas no Brasil preocupações que, sobretudo nos anos oitenta, entraram na agenda das reivindicações sociais consideradas legítimas, como a das mulheres, dos homossexuais, dos negros, além do ambientalismo.

Muito embora no rastro da contracultura brasileira tenham sido introduzidas inovações estéticas, mudanças comportamentais, além de preocupações espirituais e sociais antes confinadas ao universo esotérico, ela foi alvo de críticas contundentes por parte de pensadores conservadores e também de esquerda, sendo interpretada como escapismo ou irracionalismo.

---

<sup>173</sup> A revista *Planeta* circula no Brasil desde 1972. Foi criada como uma versão da *Planète*, fundada pelos franceses Louis Pawels e Jacques Bergier. Ela aborda temas como esoterismo, ufologia, parapsicologia, política ambiental, vida alternativa, doutrinas religiosas etc.

<sup>174</sup> “É bom lembrar que, naquela época, no ambiente político e intelectual brasileiro, falar de ‘ecologia’, para além da etimologia do vocabulário, era falar grego – quando não significava se expor ao estigma da ‘alienação’ e, ainda, ao ridículo.” RISÉRIO, Antonio. Op. cit. p. 27.

<sup>175</sup> DIAS, Lucy. Op. cit., p. 296.

## 2. A Razão

Desprezados os anátemas moralistas a respeito,<sup>176</sup> o estilo de vida *underground* e, por extensão, suas principais idéias, foram objeto de críticas contundentes ainda nos anos setenta. Entre elas, destaca-se o ensaio de Luciano Martins, *A “geração AI-5”*,<sup>177</sup> que procura revelar as sombras da realidade sob o róseo horizonte proposto pela contracultura.

Para o autor, ao invés de libertária, a contracultura brasileira – que ele denomina pejorativamente *geração AI-5* – foi a manifestação da alienação engendrada pelo regime autoritário; um autoritarismo difuso, quer dizer, uma “cultura autoritária, que se transmite à sociedade pelas práticas cotidianas da censura, da violência policial, da arrogância da burocracia, do desrespeito aos direitos individuais, da ocultação do processo decisório [...]”,<sup>178</sup> penetrando, assim, as esferas da vida cotidiana. Sufocados e sem formas objetivas de reação positiva, os grupos em questão “não logrando efetuar a passagem do estágio de reação instintiva ao de movimento social, são alienados de seu conteúdo político”, fechando-se sobre si mesmos e assumindo formas “anômicas” de comportamento.<sup>179</sup>

No entender de Luciano Martins, tais grupos, composto quase exclusivamente pela camada média “de altos rendimentos” e restritos a uns poucos “enclaves urbanos”, teriam abraçado comportamentos contraculturais como reação defensiva aos efeitos do arbítrio em seu cotidiano:

Em tais condições, e como reação defensiva a essa cultura autoritária, começa a emergir uma contracultura, também difusa, através da qual grupos sociais mais ou menos restritos procuram preservar, sob a forma de pautas individuais de comportamento, aquilo que percebem, com maior ou menor clareza, lhes estar sendo negado: a condição de *sujeito*<sup>180</sup> de suas existências.<sup>181</sup>

---

<sup>176</sup> A respeito da subversão das tradições, na esfera afetiva, do trabalho, da produção cultural e do lazer, de um modo geral.

<sup>177</sup> Vide: *A “geração AI-5”*. In: MARTINS, Luciano. Op. cit.

<sup>178</sup> MARTINS, Luciano. Op. cit., p. 16.

<sup>179</sup> Idem, p. 14.

<sup>180</sup> Em “notas” [Idem, p. 17] o autor esclarece que o termo designa o indivíduo enquanto personalidade autônoma, enquanto ator de um processo.

<sup>181</sup> Idem, p. 17.



Reação que, ao suprimir, na prática, “a idéia de sujeito, pela sua substituição por um mero exacerbamento da subjetividade”, expõe sua contradição que, ignorada enquanto tal, configura-se como “contrafação” do real e, por conseguinte, alienação no “grau máximo”. Em meio a “uma geração forçada a crescer e a viver sob a égide do regime autoritário implantado no país a partir de 1964”,<sup>182</sup> os grupos específicos, que Gilberto Velho denominou “nobres e anjos”,<sup>183</sup> adotaram uma visão de mundo e estilo de vida que, para Luciano Martins, configuram a “síndrome alienante” do período:

Creio ser possível dizer que o culto da droga, a desarticulação do discurso e o modismo psicanalítico constituem a síndrome que provavelmente melhor exprime a atitude face ao mundo prevalecente no interior desse universo, muito embora cada um desses fenômenos, tomado isoladamente, não constitua característica exclusiva dele.<sup>184</sup>

É justamente na tríade formada pelo “psicodelismo”, “desarticulação do discurso” e “modismo psicanalítico”, que o autor estabeleceu sua crítica. E, ao estabelecê-la, denunciara o ideal de liberdade concebido pelo *underground* como mais uma forma de alienação e mistificação do real.

## 2.1. As Drogas

Luciano Martins localiza, no ideário psicodélico em voga, as seguintes motivações para o uso das drogas por parte da *geração AI-5*: “como uma afirmação da liberdade através da busca do prazer, como um ato de rebeldia (sem objeto claro) e como algo que a distinguiria e que a oporia ao mundo adulto e repressivo – ao mundo careta [...]”.<sup>185</sup>

As drogas, sob o viés contracultural, são portadoras de uma carga explosiva que, uma vez detonada, subverte a ordem no interior da qual uma determinada visão de mundo – ultrapassada – fora entronizada pelo Sistema para conservá-lo. Visão na qual, associada ao caráter repressivo de suas manifestações políticas, a própria configuração do real resulta arbitrária, imposta pela cultura dominante.

---

<sup>182</sup> Idem, p. 18.

<sup>183</sup> VELHO, Gilberto. Op. cit.

<sup>184</sup> MARTINS, Luciano. Op. cit., p. 18.

<sup>185</sup> Idem, p. 40

A ampliação da consciência por intermédio das drogas, assim, erigiu-se como um dos motes privilegiados do discurso contracultural. Luiz Carlos Maciel dedica, em *Underground* e em livros, diversos artigos à discussão da questão e, mesmo antes de inaugurar a coluna, a temática é discutida pelo autor, como em *Cannabis Sativa*, sobre as propriedades químicas e possíveis efeitos produzidos pelo uso da maconha, a qual é considerada uma droga leve: “Timothy Leary, o papa psicodélico, classifica-a como um ‘psicodélico suave’ [...]”.<sup>186</sup>

Psicodélico, aqui, segundo Jamil Almansur Haddad, significa “que manifestam o espírito”. No artigo intitulado “Verdades sobre o LSD”,<sup>187</sup> o autor discorre sobre o tema cientificamente, respaldado em sua formação médica,<sup>188</sup> e não como poeta. Pelo contrário, ao comentar as obras de Aldous Huxley<sup>189</sup> a respeito, afirma que “apesar de sua excelência, prestam de certo modo um desserviço à divulgação das chamadas drogas alucinógenas, pois, sendo obras de literatos, induzem facilmente a idéia de vício, paraísos artificiais ou utopias – sobretudo quando o assunto é tratado de forma romanceada.”. Segundo Haddad, “o LSD é um remédio. [...] o mais poderoso dos instrumentos existentes para a análise do psiquismo humano. [...] é o processo de tratamento mais eficaz com que, em toda a história da Medicina, o homem já contou para a terapêutica de uma série de distúrbios psíquicos.” Eminentemente apologético, seu discurso procura desmistificar alguns dos prováveis efeitos do “ácido”, entre os quais a sua denunciada função alucinogênica:

O LSD foi descoberto por acaso pelo químico suíço Albert Hoffman. Inalando a droga, ele teve visões e outros sintomas que são tradicionalmente descritos nos livros. Estas visões são alucinações e não alucinações. O que distingue uma da outra? Nas primeiras, o paciente não confunde o que vê com a realidade objetiva e tem, portanto, uma visão crítica do que está vendo, sabe que tudo não passa de fantasia. Na segunda, a imagem fantástica é considerada real pelo paciente.<sup>190</sup>

<sup>186</sup> LCM. *Cannabis Sativa*. *O Pasquim*, N. 30, 15 a 21/01/70. p.24.

<sup>187</sup> HADDAD, Jamil Almansur. Verdades sobre o LSD. *O Pasquim*, *Underground*, N. 51, 11 a 17/06/70, pp. 20-1.

<sup>188</sup> Além de poeta, Jamil Almansur Haddad é médico, formado em 1938.

<sup>189</sup> Entre as quais *As portas da percepção* (cujo título foi inspirado nos dizeres de William Blake: “[...] se se limpassem as portas da percepção, cada coisa apareceria ao homem como realidade infinita.”), *O céu e o inferno* e *A ilha*.

<sup>190</sup> HADDAD, Jamil Almansur. Op. cit.

Seu uso, de forma responsável, é um auxílio na solução de enigmas psíquicos e, sobretudo, na cura de certos “distúrbios”, como a psicose. Se, para o autor, o LSD não vicia, antes, ajuda a curar o “alcoolismo e toxicomanias”, tornou-se, contudo, objeto de difamação sistemática devido à inefabilidade resultante de suas experiências e à ignorância de quem não passou por elas:

É preciso romper definitivamente um círculo vicioso: quem tomou LSD dá impressões subjetivas mais ou menos incertas (a experiência é de difícil comunicação verbal, passa-se com ela a entender bem o que quer dizer **inefável**, o que não pode ser expresso). Estas pessoas elogiam o LSD e não são acreditadas. Os que não tomam LSD atacam a droga e querem ser acreditados. Osmond compara este tipo de opinião à de um eunuco que fizesse um livro sobre a experiência sexual.<sup>191</sup>

Inefável porquanto pessoal e intransferível, ou seja, eminentemente subjetiva. Mas não é apenas o seu profundo subjetivismo o calcanhar de Aquiles apontado por Luciano Martins em sua crítica.

Em primeiro lugar, para ele, os efeitos induzidos pelas drogas não correspondem ao ideário a elas associado, uma vez que “o recurso continuado à droga não tem esse caráter de uma busca lúdica de prazer ou de ampliação da percepção, [...] ao contrário, a droga é utilizada não apenas para embotar a consciência, como se constitui [...] numa compulsão ditada por um estado de frustração e carência”, estabelecendo, assim, a dependência, o vício. Dado seu caráter compulsivo, ao invés de propiciar a liberdade interior, como se apregoa, a suprime, uma vez que “o drogado não tem liberdade de não se drogar.”<sup>192</sup>

Segundo: o uso da droga inspira-se no equívoco, por parte do usuário, de ser a manifestação de “um impulso de desafio ou de rebeldia”, em suma, de “transgressão social objetiva” quando, na verdade, não passa de “uma prática de autodestruição [...] quando não física, pelo menos psicológica.”<sup>193</sup>

Por último, a alegada ampliação da percepção não passa de “uma exacerbação de fundo alucinatório e momentânea dos sentidos”, isto é, uma ilusão: “em outras palavras: não são os atributos ocultos do mundo que se revelam à percepção, mas os atributos do

<sup>191</sup> Idem, Ibidem. [Negrito no original].

<sup>192</sup> MARTINS, Luciano. Op. cit. pp. 43-4. Crítica com o mesmo teor fora tecida por Theodore Roszak em sua obra *The making of a counter culture*, de 1968, na qual aponta Timothy Leary como promotor, apologista e sumo sacerdote do culto psicodélico.

<sup>193</sup> Idem. p. 44.

caleidoscópio através do qual o mundo é visto.” De modo que, para o autor, “não há, por meio da droga, nem possibilidade efetiva de prospecção do mundo, nem de introspecção do indivíduo: não há a aquisição de conhecimento.”<sup>194</sup>

A verdadeira motivação de quem se droga não é, segundo a crítica, a de ampliar a compreensão da realidade; pelo contrário, é evadir-se dela. Evasão que, em última instância, corresponde não só à negação do mundo, como também à abdicação da “noção de [ser] sujeito da história”. De modo que, para Luciano Martins “o culto da droga revela-se [...] como um instrumento de denegação tanto da liberdade quanto da condição de sujeito”, em suma, um instrumento de alienação.<sup>195</sup>

## 2.2. O “Discurso Desarticulado”

O que Luciano Martins denomina “desarticulação do discurso” é, sob a ótica contracultural, a manifestação da renúncia, por parte da juventude, ao discurso especulativo característico da geração mais velha. Tema que é discutido por Maciel em *Underground*, com base na afirmação de Timothy Leary, segundo a qual a juventude de seu tempo estava passando por uma mutação:

Leary está convencido de que estamos assistindo aos resultados inevitáveis de uma alteração radical em nosso código genético: o aparecimento de uma nova espécie, uma nova raça sobre a face do planeta. [...]. Ela se caracteriza, entre outras coisas, pela recusa ao pensamento discursivo e racionalista dessa tradição [anterior – ocidental] e pela correlata valorização dos sentidos (visão, audição, tato, gosto, olfato) e de outros poderes da mente, como a imaginação, a fantasia, etc. Para Leary, porém, o traço novo mais importante é a sua vocação religiosa, a sua tendência natural e espontânea para a experiência mística de consciência cósmica, o que a aproxima das antigas religiões e filosofias orientais.<sup>196</sup>

Se não uma mutação genética, como sugere o artigo, seguramente uma mutação na visão de mundo e nos comportamentos a ela associados. Mutação cuja melodia evoca a experiência mística; cujo ritmo é desencadeado pelo uso de velhas e novas drogas

---

<sup>194</sup> Idem. pp. 45-6.

<sup>195</sup> Idem. p. 47.

<sup>196</sup> LCM. A nova mutação e o velho Buda, *O Pasquim, Underground*, N. 104, 01 a 07/07/71, p. 20.

psicoativas, como a maconha e o LSD; mas cujas partituras prescindem da elaboração discursiva, transmitindo-se, no interior do grupo, pelo recurso à oralidade informal e, sobretudo, ao gesto.

Uma das coisas mais interessantes sobre a chamada contra-cultura é que, fracassada ou não, ela se desenvolve muito à margem da palavra escrita e, principalmente, impressa. [...] Os saques, os toques, etc. vão passando de boca em boca.<sup>197</sup>

Saques e toques que, para Tite de Lemos, são carentes de um aprofundamento maior; colhidos, por assim dizer, no interior das representações construídas pelo próprio universo contracultural, sem o recurso à crítica; como foi o caso, no seu entender, da disseminação do budismo no meio *underground*:

Para o jovem americano ou inglês comum, o interesse pelo Budismo é naturalmente um interesse diletante, digamos, e vive mais do consumo de certas expressões popularizadas por Watts ou Ginsberg (ou Lennon ou Harrison) e colhidas do rico e poético vocabulário budista, do que de um aprofundamento nas suas fontes originais.<sup>198</sup>

Nota-se, nas duas citações, que o jovem em pauta, além de não se interessar pelo aprofundamento das questões teóricas envolvidas em suas práticas, renuncia à própria formalização discursiva. Característica que Gilberto Velho, em pesquisa realizada na Zona Sul carioca<sup>199</sup> na primeira metade dos anos setenta, aponta principalmente nos mais jovens, denominados por ele “anjos”. Ao contrário dos mais velhos, denominados “nobres” ou “vanguardistas-aristocratizantes”, no grupo dos adolescentes:

O discurso [...] é pouco elaborado, havendo não só pouca ênfase como uma desvalorização da verbalização. As pessoas não falam muito, seu vocabulário é limitado, havendo uma linguagem não-verbal de gestos, toques, contato físico bastante marcada. Há desconfiança em relação a pessoas que falem de forma ‘abstrata’, valorizando-se as experiências concretas, as sensações. O tóxico é fonte de experiências sensoriais ricas, que não precisam ser verbalizadas.”<sup>200</sup>

<sup>197</sup> LCM. A nova mutação e o velho Buda, *O Pasquim, Underground*, N. 104, 01 a 07/07/71, p. 20.

<sup>198</sup> LEMOS, Tite. Budismo e contra cultura. *O Pasquim, Underground*. N. 101, 10 a 16/06/71, p. 21.

<sup>199</sup> VELHO, Gilberto. *Nobres & anjos*. Op. cit.

<sup>200</sup> Idem. pp. 174-5.

Na entrevista concedida pelo *hippie* Louis H. Rapoport a jornalistas norte-americanos e publicada por Maciel em *Underground*, evidencia-se – ao ser questionado sobre o fato de os hippies serem mais visuais do que verbais – o repúdio à verbalização:

Sim, muito mais. Eu nunca li McLuhan porque uma das coisas difíceis de fazer é ler. Eu era um tremendo leitor e sempre digo que agora eu aproveitaria muito mais a leitura. Mas é chato você ler quando pode sair ao ar livre ou fazer uma porção de coisas que são melhores do que ler. É uma experiência visual. E as pessoas entendem McLuhan embora eu não conheça ninguém que o tenha lido. Nós todos fomos criados com histórias em quadrinhos e televisão. Os garotos mais jovens principalmente com a televisão.<sup>201</sup>

Para Maciel, a renúncia ao discurso intelectualizado por parte do universo *underground* deriva do esgotamento de um modelo de conhecimento pautado na simples elucubração mental e incapaz de atingir a essência do real:

O anti-intelectualismo das novas gerações revela o cansaço dessa engrenagem viciosa e instalada, como se com ela se confundisse, na mente ocidental, e que tem nos levado, sempre, a substituir uma idéia pela outra, uma teoria pela outra. É preciso, ao invés de tatear com o discurso a escuridão, reencontrar a vida real, eterna.<sup>202</sup>

Se, na primeira citação, enuncia-se o papel dos meios de comunicação de massa na diluição do discurso de uma geração criada “com histórias em quadrinhos e televisão”, na segunda é sugerida uma interpretação filosófica do fenômeno, segundo a qual a mente ocidental, estruturada no verbalismo, é incapaz de atingir o âmago da realidade. O anti-intelectualismo da contracultura corresponde, assim, ao anseio pela experiência direta, intuitiva, do real; de um real que, ao ser apreendido em sua plasticidade e fluidez, não pode ser reduzido à formalização verbal, considerada inadequada pela sua rigidez, restando a alternativa, quando não a do silêncio puro e simples, do recurso à poesia como forma privilegiada de enunciação.

Para Maciel que, por sinal, faz uso exaustivo de enunciações discursivas em sua apresentação e comentários críticos ao movimento, a linguagem articulada em proposições formais é capaz de testemunhar apenas as silhuetas da realidade. O conteúdo do real, mais

<sup>201</sup> *O Pasquim, Underground*. N. 61, 20 a 26/08/70, pp. 14-15.

<sup>202</sup> LCM. Brincando de escrever (III). *O Pasquim, Underground*. N. 129, 21 a 27/12/71, p. 8.

rico e profundo do que podem suspeitar as vãs palavras, é apreensível apenas quando o silêncio, parente que é do desconhecido, se instala na consciência, escancarando as portas da percepção:

Há que evitar falar. Mas falar também, ao menos para evitar que o calar, a forçada emissão, acabe se alçando em signo, a engendrar, também ele uma nova ilusão. Há que, antes de tudo, sentir – sentir cada momento, sempre novo e diferente, sempre capaz de surpreender. Há que estar atento, os sentidos abertos, como janelas francas. Há que vigiar – para não cair.<sup>203</sup>

Posição que, no entender de Luciano Martins, é resultante da pobreza de recursos intelectuais, constituindo-se o segundo elemento da “síndrome alienante” encarnada pela *geração AI-5*. Pobreza que “faz lembrar a incapacidade intelectual produzida pelo subdesenvolvimento agudo e a subnutrição”, com um complicador, uma vez que, no caso, são “todos jovens de classe média, bem nutridos, cheios de proteínas – e cocaínas.”<sup>204</sup> A menção ao tóxico precede e condiciona sua apreciação do problema, pois “subjacente a ele estão duas outras coisas: a recusa da inteligência crítica e o embotamento da percepção.”<sup>205</sup>

A rigor, a desarticulação da linguagem relaciona-se diretamente, para ele, com a incapacidade de conhecer:

Em outras palavras: quanto menos rica, precisa e articulada for a linguagem corrente utilizada por grupos sociais num momento dado, menor deve ser a capacidade revelada por tais grupos, nesse momento, para perceber o real, refletir sobre ele e comunicar essa experiência.<sup>206</sup>

O vocabulário restrito a cerca de trinta palavras<sup>207</sup> e a onipresença de clichês se traduzem em um “discurso unidimensional”<sup>208</sup> e indeterminado, representativo de um universo perceptivo pobre de conteúdo e vazio de valores, decorrente da ausência de “um sistema de referências”.<sup>209</sup> Discurso que revela “uma visão de mundo que se manifesta na prática [...] a partir de duas negações: a de que a vontade humana possa ter um papel no

<sup>203</sup> Idem, Ibidem.

<sup>204</sup> MARTINS, Luciano. Op. cit. p. 61.

<sup>205</sup> Idem, Ibidem.

<sup>206</sup> Idem, p. 63.

<sup>207</sup> Idem, p. 64.

<sup>208</sup> Idem, p. 69.

<sup>209</sup> Idem, p. 73.

curso dos acontecimentos e de que seja possível estabelecer relações causais entre fenômenos”. Em suma, tanto a negação do sujeito quanto da razão denunciam a alienação da consciência em relação ao real, no caso o autoritarismo, e a sua rendição a ele.<sup>210</sup>

### 2.3. O “Modismo Psicanalítico”

Luciano Martins aponta o “modismo psicanalítico” como o terceiro e último elemento da síndrome alienante, ressaltando que a psicanálise, a despeito das críticas promovidas pela Escola de Frankfurt,<sup>211</sup> “pode ser um instrumento de desalienação”. Não é ela em si que se constitui em objeto de sua crítica; é, especificamente, a forma deformada como se manifestou em território brasileiro: “[...] quando me refiro à ‘expansão da psicanálise’ e à ‘terapia’ ou ‘prática analítica’, refiro-me não só à psicanálise propriamente dita mas também ao conjunto de práticas (gruposoterapia, terapia de apoio, etc.) dela derivadas [...]”.<sup>212</sup>

A psicanálise apresenta-se no interior do pensamento contracultural como um instrumento teórico<sup>213</sup> de libertação dos recalques, dada sua correlação com a repressão externa. A superação da sociedade capitalista e autoritária deve ocorrer, segundo esse raciocínio, não por uma simples revolução política, mas por uma revolução, no aqui e agora, dos próprios fundamentos do autoritarismo, instaurados na subjetividade pela forma de organização patriarcal da família. Levar a cabo uma revolução política sem a concomitante – ou precedente – revolução sexual preservaria os mecanismos de repressão da sociedade anterior, presentes na subjetividade, inviabilizando a liberdade constante de seus projetos. Ou seja, antes ou simultaneamente à revolução social é preciso empreender a revolução no interior do próprio indivíduo, dada a relação entre neurose coletiva e neurose individual.

---

<sup>210</sup> Idem, p. 74.

<sup>211</sup> A contradição apontada pelos teóricos da Escola de Frankfurt refere-se ao fato de que “de um lado a teoria psicanalítica reconhece que a doença do indivíduo é em última instância causada pela doença da civilização, de outro, a terapêutica psicanalítica trata o indivíduo para que ele se integre nessa mesma civilização” Idem, p. 76. Vide, sobre o assunto: MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 e ADORNO, Theodor. *Sociology and psychology*. *New Left Review*, London, n. 47, jan./feb. 1968.

<sup>212</sup> MARTINS, Luciano. Op. cit., p. 77.

<sup>213</sup> Teórico, uma vez que a terapêutica, ao promover a “cura”, ou seja, a adaptação do paciente à sociedade, a rigor cumpre o papel de conservação de um sistema também doente. Vide capítulo 2.



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”. Revolução entendida em seus aspectos subjetivos e objetivos, psíquicos e sociais, implicando, a um só tempo, a reabilitação da libido e novas formas de organização social.

Sob essa perspectiva, a terapêutica por si só não é feliz em seus propósitos, uma vez que, a título de curar o indivíduo neurótico, ela o ajusta ao sistema que sofre dos mesmos males, preservando a ordem vigente e, por conseguinte, a própria repressão geradora da neurose.

Muito embora as especulações teóricas a respeito passem por diversos encaminhamentos no discurso de Maciel, a psicanálise é sempre referida como um instrumento de desalienação, por promover o debate sobre as contradições entre liberdade individual e sociedade.<sup>214</sup>

Luciano Martins entende, contudo, que no Brasil desse período o “modismo psicanalítico” não só compromete seu potencial crítico como, sobretudo, confere à psicanálise o status de mais um instrumento de alienação:

O que caracteriza o modismo psicanalítico, a meu ver, é justamente o recurso indiscriminado à psicanálise a partir de um diagnóstico equivocado: 1) quanto à natureza da ansiedade que leva o futuro paciente ao analista; 2) quanto ao alcance real da psicanálise.<sup>215</sup>

Ele não questiona o “aumento do nível da ansiedade” nas condições de transformação acelerada da economia e da sociedade brasileira e de autoritarismo. O que não lhe parece evidente “é que tais ansiedades e distúrbios de comportamento constituam *neuroses* no sentido próprio e psicanalítico do conceito, ou seja: tenham sua origem em conflitos internos e ‘históricos’ do ego.”<sup>216</sup>

Na medida em que a ansiedade em questão – diretamente relacionada às condições mencionadas – se transforma em objeto de terapêutica, a psicanálise cumpre apenas o papel de ajustamento social, promovendo a alienação “não através do sofisticado processo

---

<sup>214</sup> Vide capítulo 2.

<sup>215</sup> MARTINS, Luciano. Op. cit., p. 85.

<sup>216</sup> Idem, pp. 87-8.

analisado pela Escola de Frankfurt [...], mas pela ausência de teoria ou de sensibilidade social, ou seja: por incompetência ou por alienação”:

[...] se o conceito de neurose não se aplica a parte dessas manifestações [de ansiedade], essa parte não constitui objeto da psicanálise. A não ser, evidentemente, que algum psicanalista brasileiro dê sua contribuição à ciência estendendo a dimensão teórica do conceito de neurose [...].<sup>217</sup>

Na sua ácida crítica ao modismo psicanalítico brasileiro, o autor aponta a denominada “contrafação da psicanálise” por intermédio de dois processos:

Primeiro, porque dissolvida, em plano conceitual, a tensão entre a teoria psicanalítica (que repousa, em última instância, numa interpretação da civilização) e sua prática imediata (que é a terapia pessoal do ‘civilizado’), elimina-se também o que talvez constitua a parte central da descoberta psicanalítica: a apreensão do indivíduo em sua totalidade e em *situação*. Segundo, porque reduzir no plano da prática, processos e conflitos sociais e processos e conflitos psicológicos é despojar o contexto social no qual o indivíduo está inserido, de sua tessitura econômica e histórica, ou seja, é conceber a sociedade como um mero pacto psicológico entre seus integrantes e não como a trama de relações de dominação, que é o que efetivamente a organiza. Esses dois processos se complementam para que seja ocultada, no plano conceitual, a contradição entre indivíduo e sociedade [...].<sup>218</sup>

Processos estes que, na prática psicanalítica em questão, desembocam na “redução subjetivista, que consiste na tendência para reduzir a existência do ser no mundo (que é o que lhe dá qualidade de sujeito) a uma corruptela de sua subjetividade: ao seu subjetivismo”, eliminando a contradição indivíduo-sociedade por intermédio da “liberação da culpa (neurótica)” e da “noção de responsabilidade (existencial).”<sup>219</sup>

Para o autor, da “pseudo-autarquização” do indivíduo em relação à realidade concreta decorre a “exacerbação subjetivista”, isto é, a noção de que “o mundo é *ele*”; noção promotora da “ideologia” de felicidade, com base no “pense menos e sinta mais” e às custas da “consciência crítica e do real”.<sup>220</sup> De modo que, ao suprimir a consciência crítica, a terapêutica em questão se transforma no terceiro elemento da síndrome alienante, pois:

---

<sup>217</sup> Idem, pp. 88-9.

<sup>218</sup> Idem, p. 99.

<sup>219</sup> Idem, p. 101.

<sup>220</sup> Idem, p. 102.

[...] na medida em que práticas analíticas trabalham para ‘adaptar’, via reducionismo subjetivista e ‘reificação’ da neurose, o indivíduo à sua separação do mundo, elas nada mais fazem do que acentuar sua alienação. Porque então se estabelece o círculo vicioso: o modismo psicanalítico passa a adaptar o indivíduo à sua separação do mundo, separação a qual, por sua vez, é justamente uma das condições para a existência desse mundo que o reprime e que ele recusa pela evasão.<sup>221</sup>

#### 2.4. O Subjetivismo

Em suma, a crítica do autor à denominada *geração AI-5* baseia-se na desmistificação de três elementos, segundo ele complementares: o culto da droga, a desarticulação do discurso e o modismo psicanalítico, os quais configuram a “síndrome alienante” fomentada ou, pelo menos, relacionada ao autoritarismo no qual a sociedade brasileira se encontrava imersa. A posição de Luciano Martins é partilhada por Cláudio Novaes Pinto Coelho. Segundo ele:

[...] a contracultura não foi senão o outro lado, o lado “avesso” da modernização autoritária. Ambas trabalhavam com uma noção de indivíduo onde estava excluído o seu caráter de sujeito social. Para a modernização autoritária, o indivíduo não é senão um elemento passivo, subordinado aos ditames dos planejadores governamentais; enquanto para os contraculturais o indivíduo define-se apenas pela sua subjetividade, pelo seu mundo interior, que se opõe ao mundo social.<sup>222</sup>

Definida como “uma prática social que procurava romper com as características do processo de modernização autoritária vivido pela sociedade brasileira no período 1969-1974”, cuja “conjuntura” foi marcada “pela derrota das práticas sociais” do período imediatamente anterior, isto é, “especialmente em 1967 e 1968”, a contracultura se esvaziou a partir do “momento em que – com o fim dos anos de chumbo – tornou-se novamente viável uma politização das questões comportamentais” com a “luta contra a opressão à qual estariam submetidos grupos sociais como as mulheres, os negros e os homossexuais.” Para o autor, “a partir de 1975, persistem alguns elementos da

<sup>221</sup> Idem, pp. 102-3.

<sup>222</sup> COELHO, Cláudio Novaes Pinto. A contracultura: o outro lado da modernização autoritária. In: *Anos 70: trajetórias*. Op. cit. p. 44.

contracultura, como o uso de drogas, a vida em comunidades alternativas, mas sem a existência de um projeto social articulado como a ‘nova sensibilidade’ defendida por Luiz Carlos Maciel.”<sup>223</sup>

A interpretação do autor vai, portanto, ao encontro da enunciada por Luciano Martins, segundo a qual o fenômeno contracultural brasileiro não foi senão o reflexo do regime político autoritário, a contra-face subjetivista da transformação do indivíduo, pelo Estado, em elemento passivo.

A crítica à denominada “evasão” pelo pronunciado subjetivismo dessa geração não é privilégio, contudo, desses autores nem se refere, em absoluto, ao contexto específico do autoritarismo no Brasil. Christopher Lasch, por exemplo, entende que:

Após a ebulição política dos anos sessenta, os americanos recuaram para preocupações puramente pessoais. Desesperançados de incrementar suas vidas com o que interessa, as pessoas convenceram-se de que o importante é o autocrescimento psíquico: entrar em contato com seus sentimentos, comer alimentos saudáveis, tomar lições de dança clássica ou dança-do-ventre, mergulhar na sabedoria do Oriente, correr, aprender a se “relacionar”, superar o “medo do prazer”.<sup>224</sup>

A “cultura do narcisismo” estaria ligada, segundo ele, à crise de confiança do cidadão em relação às instituições, mas não só nos Estados Unidos, pois:

Na Europa, o crescente fortalecimento dos partidos comunistas, o ressurgimento de movimentos fascistas e uma onda de terrorismo são, todos, fatos que atestam, de diferentes maneiras, o enfraquecimento dos regimes estabelecidos e a exaustão da tradição estabelecida.<sup>225</sup>

As instituições, como a família e o Estado, esgarçadas pelo “individualismo competitivo”, cuja lógica é a “guerra de tudo contra tudo”, caíram no descrédito geral,

---

<sup>223</sup> COELHO, Cláudio Novaes Pinto. *A transformação social em questão: as práticas sociais alternativas durante o regime militar*. Tese (doutorado em Sociologia), Universidade de São Paulo. 1990. pp. 111 e 156.

<sup>224</sup> LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983. p. 24. (*The culture of narcissism*, lançado em 1979). Vide também: LASCH, Christopher. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. 4.ed. São Paulo : Brasiliense, 1987. (*The minimal self*, lançado em 1984).

<sup>225</sup> LASH, Christopher. *A cultura do narcisismo*. Op. cit. p. 11.

dando origem à “revolução cultural”. Revolução que, no seu entender, “reproduz os piores aspectos da civilização em colapso que ela pretende criticar”.<sup>226</sup>

Ainda que motivados por preocupações diversas, tanto Luciano Martins quanto Christopher Lasch interpretam o subjetivismo característico dessa geração como sintoma de seu individualismo mórbido, cuja expressão, nos casos apontados por Lasch, se encontra no desinteresse pelo jogo político convencional<sup>227</sup> e, no caso de Martins, na pura e simples alienação em relação a toda e qualquer preocupação política.

A interpretação, compartilhada por esses e outros autores, segundo a qual a contracultura representou a despolitização da juventude engajada dos anos sessenta é, todavia, questionada por outros,<sup>228</sup> como Antonio Risério, para quem “a contracultura se expandiu no Brasil não por causa, mas apesar da ditadura”. Para o autor, sendo um fenômeno universal, “[...] é uma tolice afirmar, como muitos fizeram na época, que a contracultura foi um subproduto alucinado do fechamento do horizonte político pela ditadura militar.”, uma vez que ela floresceu sob os mais diversos regimes políticos. Aqui, pelo contrário, foi alvo, por parte da mídia conservadora, aliada ao regime, de “um verdadeiro bloqueio para evitar que as informações sobre a movimentação jovem internacional chegassem até nós.”<sup>229</sup>

O autoritarismo contra o qual, ao seu modo, a contracultura se opôs é, segundo esse discurso, de uma ordem mais abrangente, do qual o regime político brasileiro do período foi uma expressão, assim como o militarismo norte-americano; um autoritarismo que, permeando as relações profissionais, familiares e o próprio psiquismo humano, sofreu a *recusa* da juventude internacional, e não apenas nacional, em um momento histórico preciso e por razões que envolvem desde a bipolarização ideológica, a expansão da classe média e do ensino, novas descobertas no campo da farmacêutica, como a pílula e o próprio

---

<sup>226</sup> Idem, p. 14. Para ele, “O radicalismo cultural tornou-se tão em voga e tão pernicioso no apoio que inconscientemente proporciona ao *status quo*, que qualquer crítica à sociedade contemporânea que pretenda ser penetrante tem de criticar, ao mesmo tempo, uma boa parte do que comumente recebe o nome de radicalismo.” Idem, *ibidem*.

<sup>227</sup> Possível nas sociedades democráticas.

<sup>228</sup> Uma discussão bibliográfica extensiva não é objetivo deste trabalho, razão pela qual foram escolhidos apenas alguns autores representativos do debate.

<sup>229</sup> RISÉRIO, Antonio. Duas ou três coisas sobre a contracultura no Brasil. In: *ANOS 70: trajetórias*. Op. cit. p. 26. Segundo o autor “Equacionar contracultura e ditadura é abolir o fato de que o underground foi um fenômeno universal, brotando sob os regimes políticos mais dessemelhantes – e não podemos responsabilizar Emílio Garrastazu Médici pelo florescimento da contracultura na Califórnia ou em Amsterdã.”

LSD, além, é claro, da disseminação de um novo ideário, entendido como revolucionário: um repertório cultural distinto e antagonico em relação ao dominante.

Antonio Risério lembra ainda que as atuais e legítimas preocupações relacionadas ao ambientalismo, assim como ao feminismo e ao pacifismo, foram levantadas na época pelo movimento, sendo repudiadas pelo “ambiente político e intelectual brasileiro”, pois “falar de ‘ecologia’, para além da etimologia do vocábulo, era falar grego – quando não significava se expor ao estigma da ‘alienação’ e, ainda, ao ridículo.”<sup>230</sup> Por outro lado, defende a tese de que, no caso específico do Brasil, ela “preservou e nutriu o espírito contestador”, além de aproximar “jovens economicamente privilegiados e jovens marginalizados”<sup>231</sup> pelo uso comum da maconha que “naqueles dias, não significavam o que hoje significam: eram consumidas sob o signo do misticismo e da utopia, drogas para a expansão da consciência [...]”<sup>232</sup>

Na mesma linha, mas referindo-se ao movimento nos EUA e na Europa, Julie Stephens<sup>233</sup> entende que o *underground* antecipou, em relação ao pensamento pós-moderno, a rejeição à política convencional, baseada no poder disciplinar,<sup>234</sup> inaugurando novas linguagens<sup>235</sup> e práticas políticas. Rejeição, entenda-se, às formas de atuação política – no interior de partidos e sindicatos por exemplo – baseadas no sacrifício, na obediência, na ordem e no constrangimento impostos pela organização burocrática.<sup>236</sup>

Não, portanto, a despolitização, mas novas formas de ação política caracterizariam o *underground*; formas que, em muitos aspectos, foram bem sucedidas, como as representadas pelas lutas das “minorias”, entre as quais a das mulheres, dos negros e dos homossexuais ou ainda pelos movimentos ambientalistas.

---

<sup>230</sup> Idem, p. 27.

<sup>231</sup> “E não foi por acaso, aliás, que a gíria brasileira, até então em boa parte de origem Argentina (bacana, otário etc.), passou a vir dos morros, favelas e aglomerados periféricos, a exemplo de ‘desbunde’ e ‘fazer a cabeça’, do léxico candomblezeiro.” Idem, p. 28.

<sup>232</sup> Idem, Ibidem.

<sup>233</sup> STEPHENS, Julie. *Anti-disciplinary protest*. Op. cit.

<sup>234</sup> “This distinctive strain of sixties protest attempted to dismantle the discipline of traditional Left politics in an almost Foucauldian sense.” Idem, p. 23.

<sup>235</sup> As quais incluem, por exemplo, elementos oriundos de outras esferas da cultura, como a estética e a religião. Vide capítulos 2 (The language of an anti-disciplinary politics) e 3 (Consuming India). Idem, pp. 24-72.

<sup>236</sup> Idem, p. 25.

Luiz Carlos Maciel em *Questão Teórica*,<sup>237</sup> antecipa o debate grosso modo descrito acima. Nesse artigo, de outubro de 1970, ele procura refutar a tese segundo a qual a contracultura brasileira não passava de uma planta alienígena que jamais se aclimataria ao solo de um país no qual as condições objetivas não eram propícias:

Afirmam que a nova cultura do **Underground** internacional é produto do estrangulamento existencial promovido pelas modernas sociedades industriais e que, portanto, só é **válida se inserida no contexto** de um país desenvolvido. [...] Dizem eles que não existe manifestação super-estrutural autêntica desligada da infra-estrutura que lhe é própria. Dentro dessa ótica, a contracultura é uma importação inútil.<sup>238</sup>

Havia sim *contexto* propício, e ele não era derivado simplesmente do desenvolvimento pleno das forças produtivas, da industrialização ou outro fenômeno considerado pelos seus opositores como infra-estruturais e, portanto, inexistentes no Brasil; um contexto que decorria da própria globalização cultural em curso, motivada, entre outras coisas, pela expansão dos meios de comunicação de massa:

A estreiteza, segundo penso, reside no desconhecimento deliberado das complexas inter-relações que existem hoje entre as diversas culturas nacionais, graças à eficiência dos modernos meios de comunicação de massa. O complexo colonial responde pela assimilação passiva, acrítica, mas a influência estrangeira e os produtos culturais híbridos que ela gera, por piores que sejam, são inevitáveis. Na verdade, a **global village**, de que fala McLuhan, num quadro internacional ainda dominado pelo imperialismo, é monstruosa. Mas está aí para ficar. Qualquer aspiração por uma cultura nacional com a pureza preconizada, por exemplo, por um Gramsci, está hoje simplesmente fadada ao fracasso. Acredito que, apesar de tudo, só as raízes nacionais podem propiciar energia e originalidade criadora a uma cultura. Absolutizar esse dado, porém, é dar uma de avestruz e enfiar a cabeça na areia. A influência estrangeira deve ser assimilada de forma crítica e só a compreensão, não a ignorância vaidosa, torna a crítica possível.<sup>239</sup>

Ainda que marginalmente, a economia e a cultura brasileiras se integravam ao rolo compressor da globalização em curso e, é claro, a sociedade reproduzia internamente as contradições presentes em sua matriz de Primeiro Mundo, das quais a contracultura foi uma

---

<sup>237</sup> LCM. Questão teórica. *O Pasquim, Underground*, N. 63, 03 a 09/09/70, pp. 10-11.

<sup>238</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>239</sup> Idem, *Ibidem*.

expressão ou uma reação, atestada pelo crescimento do interesse pelos temas contraculturais no Brasil, o que, para o autor, era representativo da emergência de uma nova realidade:

Essa inquietação generalizada no nível cultural não seria tão importante se não correspondesse a nenhuma realidade nova na vida das pessoas em geral. O que se verifica, porém, é a insinuação dessa nova realidade, de maneira lenta mas firme. Até mesmo esse desprezioso **Underground** aqui d'O PASQUIM recebeu um volume de correspondência absolutamente surpreendente, revelando um enorme interesse latente em temas inéditos, como a formação de comunidades, anti-universidades, etc. – temas que estão suspensos aqui n'O PASQUIM mas que continuam, sem dúvida, vivos na consciência dos leitores. Se as manifestações culturais a que me referi são a super-estrutura do fenômeno, fatos como essa correspondência indicam que elas repousam sobre a necessária infra-estrutura de um verdadeiro interesse coletivo.<sup>240</sup>

No entanto, associada à crítica que, na verdade, é uma continuação das admoestações dos grupos ligados ao “nacional-popular”, Maciel menciona os argumentos que, mais tarde, seriam burilados por Luciano Martins:

Em geral, entretanto, esse argumento vem sustentado por outro, de ordem política ou cultural, em sentido mais amplo. “Sou contra esse negócio de **underground** porque desvia os jovens do que eles devem fazer” – disse um amigo meu. Para ele, a contracultura em si envolve um ato de demissão política e consagra a passividade. Aqui, é verdade, as opiniões se dividem. Os mais radicais se aproximam dos conservadores através da opinião que tudo não passa de uma promoção comercial a ser explorada pela grande imprensa, um esperto golpe capitalista numa sociedade saturada pelo consumo, uma moda fugaz e ilusória. Outros reconhecem a carga de contestação implícita no movimento mas acham que, apesar disso, ele se resolve na passividade e na contemplação vazia.<sup>241</sup>

Passividade que, no entender de Maciel, não é intrínseca necessariamente aos projetos contraculturais, havendo vertentes engajadas no interior do movimento, como os *yippies*, a versão politizada dos hippies norte-americanos:

Ainda na melhor das hipóteses, ou seja, no caso de alguma atividade evidente (ninguém pode acusar, por exemplo Hoffman, Rubin e seus

<sup>240</sup> LCM. Realidade nova. *O Pasquim, Underground*, N. 68, 07 a 13/10/70, pp. 14-15. [Negrito no original].

<sup>241</sup> LCM. Questão teórica. Op. cit. [Negrito no original, grifos meus].



**yippies** de passivos depois que eles enfrentaram toda a força policial de Chicago), consideram essa atividade “irracionalista”. Outro amigo meu acusa a contracultura de ser feita de “sensações” e de ignorar a Razão, segundo ele a única força capaz de criar um futuro mais justo. De qualquer maneira, apesar das nuances de tolerância e rejeição, a contracultura é considerada como um epifenômeno lateral, acidental, sem relação com os verdadeiros problemas de nosso tempo, quando não tem até o beneplácito do sistema.<sup>242</sup>

Vinculada ao problema da subjetividade, é a questão do irracionalismo que, segundo Maciel, merece uma “resposta bem mais séria”, pois a sua denúncia, tal como formulada por Georg Lukács,<sup>243</sup> exorbita a contracultura, atingindo, contudo, as correntes filosóficas às quais o movimento se filia, como o romantismo. Para Maciel, a acusação de irracionalismo impingida à contracultura é derivada de uma visão de mundo que limitou o saber a uma concepção de razão que, para o movimento *underground*, é estreita:

Entretanto, modéstia à parte, também estou familiarizado com as idéias de Georg Lukács, principalmente o seu feroz ataque ao irracionalismo, uma arma da prateleira, pronta para ser usada contra qualquer pensamento que procure superar o esquema de categorias do racionalismo europeu do século XIX. A Razão, assim mesmo, com R maiúsculo, se confunde – para esses caras – com a maneira de pensar dos **scholars** do século XIX, com todos seus condicionamentos, vícios específicos ou impossibilidades históricas. Aí é fogo porque esses conceitos fechados dificultam o debate. Se o cara decreta que todo irracionalismo é mau e prega um rótulo de irracionalista na sua testa porque sua curiosidade ultrapassa o horizonte intelectual dele, então você fica encerrado dentro do silogismo do bicho e não pode encontrar uma saída.

A partir desses supostos rígidos, é difícil sequer compreender a perspectiva da nova contracultura. Para ela, a Razão humana é simplesmente mais ampla e compreende tanto as imagens dos sentidos quanto os métodos da imaginação e da intuição. Mais importante, porém, do que as possíveis definições da Razão, me parece ser o fato fundamental que a experiência da contracultura não é apenas um reflexo passivo da sociedade de consumo, como o argumento racionalista quer fazer crer, mas uma resposta ativa e criadora a ela. O que importa é que ela envolve indivíduos e grupos numa experiência espiritual nova que é

---

<sup>242</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>243</sup> LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

uma alternativa concreta para o “sentimento do mundo” vigente ou habitual.<sup>244</sup>

A despeito, pois, das críticas com as quais dialoga nesse artigo, e muito embora não concordando “com tudo o que a contracultura vem estabelecendo”, o autor vislumbra que:

Ao contrário das revoluções clássicas do século XIX, no âmbito das quais qualquer revolução depende de um longo e complicado processo político, a revolução encarnada pelo movimento do **underground** pode ser feita (e está sendo feita) aqui e agora. Segundo a contracultura, a nova sociedade já existe, basta **to drop out** e aderir a ela. Não pode haver debate, sem a compreensão dessa aventura espiritual em toda sua extensão.<sup>245</sup>

Basta *drop out* aqui e agora, isto é, cair fora do Sistema, do real dominante, pela recusa em participar como mais uma peça necessária ao funcionamento de suas engrenagens. A revolução, nesses termos, não consiste jamais na tomada do Estado, mas na implantação, nos interstícios da realidade dominante, de formas alternativas de vida.

## 2.5. A Autocrítica

É claro que, muito embora tenha ocorrido no Brasil experiências de *drop out*, elas acabaram se esgotando; às razões apontadas pelos críticos, é necessário considerar as ponderações dos próprios envolvidos no movimento, pois, enquanto os primeiros focalizam sua crítica na contracultura em si, muitos dos que nela se envolveram apontam nos seus desdobramentos o foco de suas ponderações.

É o caso de Maria Rita Kehl, ao avaliar a revolução sexual protagonizada pela sua geração. Para ela “foi muito bom para as moças da minha geração perder a virgindade sem culpa, fora do casamento [...], ter parceiros diferentes, aprender, perder preconceitos, perder o medo”, por outro lado “nós não podíamos saber que nossa revolução sexual prefigurava a ideologia que prevaleceu a seguir, da cultura do narcisismo, do individualismo, do gozo vendido a preço de banana pela indústria do entretenimento”.<sup>246</sup>

<sup>244</sup> LCM. Questão teórica. Op. cit. [Negrito no original, grifos meus]. Sobre a visão de mundo contracultural e suas concepções epistemológicas, vide capítulo 2 do presente trabalho.

<sup>245</sup> Idem, Ibidem. [Negritos no original].

<sup>246</sup> KEHL, Maria Rita. As duas décadas dos anos 70. In: *Anos 70: trajetórias*. Op. cit. pp.36-7.

Com efeito, ao longo da década, as conquistas no terreno da sexualidade foram absorvidas pela indústria cultural, que passou a atender certas demandas, introduzindo cada vez mais elementos com forte conotação erótica em suas produções. A presumível carga explosiva presente na decantada revolução sexual, no Brasil e alhures, mergulhada que foi no leito de suas possibilidades mercadológicas, deixou de representar um perigo para o Sistema e, aos poucos, o próprio regime político brasileiro se tornou menos intolerante em relação à sexualidade. Se, no princípio dos anos setenta, Leila Diniz, por exemplo, fora alvo de represálias pela sua assumida liberdade sexual, no decorrer da década a sensualidade da mulher brasileira transformou-se em produto de exportação, em geral associada ao samba e aos carnavais. No entender de Luiz Carlos Maciel:

O Sistema botou as mãos na cabeça. Essa era uma rebelião que ele não podia engolir, tinha que tomar providências. Algumas dessas providências foram abertamente repressivas, é claro, mas outras foram mais sutis. A primeira foi a de assimilar, com bastante boa vontade, a chamada revolução sexual sob a forma de permissividade indiscriminada [...]. Os jovens de então queriam abolir a repressão sexual em favor do sexo natural; o Sistema ofereceu-lhes pornografia e prostituição, pervertendo o instinto libertário em formas mórbidas e exploradas comercialmente.<sup>247</sup>

Segundo ele, à *dessublimação repressiva*<sup>248</sup> seguiu-se “nos últimos anos”<sup>249</sup> a estratégia de associar a revolução sexual ao aparecimento da Aids, com forte conotação conservadora. O sexo, concebido pela contracultura não só como algo “saudável, mas espiritualmente elevado”, foi reduzido pelo Sistema a “mera sacanagem”.<sup>250</sup> Coisa que, para os envolvidos de fato na revolução sexual, seria inconcebível, como declara uma das testemunhas de Lucy Dias, falando sobre suas experiências sexuais no período:

[...] depois de dividir essas experiências, a gente saía mais fortalecido, mais íntimo, mais irmão. Tendo tido o prazer de viver as mesmas coisas juntas. Não era uma baderna. Não tinha boçalidade, porque nós não nos permitíamos. Como achávamos que estávamos nos iniciando, inaugurando caminhos que a gente não conhecia, então tinha uma ética e

<sup>247</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *As quatro estações*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 265.

<sup>248</sup> Vide capítulo 2 deste trabalho.

<sup>249</sup> De meados dos anos oitenta em diante.

<sup>250</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *As quatro estações*. Op. cit. p. 265.

um cuidado enorme com o outro. Nunca vi nenhum amigo meu falar: ‘*Pô, comi a mina, os manos*’. Nunca ouvi isso.<sup>251</sup>

Para Maria Rita Kehl as aspirações associadas à revolução sexual mostraram-se, ao longo do tempo, ilusórias:

Talvez o ponto forte de nossa revolução molecular tenha sido a revolução sexual, tal como proposta pelo psicanalista Wilhelm Reich [...] convencido de que a repressão sexual era o grande fundamento da servidão voluntária. Até hoje concordo parcialmente com ele, a repressão sexual consentida nos aliena de uma parte essencial de nosso desejo e nos torna presas fáceis de compensações secundárias e de uma submissão da qual não temos consciência. Mas hoje, que o sexo “liberado” virou uma mercadoria entre outras, agregando valor à economia capitalista globalizada, percebo a ingenuidade de nossa convicção sobre o caráter revolucionário da onda de liberação sexual que começou na década de 1950, com a industrialização dos anticoncepcionais, explodiu no fim dos anos 60 e nos beneficiou no melhor período de nossa juventude.<sup>252</sup>

O neoconservadorismo, para Maciel, não se limitou a deturpar a sexualidade, dela extorquindo seu caráter libertário e sagrado, pois:

As drogas, especificamente as denominadas psicodélicas, isto é, expansoras da consciência, foram utilizadas com o objetivo de experimentar deliberadamente outros estados de consciência, numa busca de autoconhecimento. Esse interesse culto, civilizado, foi assimilado pelo Sistema de forma grosseira e, mesmo, estúpida, como toxicomania vulgar, provocando a substituição das drogas psicodélicas por drogas pesadas que são constritoras da consciência. Aqui, a alquimia diabólica do sistema foi simplesmente devastadora, ocasionando um grande número de mortes.<sup>253</sup>

Já na segunda metade dos anos setenta a mudança era patente, com a “saída de moda” do autoconhecimento, de sorte que os novos tempos “pediam drogas mais *speeds*, como a cocaína”. Além do que, segundo Lucy Dias, “o ácido também já tinha perdido a qualidade e virado pura anfetamina” e a “maconha, sim, continuava rolando cotidianamente, mas eram o álcool e o pó os preferidos da *galera*.”<sup>254</sup>

<sup>251</sup> DIAS, Lucy. Op. cit. p. 327.

<sup>252</sup> KEHL, Maria Rita. Op. cit. p. 36.

<sup>253</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *As quatro estações*. Op. Cit. p. 266.

<sup>254</sup> DIAS, Lucy. Op. Cit. p. 341. Vide também: VELHO, Gilberto. Op.cit.

Por fim, o próprio misticismo, a busca do sagrado através do autoconhecimento, da meditação e também das drogas, foi exaurido de seu caráter transformador e libertário:

Quando a contracultura dos anos 60 se fragmentou em várias subculturas, a que mais se aproximava do clima psicodélico de meados da década foi classificada de “a Nova Era”. Inicialmente, o movimento da Nova Era era uma tentativa de alguns hippies viajandões de *não* caírem na real. Mais do que recaírem no cinismo terreno ou se juntarem aos reformistas políticos na volta às estruturas burocráticas da sociedade, os adeptos da Nova Era buscavam um barato permanente por meios “naturais”. Em grande medida, isso significa encontrar treinadores espirituais e participar de comunas e cultos dedicados à “mais alta consciência”. Gurus indianos percorreram as Terras Ocidentais colhendo devotos, que acreditavam que os mestres, algumas vezes com o toque de um dedo sobre o terceiro olho, podiam enviar o discípulo para o paraíso, a glória, a satisfação... O que quisesse. Só o que o discípulo precisava fazer era se submeter, inteiramente, à autoridade e aos caprichos do guru.<sup>255</sup>

A busca espiritual “por meios naturais”, isto é, sem uso de drogas psicodélicas, acabou resultando não na libertação da consciência, mas na dependência cada vez maior, primeiro dos gurus e, em seguida, das próprias crenças e expectativas milenaristas de toda ordem, como, por exemplo, a de que “os irmãos espaciais viessem para levar o eleito para um lugar melhor”.<sup>256</sup> No lugar da liberação da consciência, a sua manipulação, igual ou pior à exercida pelas religiões institucionalizadas se tornou, segundo o autor, uma das características do movimento Nova Era.

Para Maciel, a contracultura foi submetida ao “controle do Sistema através dos processos de repressão, assimilação e diluição” e integrada ao circuito capitalista do consumo:

Os exemplos são abundantes: o rock foi submetido à máquina do *show business* e suas fórmulas; a exploração de diferentes estados de consciência tende a virar uma obsessão pura e simples por drogas em geral, que conduz não a novas visões, mas à farmácia capitalista; o interesse místico é reduzido à mera mania supersticiosa por assombrações e eventos fantasmagóricos; a liberdade de comportamento passa a ser administrada pelas butiques, é matéria-prima de comerciantes etc. O próprio *drop out* permanece ligado ao sistema, pelo modo de afirmação por negação. No consumo – quer dizer, na submissão a falsas

<sup>255</sup> GOFFMAN, Ken e JOY, Dan. *Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu à cultura digital*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007. p. 353.

<sup>256</sup> Idem, p. 354.

necessidades –, o sistema aparenta a aceitação para melhor dominar. E são, finalmente, os seus subprodutos que alcançam trânsito livre na classe média, cedendo a pequenas mudanças para reiterar novas versões das velhas cadeias.<sup>257</sup>

Muito embora, em seu tempo, as propostas contraculturais apontassem para um futuro melhor, de transformação de uma cultura eminentemente repressiva, de um Sistema cujas engrenagens trituravam, alienavam e matavam, de uma existência, por assim dizer, às cegas, já se sabia que tais ideais eram utópicos, que o sonho dificilmente seria sonhado pelo número necessário e que dele, eventualmente, os sonhadores despertariam extenuados. Um saber que, todavia, não conseguiu sufocar a esperança e a criatividade, pois há sempre um “muito embora”, o imponderável que a razão, em suas eventuais distrações, deixa escapar. Por isso, para Maciel, conquanto os sonhos tenham se transformado em pesadelo com o novo conservadorismo que se arrostou como regra desde os anos oitenta, tornando “chique” a alienação...

Essa moda de neoconservador é fogo de palha, passa com a idade. A nova geração ainda vai tomar juízo.<sup>258</sup>

Em meio aos prós e contras, e graças às críticas e autocríticas, a contracultura dos anos 60 e 70 se revela como um movimento de idéias e comportamentos que, a despeito de sua heterogeneidade, é marcado pela ênfase na subjetividade. O “eu”, de mero espectador do drama universal, se transformou, sob o influxo da psicanálise, do existencialismo, do psicodelismo e de doutrinas filosóficas e religiosas do Oriente e do Ocidente, em ponto de chegada, em espetáculo cujo enredo deve ser desvendado como condição de um novo aprendizado sobre o mundo. Um aprendizado cujo norte é a felicidade decorrente da libertação das amarras culturais internalizadas.

A recusa em participar do jogo político tradicional, quer pelas razões apontadas por Luciano Martins e Cláudio Novaes Pinto Coelho para o caso brasileiro, quer por Christopher Lasch ou ainda por Julie Stephens para o caso internacional, confirma esse

---

<sup>257</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *As quatro estações*. Op. Cit. p. 214.

<sup>258</sup> Idem. p. 269.

aspecto da mentalidade *underground* que, no entanto, é geralmente assumido por seus participantes.

Ao investir na subjetividade, a contracultura apostou na transformação do “eu”, considerado o principal bastião da ordem vigente, como condição de sua superação. Muito embora e em última análise a ênfase na subjetividade tenha se convertido em mero narcisismo, no universo do discurso ela tinha por meta romper a alienação pela superação da dicotomia entre indivíduo e sociedade e entre sujeito e objeto.

A abissal diferença que separa a contracultura dos demais movimentos de esquerda não é o seu menosprezo às *condições objetivas*: nelas, para a contracultura, se encontram as instituições que, uma vez internalizadas, apequenam a alma, tornando-a voluntariamente submissa ao *status quo*. A diferença é que, ao invés de apostar na transformação das condições objetivas em primeiro lugar, a contracultura optou pelo inverso: pela transformação da subjetividade, do núcleo egocêntrico que, uma vez constituído, determina não só a infelicidade individual como coletiva. Seu aparente escapismo nos confins da intimidade, assim, revela-se como estratégia, pois o “eu” é, para a contracultura, o foco por excelência da ação revolucionária.

Não obstante a utopia da paz e do amor, assim como as demais utopias da esquerda, não se convertessem de sonho em realidade, cabe à história, mesmo que na forma de ensaio, interpretar qual é seu lugar entre as estantes repletas pelo tempo, pela memória, pelos ideais.

Ideais e idéias que, através da coluna *Underground*, de Luiz Carlos Maciel, se oferecem às escolhas que todo ensaísta faz para, ao fim e ao cabo, convertê-las, quem sabe, em história.

A subjetividade como *locus* da transformação da realidade – o cadinho no interior do qual o “alquimista” deve converter o vil metal no ouro puro da liberdade – ocupa indiscutivelmente posição central no discurso *underground*. Discutíveis, são, entretanto, as interpretações a esse respeito: mera evasão do real, como aponta a crítica ou, ao contrário, *práxis* revolucionária válida?

Além, pois, da polêmica sobre as práticas *desbundadas*, o discurso *underground* em si se oferece igualmente à interpretação. É nele que este trabalho se apóia e com base nele pretende acrescentar elementos novos ao debate.

Ao analisar o discurso de Luiz Carlos Maciel, sobretudo nos artigos publicados em *Underground*, o presente discurso não faz senão acrescentar, aos já existentes, um ângulo, o da história das idéias, pois é com elas que lida.



Capítulo II  
O Discurso *Underground*

*“A loucura, objeto dos meus estudos, era até agora uma ilha perdida no oceano da razão; começo a suspeitar que é um continente.”*  
(Machado de Assis, *O alienista*).

*“I cant say that the world is  
Not that it is not –  
Because it is just from Mind”*

*“If you understand this, you are God; if you do not understand this, you are God; if you are not God, you dont exist; if you dont exist, nothing exists...”*  
(Jack Kerouac, *Some of the dharma*)

## 1. O Veículo

Invertendo a regra segundo a qual, no capitalismo, somos todos espectadores,<sup>259</sup> o *underground* caracterizou-se pela hiper-exposição de seu drama. Na arte dos artistas, mas também na conversão dos espectadores em partícipes da obra.

Exemplo disso foram o *happenings*,<sup>260</sup> os grandes festivais de música,<sup>261</sup> a imprensa alternativa e os atos de protesto, entre outros fenômenos culturais, com forte teor subversivo, tanto no estrangeiro quanto no Brasil. Com duas diferenças. Primeira: aqui o regime político discricionário não reprimiu somente as manifestações de oposição explícitas, como as grandes passeatas de 1968; foi além e, ao contrário de alhures, controlou, ou tentou controlar a própria produção cultural do período,<sup>262</sup> censurando e empastelando jornais ou relegando *personas non gratas* ao ostracismo, quando não ao silêncio definitivo.<sup>263</sup> Segunda: o *underground* brasileiro, a despeito de sua veia subversiva, não teve lugar de destaque no ativismo político,<sup>264</sup> ocupando, mesmo no interior da produção estritamente cultural, uma posição marginal.<sup>265</sup>

<sup>259</sup> DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

<sup>260</sup> De acordo com Guarnaccia, “O artista [...] vendo-se obrigado, a certa altura, por motivos de espaço, a levar suas obras para fora das galerias, ao ar livre, percebeu que, na realidade, o que estava fazendo não eram obras de arte, mas ambientes que deveriam ser vividos. Da interação entre as atividades orquestradas para entreter os espectadores e sua reação surge o happening.”, sendo pioneiro o de 1959, em Nova Iorque, com a mostra de Allan Kaprow, *18 happenings in six parts*, cujo “ponto culminante do movimento será em Paris, durante as jornadas de maio, as jornadas do ‘debaixo da pavimentação existe a praia’, de Lebel, que atrai o povo do Odeon ocupado, declarando encerrado o papel do espectador”. GUARNACCIA, Matteo. *Provos: Amsterdam e o nascimento da contracultura*. Op. cit. pp. 29 e 31. No Brasil, a obra “Tropicália” (1967), do artista plástico Hélio Oiticica, se integra ao movimento.

<sup>261</sup> Os grandes concertos de rock, como o de Woodstock (1969) e, no Brasil, os Festivais da Canção da segunda metade dos anos sessenta, caracterizavam-se pela participação ativa dos espectadores, que manifestavam não só suas preferências estéticas como também seus desejos, angústias e ideologias, através do aplauso e da vaia, bem como de signos visuais (cartazes, camisetas pintadas etc.) e da performance de teor afetivo ou político.

<sup>262</sup> Controle que atingiu seu ponto culminante com o estabelecimento da censura prévia, através do decreto-lei n. 1077, de 26 de janeiro de 1970.

<sup>263</sup> Prisão, morte ou exílio, principalmente de opositores políticos, estudantes, intelectuais e artistas.

<sup>264</sup> Certas demandas da contracultura, como o amor livre, o psicodelismo, o orientalismo etc., soavam, para os ativistas políticos brasileiros, como algo distante. Outras questões, mais pungentes e relativas à dependência econômica do país, sua condição política discricionária e, é claro, a distribuição de renda interna, reclamavam outras formas de atuação política.

<sup>265</sup> Sua introdução era ainda incipiente em fins dos anos 60, sendo fortemente combatida pelas correntes culturais nacionalistas, representadas principalmente pelo CPC da UNE.

Entre os meios de expressão utilizados pelo movimento *underground* internacional, a imprensa alternativa<sup>266</sup> teve papel importante na difusão de idéias, de propostas, de movimentos etc. Segundo Maciel:

A razão de ser desses órgãos é de servir de veículo a um tipo novo de informação que não pode ser encontrado na chamada grande imprensa. Em todos os países, esses jornais têm problemas com polícia, censura, etc. e muitos são obrigados a viver em permanentes batalhas judiciais.<sup>267</sup>

Ora, se a censura à imprensa *underground* estava presente nos países democráticos, quanto mais não estaria no Brasil! Foi, pois, no interior de um cenário marcado pela repressão política e pela censura que a coluna *Underground* foi lançada, integrando o semanário *O Pasquim*.

### 1.1. *O Pasquim*

Assumidamente “alternativo”, *O Pasquim* representou, para uma parcela da classe média brasileira descontente com a ditadura, um veículo de crítica bem humorada à repressão política e ao conservantismo moral, sobretudo no período geralmente caracterizado como “anos de chumbo”.<sup>268</sup>

Alternativo por se manifestar como uma opção em relação à grande imprensa e aos seus compromissos econômicos e políticos, estabelecendo-se como um meio de expressão não convencional utilizado, em princípio, para veicular um conteúdo rejeitado pela imprensa comercial ou oficial.<sup>269</sup>

<sup>266</sup> No número 103 (24 a 30/06/71) de *O Pasquim*, coluna *Underground*, Maciel relaciona 75 jornais *undergrounds* dos EUA e 22 da Europa.

<sup>267</sup> LCM. Imprensa *underground*, *O Pasquim*, *Underground*, N. 103, 24 a 30/06/71, pp. 14 e 15.

<sup>268</sup> A partir da edição do AI-5, em 13 de dezembro de 1968, e durante o governo Médici.

<sup>269</sup> Sobre o tema, vide: AQUINO, Maria Aparecida. *Censura, imprensa, estado autoritário (1968-1978): o exercício cotidiano da dominação e da resistência – o Estado de São Paulo e Movimento*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de São Paulo. 1990; BRAGA, José. *O Pasquim e os anos 70*. Brasília: UnB, 1994; CAPARELLI, Sérgio. *Comunicação de massa sem massa*. São Paulo: Cortez, 1992; KUCINSKI, Bernardo. *Jornalistas e revolucionários: nos tempos da imprensa alternativa*. São Paulo: Scritta Editorial, 1991; RABAÇA, Carlos Alberto e BARBOSA, Gustavo. *Dicionário de comunicação*. Rio de Janeiro: Codecri, 1978; SANTOS, Brígida da Cruz. *Quem ri por último não entendeu a piada: as Dicas de O Pasquim (1969-1974)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista/Assis. 2002; SILVA, Marcos Antonio. *Rir das ditaduras – os dentes de Henfil: ensaios sobre Fradim – 1971-*

Nesse período de forte repressão direta<sup>270</sup> ou indireta<sup>271</sup> à imprensa, o jornalismo independente se tornou veículo para a enunciação do proibido, política e culturalmente, e de crítica ao *status quo*. De acordo com Bernardo Kucinski:

Havia, basicamente, duas grandes classes de jornais alternativos. Alguns, predominantemente políticos, tinham raízes nos ideais de valorização do nacional e do popular dos anos 50 e no marxismo vulgarizado dos meios estudantis dos anos 60 [...]. A outra classe de jornais foi criada por jornalistas que passaram a rejeitar a primazia do discurso ideológico. Mais voltados à crítica dos costumes e à ruptura cultural, tinham suas raízes nos movimentos de contracultura norte-americanos e, através deles, no orientalismo, no anarquismo e no existencialismo de Jean-Paul Sartre. Investiam principalmente contra o autoritarismo na esfera dos costumes e o moralismo hipócrita da classe média.<sup>272</sup>

*O Pasquim*, representante dessas duas modalidades foi, para o seu público leitor, uma voz que, por intermédio do humor e da irreverência, conseguia até certo ponto driblar a censura, manifestando certas insatisfações com o regime militar e, sobretudo, com o conservantismo por ele representado. Não, porém, uma única voz e sim uma pluralidade de vozes que, em um clima de liberdade interno, e em oposição ao discurso único permitido pela ditadura, manifestavam-se sobre as mais diferentes questões, políticas e culturais. Entre elas, a voz da contracultura, articulada do “subterrâneo”<sup>273</sup> por Luiz Carlos Maciel.

*O Pasquim* não nasceu para durar. Ou melhor, a exemplo de outros jornais alternativos<sup>274</sup> fundados na época, nasceu sob a suspeita de que não duraria:

---

1980. Tese (Livre Docência) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2000 e SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

<sup>270</sup> Através da censura e, em alguns casos, com o empastelamento de jornais.

<sup>271</sup> Através da fuga de anunciantes, por medo de represálias do governo ou por simples discordância em relação às opiniões. Sobre a censura à imprensa vide: Aquino, Maria Aparecida. *Caminhos cruzados: imprensa e estado autoritário no Brasil (1964-1980)*. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo. 1994.

<sup>272</sup> KUCINSKI, Bernardo. Op. cit., pp. xiv-xv.

<sup>273</sup> Coluna *Underground*.

<sup>274</sup> “Do universo levantado de cerca de 150 jornais [entre 1964 e 1980], um em cada dois não chegava a completar um ano de existência. Vários ficaram apenas nos primeiros dois ou três números [...]. Apenas cerca de 25 jornais, nascidos de articulações mais densas, tiveram vida relativamente longa, de até cinco anos.” KUCINSKI, Bernardo. Op. cit., p. xxiv.

As suspeitas iniciais tinham sua razão de ser. Onde já se viu um jornal sem padrão, onde todos os colaboradores podiam escrever o que bem entendessem e como bem entendessem? Pois a velha utopia de dez em cada dez jornalistas revelou-se, mais do que factível, um sucesso – fulminante e retumbante. A tal ponto que o cético Millôr, que no primeiro número previra<sup>275</sup> menos de três meses de vida para o solerte hebdomadário, admitiu, já no quarto número, que se equivocara.<sup>276</sup>

Durou, no entanto, de 26 de junho de 1969 a 11 de novembro de 1991, perfazendo 1072 números semanalmente publicados no Rio de Janeiro e distribuídos em várias cidades do Brasil.<sup>277</sup> Ao longo desse período, passou por diversas fases,<sup>278</sup> deixando de contar, desde 1972,<sup>279</sup> com sócios e colaboradores que estabeleceram,<sup>280</sup> nesse primeiro período de existência, profundas inovações na linguagem e em outros aspectos formais, mais tarde absorvidos pela grande imprensa.

Foi durante a primeira fase, na qual ainda participava sua vertente “existencial”, que a coluna *Underground* foi composta. Fase<sup>281</sup> que teve início com a fundação do semanário, em junho de 1969, por Jaguar, Tarso de Castro, Sérgio Cabral, Prósperi e Claudius, aos quais se juntaram, logo no primeiro número, Millôr Fernandes, Henfil, Paulo Francis, Ziraldo, Luiz Carlos Maciel, Ivan Lessa, Newton Carlos, Flávio Rangel e Fortuna.

Destoando do clima repressivo imposto pela ditadura, *O Pasquim*, nesse período, caracterizou-se, entre outras coisas, pela total liberdade de expressão interna, pela irreverência e pelas inovações formais introduzidas:

<sup>275</sup> “Não estou desanimando vocês não, mas uma coisa eu digo: se esta revista for mesmo independente, não dura nem três meses. Se durar três meses não é independente. Longa vida a esta revista”.

<sup>276</sup> AUGUSTO, Sérgio. O pingente que deu certo. In: JAGUAR e AUGUSTO, Sérgio (Orgs.). *O melhor do Pasquim*. v. 1. Rio de Janeiro: Desiderata, 2006. p. 9

<sup>277</sup> “O sucesso do jornal não parava de crescer chegando a ser vendido em Nova Iorque, na Quinta Avenida e adjacências. Em setembro de 1970, estavam sendo distribuídos cerca de cem exemplares [...]” SANTOS, Brígida da Cruz. *Quem ri por último não entendeu a piada*. Op. cit., p. 54.

<sup>278</sup> Cf. BRAGA, José., Op. cit. e KUCINSKI, Bernardo., Op. cit.

<sup>279</sup> A partir desse ano, de acordo com Bernardo Kucinski, “O Pasquim sofreu um processo de envelhecimento de linguagem decorrente do anacronismo do humor maniqueísta no qual desembocou sua vertente nacional-popular, representada por Ziraldo, Claudius e Fortuna, e em menor escala por Jaguar. E dispersou-se sua vertente existencial, representada por Millôr, Luiz Carlos Maciel e Ivan Lessa.” Op. cit., p. xxvii.

<sup>280</sup> Com os demais colaboradores que, entre 1969 e 1971, perfizeram o número de 76 indivíduos, entre jornalistas, músicos, dramaturgos, cineastas, escritores, atores e atrizes etc. Vide: JAGUAR e AUGUSTO, Sérgio (Orgs.). *O melhor do Pasquim*. Op. cit.

<sup>281</sup> Em que, contrariando as expectativas, o jornal alcançou, a partir do número 25, a expressiva tiragem de 225.000 exemplares semanais.

Decididos a quebrar regras, começaram mudando tudo o que era possível mudar: em vez de jornal diário, semanário; em vez de página inteira, meia página, ou seja, formato tablóide; em vez de ilustrações submetidas aos textos, ambos com a mesma responsabilidade de emitir mensagens e dividindo com igualdade o espaço da página; em vez de copidescagem padronizada, a personalidade de cada profissional respeitada em termos de linguagens e pontos de vista.<sup>282</sup>

As inovações formais eram a outra face da postura libertária assumida por seus membros, a começar pelo repúdio à organização hierárquica.<sup>283</sup> Ao invés de uma hierarquia a determinar a pauta jornalística, a “patota”, como se autodenominavam os integrantes d’*O Pasquim*, se reunia, muitas vezes em bares, e discutia cada edição.

As edições, assim, eram formatadas com base em um consenso mínimo entre os integrantes, cujas produções, em geral sobre política, filosofia, economia, costumes, artes, espetáculos, entre outros, guardavam a marca pessoal de seus autores. A subjetividade, ao invés de ser subsumida e camuflada por uma pretensa neutralidade jornalística, era realçada, tornando as opiniões de cada um, inclusive as que se contradiziam, visíveis aos leitores, estimulando-os a confrontar as posições e, deste modo, a formar sua própria opinião.

Posições distribuídas ao longo do jornal sem uma classificação temática rígida, como no jornal tradicional:

Como não havia uma classificação temática do jornal, os assuntos variavam conforme a vontade do autor, sem a obediência a uma pauta. [...] Somente algumas páginas ficaram marcadas por uma temática, como a página de Luiz Carlos Maciel a seção Underground e a seção de Sérgio Cabral Música Naquela Base [...].<sup>284</sup>

<sup>282</sup> REGO, Norma Pereira. *Pasquim: gargalhantes pelejas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996. p. 22

<sup>283</sup> O repúdio à hierarquia era complementado pelo repúdio à organização empresarial. Segundo Bernardo Kucinski “Era algo que se originava do imaginário mesmo das esquerdas e da juventude da época, na sua oposição geral, não só ao regime militar, mas ao próprio capitalismo. Movia-os, ao contrário, um espírito anticapitalista. Não se propunham objetivos mercantis. Repudiavam o lucro [...] Quando o Pasquim começou a vender mais de cem mil exemplares por semana, gerando grande lucro, e surgiu a oportunidade de comprar a preço de ocasião as gráficas do Grupo Feitler, no Rio de Janeiro, Jaguar recuou assustado com a perspectiva de se tornar patrão” Op. cit. p. xix.

<sup>284</sup> SANTOS, Brígida da Cruz. *Quem ri por último não entendeu a piada*. Op. cit., p. 43.

Além da marca pessoal, cujo objetivo era convidar o leitor a refletir sobre as opiniões, os textos eram caracterizados por sua oralidade, quebrando a rigidez presente no jornalismo tradicional e “transformando as linguagens do jornalismo e da publicidade, e até a linguagem coloquial,”<sup>285</sup> ao introduzirem gírias e neologismos, assim como palavrões, os quais eram substituídos por asteriscos.<sup>286</sup>

Outro diferencial, tão marcante quanto a linguagem não convencional, foi o papel exercido pelas ilustrações que, na imprensa tradicional, ocupavam um espaço secundário em relação ao texto escrito:

As ilustrações estavam longe de serem complemento visual para o texto. Cada uma delas trazia a marca do estilo do humorista, o desenho era um comentário do texto. A idéia era fazer um tablóide muito ilustrado, de leitura fácil, visualmente atraente, prática não usual em outros veículos da época.<sup>287</sup>

Papel essencial ao conferir inteligibilidade a textos que, muitas vezes, devido às pressões externas, continham mensagens cifradas ou obscurecidas pelo uso de figuras de linguagem e outros recursos criados e utilizados para confundir os censores.

No entanto, a irreverência e o humor que caracterizaram a formatação das mensagens não foram capazes de impedir a repressão de intervir no jornal, cada vez com maior virulência. Muito pelo contrário, a forma debochada com que os articulistas encaravam certas medidas governamentais provocou a ira de seus representantes, os quais impuseram represálias através de formas legais<sup>288</sup> ou ilegais,<sup>289</sup> culminando com a prisão,

---

<sup>285</sup> KUCINSKI, Bernardo. Op. cit., p. xv.

<sup>286</sup> Recurso introduzido a partir da entrevista recheada de palavrões concedida por Leila Diniz, publicada no número 22, de novembro de 1969: “Assim a oralidade da entrevista foi respeitada, os leitores entenderam perfeitamente o que diziam os asteriscos e foi mantida a proibição de não publicar palavrões na imprensa. Essa ‘técnica’ dos asteriscos foi utilizada, a partir disso, em todo jornal [...]” SANTOS, Brígida da Cruz. Op. cit., p. 48.

<sup>287</sup> SANTOS, Brígida da Cruz. Op. cit. p. 45. “Os humoristas do semanário: Claudius, Jaguar, Millôr, Fortuna, Ivan Lessa, Henfil, Ziraldo, entre outros que colaboraram no jornal, mantinham estilo pessoal em seus desenhos, personificação que marcava a posição do autor sobre determinado assunto, mesmo quando esse desenho vinha acompanhado de um texto. Muitas vezes ele expressava oposição a ele.” p. 46.

<sup>288</sup> Através da Censura Prévia que, desde junho de 1970, tornara obrigatório o envio de todas as matérias para averiguação.

<sup>289</sup> Foi encontrada, no dia 12 de março de 1970, uma bomba na sede do jornal.

no dia 30 de outubro de 1970, de quase todos os integrantes<sup>290</sup> do jornal pelo DOI-Codi, os quais permaneceram encarcerados durante dois meses.

Nesse ínterim o semanário continuou circulando graças à articulação de Henfil, Millôr e Miguel Paiva, que escreviam e desenhavam as matérias, assinando-as com o nome dos detidos, bem como com o auxílio de artistas e intelectuais.<sup>291</sup>

Na primeira página do número 74 era publicado o texto *Rush da solidariedade*, explicando, para os bons entendedores, a ausência dos demais devido a um “surto de gripe”:

Pode ser que você não tenha entendido nada, leitor amigo, e embora eu também não vou tentar lhe dar explicações mais claras. O surto de gripe, de há muito anunciado pelos jornais, tinha atingido o Oriente Médio, assolado a Grécia, depois de passar por parte da Itália e pela Tchecoslováquia.

Mas, no território livre da Clarisse indo do Brasil, todos estavam desprevenidos porque, tudo gente muito saudável, ninguém tinha o menor receio de ser atingido. De repente começaram as baixas. Um a um os nossos (os meus) redatores, desenhistas, montadores, todos se achando acima de qualquer resfriado foram sendo apanhados: primeiro um calafrio, depois um espirro, depois três ou quatro espirros. Uma verdadeira reação em cadeia. [...].<sup>292</sup>

Entendedores, bons ou maus, formados basicamente por jovens: 70% dos quais com idade entre 18 e 30 anos, 23% entre 31 e 44 e apenas 7% com mais de 45,<sup>293</sup> um grupo constituído em sua maioria por indivíduos pertencentes à classe média, com acesso à educação formal e sensível às transformações culturais em voga.

Para esse grupo, *O Pasquim* representava, não obstante eventuais discordâncias,<sup>294</sup> uma voz crítica em meio ao silêncio imposto pelo arbítrio:

<sup>290</sup> Zivaldo, Luiz Carlos Maciel, José Grossi (diretor de publicidade), Haroldo Zager (auxiliar) na própria sede do jornal. Mais tarde: Paulo Francis, Paulo Garcez (fotógrafo), Sérgio Cabral, Fortuna, Jaguar, Flávio Rangel e Martha Alencar, esta última solta depois de ser interrogada a noite toda. Cf. SANTOS, Brígida da Cruz. Op. cit., pp. 62-3

<sup>291</sup> Entre os quais Chico Buarque, Glauber Rocha, Otto Lara Resende, Rubem Braga, Carlos Heitor Cony, Antonio Callado, Paulo Mendes Campos, Fernando Sabino e Marcos de Vasconcelos.

<sup>292</sup> *O Pasquim*, n. 74, 18 a 24/11/1970.

<sup>293</sup> De acordo com pesquisa encomendada pela Shell e publicada n’*O Pasquim* número 11, apud SANTOS, Brígida da Cruz. Op. cit. p. 53.

<sup>294</sup> Para Bernardo Kucinski “Paradoxalmente, *O Pasquim* era machista, fazendo do anti-feminismo um instrumento de chacota e provocação.” Op. cit., p. 159. Na mesma linha de raciocínio, Terezinha Maria da Fonseca Passos Bittencourt afirma que “[...] se por um lado *O Pasquim* constrói-se como um sujeito



O fato é que chegou às bancas um jornal que criticava tudo que julgasse incorreto: a moral hipócrita da classe média, a conivência da grande imprensa, o sistema ditatorial, bem como pessoas que o apoiavam e criticavam eles mesmos, o próprio jornal. Tudo isso, voltamos a dizer, em uma época em que a liberdade de expressão estava restrita. As pessoas passaram a ver O Pasquim como o rompimento do silêncio, desde cultural ao político, embora o jornal nessa fase não se definisse assim. E o principal ingrediente dessa ‘fórmula’ de sucesso era o humor, embora não seja um jornal apenas de humor pois havia uma mistura com artigo ‘sérios’. Ele desnudava a realidade. Era como ir a forra através do riso, e o leitor ia e ria junto.<sup>295</sup>

Não uma, repita-se, mas várias vozes, diferentes e, muitas vezes, divergentes. Entre as quais, a de Luiz Carlos Maciel que, durante quase todo o primeiro período (1969-72), sobretudo a partir da coluna *Underground*, divulgou e discutiu questões relacionadas ao movimento contracultural.

### 1.2. *Underground*

A coluna *Underground* surgiu n’*O Pasquim* a partir do número 48, de maio de 1970. No entanto, a temática que o caracterizou já era discutida por Maciel antes de sua criação, em artigos distribuídos pelo semanário.<sup>296</sup>

A coluna em si comportava duas páginas, conservando algumas das características do semanário, tais como linguagem informal, onipresença de ilustrações e fotos, participação de diversos colaboradores sem, contudo, primar pelo tom humorístico que predominava nas demais páginas. Apesar de eventuais incursões nessa área, o discurso costuma ser, nessa coluna, mais sério, quando muito irônico.

Além da não predominância do discurso humorístico, o que a tornou singular foi a própria temática nela discutida, a qual sofria a resistência de seus membros mais

---

‘contestador’ das estruturas, contra a virgindade [...], a favor do sexo livre [...], por outro, assume posições das mais reacionárias, sobretudo no que toca a questões de natureza sexual [questões relacionadas ao feminismo e ao homossexualismo]”. BITTENCOURT, Terezinha Maria da Fonseca Passos. *Jornalismo de transgressão: análise do discurso d’O Pasquim (1970)*. Tese (Doutorado em Letras) Universidade de São Paulo. 1999. p. 183

<sup>295</sup> SANTOS, Brígida da Cruz. Op. cit. p. 56.

<sup>296</sup> Vide Fontes.

intransigentes, refletindo as disputas ideológicas a respeito do nacional-popular versus vanguarda na produção cultural brasileira. Para Patrícia Marcondes de Barros:

A parte majoritária do Pasquim compartilhava de uma visão tradicional de esquerda. Para eles, o tema Contracultura era associado a um descompromisso, um ‘desbunde’, advindo do movimento hippie norte-americano (ou seja, uma expressão do imperialismo norte-americano no Brasil).<sup>297</sup>

Por essa razão, *Underground* só se tornaria realidade, segundo Maciel, graças ao apoio de Tarso de Castro:

Fiquei meio perplexo porque a esquerda, como já assinali, não gostava nada do tal de underground; achava um absurdo, uma irresponsabilidade, naquele momento histórico alguém desbundar. A direita também não gostava porque achava uma pouca-vergonha! Mas o Tarso, um cara que coisas menores como irresponsabilidade e pouca-vergonha não perturbavam, achava graça e queria colocar no jornal. Era o seu senso de editor, com um estilo jornalístico muito pessoal, original; gostava de fazer o que os outros não ousariam. Topei, por puro espírito esportivo. Ele me deu as duas páginas e eu comecei a selecionar textos, escrever e a fazer sucesso.<sup>298</sup>

Escrita que versa sobre os temas contraculturais em voga, como rock, sexo, drogas, filosofia, psicanálise, antipsiquiatria, religiões orientais, anarquismo, movimentos de afirmação étnica, alimentação natural, comunidades alternativas, movimento *hippie*, além de música popular brasileira, tropicalismo, religiões afro-brasileiras etc.<sup>299</sup>

A produção intelectual do autor, Luiz Carlos Maciel, é extensa e abrangente. Filósofo por formação,<sup>300</sup> seus interesses estiveram, desde a juventude, estreitamente

<sup>297</sup> BARROS, Patrícia Marcondes de. *A contracultura na “América do Sol”*. Op. cit. p. 41.

<sup>298</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *Geração em transe: memórias do tempo do tropicalismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996. p. 123. De acordo com Patrícia Marcondes de Barros “Com o tempo, a coluna *Underground* foi perdendo seu espaço dentro do *Pasquim*, devido ao confronto ideológico que causava, proporcionando uma cisão interna.” BARROS, Patrícia Marcondes de. Op. cit., p. 41. Segundo a mesma autora “A ‘nova visão’ foi excluída do *Pasquim* por dez anos [a partir de 1972, quando Maciel deixa o jornal], até Fernando Gabeira ser admitido”. Idem, p. 42.

<sup>299</sup> Vide “Fontes”.

<sup>300</sup> Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ligados à literatura, ao teatro e ao cinema, atuando como jornalista, dramaturgo, roteirista, diretor, poeta e escritor desde o final dos anos cinqüenta.<sup>301</sup>

Tornou-se popular, entretanto, com a coluna *Underground*, devido à qual ficou conhecido, à revelia de si mesmo, como seu “guru” brasileiro.<sup>302</sup>

Nessa coluna, de sua inteira responsabilidade, Maciel discutiu e deu voz, inclusive traduzindo e transcrevendo trechos de obras em voga na contracultura internacional, a autores das mais diversas filiações intelectuais, do Ocidente e do Oriente. Nada ortodoxas, as doutrinas discutidas geravam, como ele afirma no trecho acima citado, o repúdio pela esquerda revolucionária e pela direita conservadora. Foi como seu articulista que sofreu, por parte da esquerda, inclusive de integrantes d’*O Pasquim*, e da direita, admoestações por seu “desbunde” e represálias por sua amoralidade.

O papel histórico representado pela coluna *Underground* e pelas doutrinas nela veiculadas deve ser entendido, assim, no interior de um contexto que envolve as disputas ideológicas e comportamentais da época, tanto no Brasil como fora dele. Disputas que atingiram seu ápice no período de fundação desse semanário, ou melhor, a partir de 1968, com o “endurecimento” do regime militar, por intermédio do AI-5, e da resposta armada empreendida pelos integrantes da esquerda mais radical, sobretudo por parte da juventude engajada. Um período em que, segundo Alfredo Syrkis, a juventude estudantil “se

---

<sup>301</sup> Luiz Carlos Ferreira Maciel é gaúcho de Porto Alegre, nascido a 15 de março de 1938. Desde fins dos anos cinqüenta, quando concluiu seu bacharelado em filosofia (1958), teve sua vida ligada a diversas atividades culturais, principalmente as relacionadas à dramaturgia, dirigindo e atuando em peças de autores consagrados (Pirandello, Tennessee Williams, Beckett, Edward Albee, João Cabral de Melo Neto, Bernard Shaw, entre outros). Estudou, como bolsista, na Escola de Teatro da Universidade da Bahia (1959) e no Carnegie Institute of Technology, EUA (1960). Desde 1964, já residente na cidade do Rio de Janeiro, trabalhou como redator em vários veículos, como a revista *Fatos Fotos*, *Jornal do Brasil*, *O Pasquim*, como editor de *A flor do Mal* (1971), *Rolling Stone* (1972) e como colaborador de outros periódicos, a exemplo de *Enfim* (1979), *Careta* (1980) e *O Nacional* (1985), entre outros. Publicou vários livros biográficos, autobiográficos e de coletâneas de seus artigos (vide fontes), atuando, também, como roteirista e diretor de cinema e de televisão (TV Globo, a partir de 1975, por duas décadas) e como professor em cursos de roteiro (Centro Cultural Cândido Mendes, Estação das Letras, Tempo Glauber etc.). Atuante, participa de eventos culturais como palestrante ou escrevendo e dirigindo peças teatrais, além de artigos e livros. Em muitos deles é notável a influência da filosofia existencialista, de vertentes da psicanálise e do pensamento do extremo oriente. Vide: BARROS, Patrícia Marcondes de. *A contracultura na “América do Sol”*: Luiz Carlos Maciel e a coluna Underground. Op. cit. e MACIEL, Luiz Carlos. *As quatro estações*. Op. cit.

<sup>302</sup> Nas palavras de João Ubaldo Ribeiro “epíteto [...] com que a mídia mais preguiçosa costuma descrevê-lo até hoje”, escritas no prefácio a: MACIEL, Luiz Carlos. *As quatro estações*. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 8.

trifurcou”<sup>303</sup>, isto é, se dividiu em três grupos: o mais radical deles, aderindo à luta armada, caiu na clandestinidade; o segundo, buscando um universo à parte, aderiu à contracultura; enquanto o terceiro simplesmente se integrou “ao que o sistema oferecia”.<sup>304</sup>

Mas não só no Brasil. Ou então, não como no Brasil. Pois, lá fora, a rebeldia juvenil, da qual a contracultura fez parte, ganhou proporções inéditas devido ao seu internacionalismo. Um internacionalismo desencadeado, entre outras razões, pela expansão dos meios de comunicação de massa, e que inspirou McLuhan a sugerir a emergência da *Global Village*.<sup>305</sup>

Atento aos movimentos juvenis internacionais e, sobretudo ao universo contracultural, Luiz Carlos Maciel, primeiro em *O Pasquim* e depois em *O Jornal*<sup>306</sup> e outros veículos de comunicação, como livros de coletâneas, de ensaios ou autobiográficos, discutiu as idéias e ideais, os quais são aqui interpretados na tentativa de compreender o denunciado caráter subjetivista do movimento *underground*.

É claro que abordar historicamente um tema implica, necessariamente, recortá-lo segundo a problemática escolhida. No caso presente, a coluna *Underground* representa, em relação à contracultura internacional, um painel composto por fragmentos igualmente selecionados segundo a ótica de seu responsável, Luiz Carlos Maciel.

Desse universo heterogêneo, que já é, em si, recorte e representação de outro ainda mais complexo, ensaiou-se aqui uma interpretação sobre alguns de seus traços doutrinários. Traços que, muito embora não se tenham cristalizado em ideologia,<sup>307</sup> ganharam, na coluna de Maciel, a conotação de ensaio filosófico sobre o real.

Ensaio que, aqui, é interpretado livremente; sendo, portanto, da inteira responsabilidade do intérprete.

---

<sup>303</sup> SYRKIS, Alfredo. Os paradoxos de 1968. In: GARCIA, Marco Aurélio ; VIEIRA, Maria Alice, (Orgs.). *Rebeldes e contestadores*. Op. cit. p. 112.

<sup>304</sup> Vide capítulo 1.

<sup>305</sup> Traduzido, no Brasil, como *Aldeia Global*. Vide: MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1969; MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo – Neurose*. Op. cit.

<sup>306</sup> Cujos artigos, de 1973, foram publicados em: MACIEL, Luiz Carlos. *A morte organizada*. São Paulo: Global, 1978.

<sup>307</sup> A difusão internacional de muitas de suas idéias, por intermédio da indústria cultural, não se universalizou segundo a acepção clássica de ideologia, uma vez que não se tornou repertório de valores comum a todas as camadas sociais.

## 2. O Discurso

A modernidade ocidental é marcada, entre outras coisas, pelo processo de secularização. No universo das idéias inaugura-se, com a Revolução Científica e o Iluminismo, uma visão de mundo na qual a perspectiva religiosa, que durante a Idade Média ocupou posição central na explicação da realidade, acabou relegada a um segundo plano. Muito embora, desde então, as crenças religiosas continuassem presentes no repertório cultural do Ocidente, o pensamento científico apartou de si todos os elementos oriundos da esfera da fé, conferindo à razão a prerrogativa de explicar o real.<sup>308</sup>

A despeito do rompimento da ciência com a visão de mundo religiosa, para a contracultura alguns traços culturais compartilhados por ambas testemunham a continuidade, na tradição ocidental, de um modelo de civilização concebido como destrutivo; dentre esses traços, a concepção de tempo linear e a predominância do dualismo ontológico.

Tais concepções, cujas origens remotas se encontram na tradição religiosa judaica e no pensamento filosófico grego, foram herdadas pelo cristianismo, manifestando-se na crença de que a história da humanidade se encaminha para o Apocalipse redentor dos justos e de que o universo material e o corpo humano são comandados pelo espírito: Deus, num caso, alma no outro.

Com o advento do cientificismo, tais noções foram secularizadas, ganhando a conotação materialista de “progresso” humano sob o comando da razão. Sua importância em relação à fé e também sobre as demais faculdades humanas salientou-se: por intermédio dela e, por extensão, da ciência e da técnica, o avanço ininterrupto do domínio humano sobre a natureza se transformou em certeza absoluta.

À idéia de que a razão ocupa uma posição superior em relação ao corpo e aos instintos se associou a convicção de que o ser humano ocupa um espaço superior no interior do mundo natural, por ser o ápice da evolução da vida. Idéia complementada com a certeza de que o tempo se encaminha de forma retilínea e uniforme em direção a um futuro promissor para o gênero humano ou para cada um individualmente, desde que o presente seja racionalmente administrado.

---

<sup>308</sup> Vide capítulo 3.

Dualismo ontológico e idéia de progresso se conjugam, sob essa perspectiva, configurando o *background* da cultura ocidental.

Para a contracultura, esses traços culturais, em sua vertente religiosa tradicional ou na cientificista, encontram-se entranhados na mentalidade ocidental e, ao invés de propiciarem felicidade e liberdade, são um óbice a elas, uma vez que a contrapartida subjetiva do esforço prometeico de civilização é a repressão dos sentidos e o adiamento *ad infinitum* de todo e qualquer tipo de realização no aqui e agora, ao passo que sua contrapartida social é a legitimação do *mesmo*, isto é, das injustiças do presente, por intermédio da promessa de um futuro melhor.

Para o pensamento *underground*, essa visão de mundo não é senão um *construto* cultural entre outros, e não certamente o melhor. Ora, se é assim, por que não foi superada? Não foi porque se alicerça na crença socialmente compartilhada de que essa é a única realidade possível.

A cultura, sob esse viés, funciona como uma teia significativa que ao mesmo tempo permite e proíbe, estabelecendo limites para a percepção, a cognição e a ação.

A posição social ocupada na teia cultural induz o indivíduo a crer e a pensar de formas singulares, o que não contradiz o fato de que todos comungam de algumas certezas, em virtude das quais é garantida a uniformidade do real. Ou seja, é evidente que existem variações nas visões de mundo, sejam elas promovidas pela origem e lugar social do indivíduo, pelas doutrinas religiosas e filosóficas adotadas ou por vários outros motivos; no entanto, por via de regra há sempre o *background* em relação ao qual todos se reportam, a referência à realidade como uma constante que, no máximo, pode ser interpretada, mas cuja existência é indubitável. Realidade concebida como dicotômica, isto é, dividida entre sujeito e objeto e governada pelo princípio temporal linear, pela noção de que o tempo é algo em si e que se encaminha em direção ao futuro. E que, em última instância, condiciona o drama existencial humano: a sua história enquanto indivíduo e enquanto coletividade, marcada pela infrutífera tentativa de superar a servidão e a infelicidade sem abrir mão da própria cultura.

É dessa realidade que a contracultura desconfia.

Para o *underground*, esse aparente “núcleo duro” do real não é senão a perspectiva comum a todos os que pertencem à cultura, independentemente do lugar ocupado na teia

simbólica. Ela é comum por uma razão bem simples, a de que todos, ou quase todos, se encontram enredados, pelo processo educativo, nas malhas da mesma teia. O que é singular – as visões de mundo individuais – não contradiz a certeza a respeito do pertencimento a um mesmo mundo. A variação interpretativa não faz senão corroborar a convicção sobre a existência do mesmo fato interpretado.

Trocando em miúdos: uma vez encerrado nas malhas da teia cultural, o indivíduo passa a representar papéis determinados pelo seu lugar; papéis que permitem alguma margem de manobra, mas sempre no interior da própria teia. Ser livre e feliz no interior da tessitura é ser livre e feliz de forma limitada, isto é, seguindo os itinerários das linhas que a compõem. Por isso, a liberdade no interior das malhas culturais não passa de contrafação, porquanto limitada pelas linhas do aceitável e legítimo.

Daí o caráter anárquico da contracultura. Para ela, esgarçar a teia cultural é abrir clareiras, permitindo a iluminação do que antes estivera obnubilado, rompendo com todos os cânones: artísticos, filosóficos, religiosos e comportamentais. Sua palavra de ordem é arejar, afastar-se do bafio das relações viciadas fustigando a cultura para que ela dê passagem livre ao novo, ao desconhecido: ao que não foi determinado pela razão e pelas suas projeções a respeito do futuro.

A tragédia humana, para o *underground*, é trilhar sempre as mesmas vias pavimentadas sem se dar conta de que, acima e abaixo delas, bem como dos lados, há territórios desconhecidos tão reais quanto o construído pela cultura dominante.

Territórios dos quais todos, ou quase todos, não se dão conta da existência devido aos antolhos da repressão e do medo. Pois não foi para evitar seus perigos que a floresta foi arroteada? Que os pântanos foram drenados? Que cidades foram construídas? E que, no mesmo impulso de racionalização do mundo, povos foram subjugados e os próprios instintos humanos reprimidos?

Quer parecer à contracultura que esse processo, que ela não despreza de todo<sup>309</sup> mas apenas pelo seu caráter férreo e intransigente, não trouxe a felicidade prometida. Para ela,

---

<sup>309</sup> Para Maciel “Não: ela não deseja destruir tudo para começar de novo. Prefere assumir sua tarefa montada sobre os ombros da tradição, sem compromisso, colhendo dessa tradição suas forças desprezadas: o êxtase, o sonho, o ritmo, a cor, o riso, a paz e todos os presentes que o nosso Deus criador oferece aos sentidos humanos para a sua fugaz fruição dessa terra.” LCM. Você está na sua? – Um manifesto hippie. *O Pasquim*, N. 29, 07 a 14/01/70. p. 12.

o mundo sob a perspectiva da cultura dominante é apenas um mundo entre outros. A ela interessa conhecê-los, mesmo que para tanto seja preciso implodir as estruturas culturais que os camuflam.

Revolução, para o *underground*, tem esse caráter de rompimento com o emaranhado cultural dominante, com a visão uniforme de mundo, com os valores constrictores da liberdade, com o adiamento elevado à condição de virtude. Mas como romper com a teia cultural, na qual todos se encontram aprisionados se, ao mesmo tempo, cada um exerce o papel de sentinela na sua conservação? Pois, com efeito, a teia cultural não é produto de uma única fiandeira: cada indivíduo, uma vez integrado a ela pela educação, se transforma em paladino de sua conservação e de sua reprodução. Cada nó que une as linhas, formando as malhas, é o nó da individualidade, de sorte que a cultura, como uma teia simbólica, não está apenas lá fora, não é apenas pública, ela se encontra no interior de cada um. Como rasgá-la, pois, sem que ao mesmo tempo não se rasgue a própria individualidade que a abriga? Como sonhar com a revolução sem entender que ela só pode desabrochar de dentro da própria cultura e do interior de cada um, como uma contracultura?

A singularidade da contracultura enquanto movimento revolucionário, o seu denunciado caráter individualista, pode ser explicado por esse ângulo, o de que, para uma revolução verdadeira, é preciso que ela se dê no interior de cada um em primeiro lugar. Para ela, a mera interferência objetiva no mundo externo, ainda que baseada em projetos políticos revolucionários, não faz senão conservar as linhas que compõem a teia do real, da qual o indivíduo é representante fiel. A superação da teia cultural deve ocorrer, segundo sua ótica, pelo rompimento das linhas que a compõem, sendo sua condição a transformação interior do indivíduo, pois é nele – e por intermédio dele – que as linhas são emendadas.

Ora, uma vez rompido o nó, ainda que em um único ponto, a tendência é que a rede se esgarce, afrouxando as malhas nas quais os demais se encontram aprisionados. Considerando-se que todos os indivíduos, de uma forma ou de outra, encontram-se ligados pelos fios da cultura, a revolução em um deve necessariamente repercutir nos demais, promovendo adesões e transformações individuais em cadeia, de modo que, à



revolução interior, psíquica, seguir-se-á naturalmente a revolução cultural (enquanto esfera pública) e social.<sup>310</sup>

A servidão, sob essa ótica, sendo voluntária devido ao seu caráter cultural, só pode ser rompida voluntariamente, isto é, pela superação individual da própria cultura que a condiciona. Jamais pela imposição externa, o que contraria o princípio segundo o qual o habitat da cultura é o núcleo individual. O repúdio à violência, posto que legitimada pelas cartilhas revolucionárias, explica-se, destarte, por sua própria ineficácia, uma vez que a força bruta em si é incapaz de extirpar do coração das gentes a servidão consentida. A rigor, quando muito, o que a força faz é adequar o servo aos novos pressupostos senhoriais, conservando assim o secular quadro mental de submissão à ordem. Uma nova ordem no caso, mas sempre a ordem. Ainda pior: sendo a violência a fiel guardiã da cultura dominante, ou seja, último recurso contra a subversão, a sua instrumentalização pelo movimento revolucionário não faz senão denunciar a sua condição de herdeiro da ordem opressiva contra a qual se bateu.

É, pois, no próprio indivíduo que a ruptura com a cultura dominante deve ter início. Nele as forças opressivas desencadeadas pelo processo civilizador impuseram a ordem hierárquica da razão sobre as demais faculdades, bem como sobre os instintos, estabelecendo a virtude do adiamento como norma.

Não é por outro motivo que o *underground* se contrapôs, em primeiro lugar, aos limites estabelecidos sobre o corpo e os sentidos, defendendo o gozo no aqui e agora, da mesma forma que, ao reconciliar razão e religião, o fez não pela via dualista, mas com base nas concepções monistas do Ocidente e do Oriente.

## 2.1. Indivíduo e Sociedade

Para o *underground*, o modelo ocidental de cultura é, no mínimo, inadequado, baseado que é na promessa, jamais cumprida, de liberdade e felicidade para o gênero humano. Tanto na esfera individual quanto coletiva, liberdade e felicidade, no Ocidente, jamais superaram sua condição de promessa, isto é, de um futuro que se anuncia como

---

<sup>310</sup> A “cultura” é entendida ao mesmo tempo como “pública” e “psíquica”; ela é um sistema autônomo, mas que não funciona sem a participação de cada individualidade na sua manutenção: ela é uma rede simbólica, mas como toda rede, sua tessitura depende dos nós entre as linhas.

certo sem, contudo, jamais ser alcançado. São, por assim dizer, um “não-ser”, uma miragem sempre lobrigada no futuro, restando ao seres humanos, no presente, esperar pela sua chegada.

Desde suas origens a cultura ocidental cultivou, no solo movediço e improvável do presente, as sementes que só germinarão no amanhã. Nele, pela tradição judaico-cristã, brotará a árvore que, uma vez escalada pelos eleitos, os elevará ao reino celestial; nele, sob a ótica liberal, com esforço e disciplina o indivíduo logrará realizar seus sonhos; e nele, sob a ótica socialista, consciente e organizada a classe trabalhadora construirá a utopia. Em todas essas tradições a condição para o sucesso da seara é a mesma: o adiamento permanente do gozo, pois a construção do futuro exige o sacrifício do presente.

A contracultura repudia, antes de mais, a virtude do adiamento. A ela interessa a felicidade e a liberdade no aqui e agora: “Segue: o futuro já começou. Não se pode julgá-lo com as leis do passado. A nova cultura é o começo da nova civilização. E a nova sensibilidade é o começo da nova cultura.”<sup>311</sup>

O repúdio decorre da constatação de que, configuradas como mera promessa, liberdade e felicidade se materializam, no presente, como seus opostos, legitimando e eternizando as dores do mundo.

Não é nova a constatação segundo a qual vivemos em um vale de lágrimas, nem é, tampouco, exclusividade da cultura ocidental conceber a infelicidade como intrínseca à condição humana. As especulações sobre as suas causas e, não menos, sobre como superá-las receberam, ao longo da história, interpretações as mais diversas, tanto na esfera da filosofia quanto da religião.

O aparente abismo existente entre as várias interpretações – que separa, por exemplo, a ética hebraica da marxista ou o ideal cristão do estóico – esconde talvez a principal diferença entre todos os modelos: a ênfase depositada quer no indivíduo, quer na coletividade como origem e também como instrumento de libertação do sofrimento.

É a ênfase aludida que confere, às várias interpretações, sua conotação de modelo individualista ou coletivo de libertação da dor, e não o fato de terem, como pilares doutrinários, a fé ou a razão. Basta, para tanto, comparar as éticas hebraica e cristã, uma

---

<sup>311</sup> LCM. Você está na sua? – Um manifesto hippie. *O Pasquim*, N. 29, 07 a 14/01/70. p. 12.

baseada na obediência coletiva ao Senhor, a outra no drama individual da salvação, pela fé e imitação de Cristo. Da mesma forma, na esfera da filosofia, compare-se o esforço estóico, eminentemente individualista, com a concepção marxista, segundo a qual a construção do socialismo será obra do proletariado.

No entanto, é justamente por enfatizar uma das esferas que a outra se manifesta como sua contrapartida necessária e inalienável; elas por assim dizer jogam, em cada modelo, partidas cujo resultado interfere tanto na felicidade ou infelicidade individual quanto coletiva. Ora, a obediência coletiva a *Iahweh* traduzir-se-á na felicidade individual de cada hebreu, assim como a fé individual em Cristo manifestar-se-á na Cidade de Deus; por outro lado, o esforço pela superação da dor entre os estóicos deverá refletir-se na vida social harmônica, enquanto da superação do capitalismo pela coletividade decorrerá, sob a ótica marxista, a libertação do próprio indivíduo.

A despeito, pois, da ênfase conferida por cada modelo, chama a atenção o fato irretorquível da relação dialética entre individualidade e coletividade, para o bem ou para o mal. Em outras palavras, a infelicidade humana – assim como sua superação – é condicionada pela relação estabelecida entre sujeito e mundo no qual está inserido.

Relação às vezes apresentada como complementar, mas que também pode ser concebida como antinômica. Se nos modelos éticos aludidos a felicidade individual é pensada como resultante da justiça social ou vice-versa, em outros, todavia, sociedade e indivíduo são pensados como esferas inconciliáveis entre si. Por exemplo, quando a satisfação plena do sujeito compromete a felicidade geral, como soe acontecer quando alguém rejeita e rompe com as convenções sociais, motivando a sua segregação temporária ou definitiva, imposta ou voluntária, por intermédio da prisão, do manicômio e do cenobitismo, quando não da execução capital: o criminoso comum, o rebelde, o anacoreta e o “louco”.

É sobre este último que Luiz Carlos Maciel fala ao discutir a questão do psiquismo sadio ou doente e de sua relação com a sociedade antes mesmo de inaugurada a coluna *Underground*, em uma série de artigos intitulada “Muito louco bicho”.<sup>312</sup>

---

<sup>312</sup> Números 33 (05 a 11/02/70), 34 (12 a 18/02/70) e 40 (26/03 a 01/04/70) de *O Pasquim*, nos quais Maciel denuncia a crueldade presente na terapia psiquiátrica vigente (sobretudo a insulina e eletrochoque aplicados em esquizofrênicos) e 49 (28/05 a 03/06/70, coluna *Underground*) artigo que noticia a

A loucura individual consiste, no seu entender, em uma espécie de *drop out*, sintoma de inadequação em relação à cultura dominante. Mas não um *drop out* espontâneo, ou consciente; trata-se, antes, de uma rebelião do inconsciente às normas sociais impostas de forma repressiva aos impulsos naturais do indivíduo na direção do gozo imediato. A impossibilidade de superar a contradição entre impulsos naturais e valores sociais desencadeia, no sujeito, a rejeição não só a esses valores como, sobretudo, à configuração do real imposta pela sociedade.

No caso do revolucionário clássico, há a opção pela luta consciente contra o sistema social. Balizando-se pela utopia e pela arregimentação de aliados, o indivíduo descontente com a sociedade presente projeta e luta pela sua transformação. A despeito de seus insucessos imediatos, a contradição existente entre utopia e realidade é mediada pelo ideal consciente e pela possibilidade, mesmo que em futuro distante, de realizar a transformação. Nesse ínterim e, dependendo dos limites traçados pela sociedade para a participação política e também do grau de ativismo desenvolvido pelo revolucionário, ele tanto pode sujeitar-se às condições presentes na perspectiva de um dia transformá-la ou, em casos extremos, ser segregado pela sociedade.<sup>313</sup>

O mesmo raciocínio pode ser aplicado ao criminoso comum, com a diferença de que, ao contrário do revolucionário, ele não pretende, pelo menos conscientemente, transformar a sociedade, mas tão-somente satisfazer necessidades e desejos que lhe são interditos. O anacoreta, por seu turno, exila-se espontaneamente, negando-se a atuar no interior de um quadro social perverso ou de uma cultura cujos valores e visão de mundo não correspondem ao seu universo interior. Ambos, conscientemente, recusam-se a participar das relações sociais legitimadas pela cultura, afastando-se da grei.

Comum aos três é o desprezo ou a crítica a alguns valores concebidos pelo *square*<sup>314</sup> como legítimos. A esses valores e às regras delas derivadas o *square* reage com resignação, elevando o sacrifício de seus sonhos mais íntimos, isto é, culturalmente ilegítimos, à condição de virtude. Reprimi-los ou, em último caso, projetá-los para um futuro distante, sublimando-os, é condição aceite de civilidade. Afinal, no lugar da

---

antipsiquiatria de Ronald D. Laing e de outros autores inspirados “no filósofo Michel Foucault”, na psicanálise existencial e em Wilhelm Reich.

<sup>313</sup> Ou, sendo bem sucedido, revolucioná-la.

<sup>314</sup> O “quadrado”, isto é, o homem ajustado à sociedade.

satisfação imediata dos impulsos, vislumbra-se ao longe a aquisição de um novo bem, quer material, quer político, quer espiritual, valendo a pena, assim, o sacrifício do presente.

No entanto, apesar de seu caráter subversivo, de desacordo em relação à ordem vigente, o revolucionário, o criminoso e o anacoreta, quando racionalmente orientados, têm em comum com o *square* a capacidade de adiar a realização de seus sonhos: é no futuro que o revolucionário construirá uma nova ordem, que o criminoso logrará obter os frutos de sua ação e que o anacoreta ganhará o céu.

Já o louco, igualmente descontente com a realidade, mas não podendo interferir em seu curso, quer pelo ideal projetado no futuro, quer pela ação criminosa no presente ou ainda pelo exílio, isola-se a partir de dentro, distorcendo-a. Razão pela qual, ainda mais que seus congêneres, é o louco, segundo o *underground*, o verdadeiro *outsider*. Ele, diferentemente dos demais, e em oposição direta ao *square*, não sabe adiar e, portanto, sublimar os impulsos rejeitados pela cultura dominante. É em seu interior que o nó que mantém a rede cultural intacta é completamente rompido, esgarçando-se a tessitura do real, sendo, tanto quanto o revolucionário e o criminoso, excluído da vida em sociedade, estes pelos tribunais, aquele pela clínica. A similitude de propósitos entre ambas as instituições transparece no discurso de Maciel:

A prova mais evidente do **parti pris** da psiquiatria é a violência de seus métodos. O paciente que sobrevive à coma da insulina retorna de um inferno. O tratamento cheira a penitência, purgação e castigo. É preciso que o pecador seja destruído para que renasça perdoado. A insulina, entretanto, não é a única arma do arsenal. Quantos **beats** terão sido submetidos, nos Estados Unidos, aos cruéis eletrochoques, simplesmente porque ousaram, antes de quaisquer outros, a decidida ruptura com as leis do **establishment**, comum hoje a milhões de **hippies**, em todo o mundo? Da parte das instituições, a lição não foi apreendida pois o bárbaro eletro-choque continua a ser utilizado tranqüilamente em quase todos os sanatórios do mundo que se propõem a curar a doença mental mas que, na verdade, a punem.<sup>315</sup>

[...]. Mas nenhum marginal de nossa sociedade foi atingido por uma maldição tão desesperada quanto o louco. Isso talvez fale em seu favor. Na medida em que as pessoas reconhecerem que o fenômeno da insanidade continua a ser um mistério, em relação ao qual todas as

<sup>315</sup> LCM. Muito louco, bicho (I). *O Pasquim*, N. 33, 05 a 11/02/70, p. 8. [Negritos no original]

atitudes oficiais são mais ditadas pelo preconceito do que pela razão, elas também terão maior abertura para as posições de Artaud e Krim. A crueldade do eletrochoque, por exemplo, é inegável. Ela não estará, simplesmente, tentando obscurecer uma área perfeitamente válida da experiência humana?<sup>316</sup>

Nestas e em outras passagens, inspiradas em depoimentos de pacientes ilustres e desconhecidos, Maciel associa a “crueldade” das terapias psiquiátricas à intransigência do *establishment* em relação a toda forma de desvio, no caso representada pelo comportamento *beat* e, por extensão, contracultural. À violência praticada pelo poder político na esfera social, corresponde, no âmbito do psiquismo, a violência perpetrada no interior da clínica, pelo poder científico.

Uma vez que o poder, seja ele policial ou clínico, objetiva a manutenção da ordem vigente, a loucura e o comportamento anti-social sabem, no entender de Maciel, a subversão. A loucura, sob esse ângulo, é a contrapartida psíquica da rebelião social contra o sistema repressivo; é, em última análise, a voz da liberdade, secularmente sufocada, reclamando seus direitos.

A loucura, todavia, é entendida como paroxismo da crise na qual a subjetividade humana encontra-se encerrada, na forma de neurose desencadeada pela tensão entre princípio de prazer e princípio de realidade, entre satisfação da libido e seu recalque. Uma tensão que, no entender de Reich, é produzida pela forma patológica de organização social, a qual é reproduzida na esfera psíquica:

Reich já apontava como o principal obstáculo para a reformulação da sociedade, o fato de que o sistema introjeta em todos nós os seus valores e suas instituições, através do processo de educação. Na sua *Análise do Caráter*, ele mostra que toda ordem social cria as formas caracterológicas necessárias à sua preservação. Falamos como falamos, caminhamos como caminhamos, comemos como comemos, etc. porque são essas as maneiras que interessam ao sistema. Ele nos faz à sua imagem e semelhança. A fase mais aguda desse processo de deformação se realiza no seio da família patriarcal, autoritária e compulsiva, através da repressão sexual sistemática e a formação simultânea, conforme a classe social, de chefes ou servos submissos. Carregamos no corpo e na alma, as marcas dessa manipulação monstruosa. O sistema somos nós.<sup>317</sup>

<sup>316</sup> LCM. Muito louco, bicho (II). *O Pasquim*, N. 34, 12 a 18/02/70, p.16.

<sup>317</sup> LCM. A nova família, *O Pasquim, Underground*, N. 53, 25/06 a 01/07/70, p.21 [Grifos meus]

Tanto nestes quanto em outros artigos relacionados à questão, a reflexão gira em torno da antinomia, presente na condição humana, entre liberdade individual e vida em sociedade. Antinomia que, sob a lupa da psicanálise, manifesta-se na própria constituição do psiquismo humano, no interior do qual o conflito entre pulsões elementares e proibições sociais se traduz em recalque das primeiras, bem como na sua sublimação em cultura,<sup>318</sup> configurando o processo civilizador.

Conflito cuja vitória do princípio de realidade sobre o princípio de prazer se traduz em infelicidade individual, pela denegação da liberdade em nome da harmonia social, paradoxal condição da própria sobrevivência do indivíduo, dada sua configuração gregária. No interior desse drama, que é psíquico e histórico, o ego atua como um diplomata que traz, em uma das mãos, as pulsões inconscientes em busca de satisfação e, na outra, a foice da culpa sempre pronta para amputar a mão proibida. Espremido entre Id e superego, entre desejo e sua proibição, o “eu” jaz condenado à infelicidade, uma vez que, se realizar as ambições de seu inconsciente, sofrerá o anátema social, por parte do superego; de modo que, para não sofrê-lo, resigna-se à perpétua insatisfação:

[...] vemos este mesmo ego como uma pobre criatura que deve serviços a três senhores e, conseqüentemente, é ameaçado por três perigos: o mundo externo, a libido do id e a severidade do superego. Três tipos de ansiedade correspondem a esses três perigos, já que a ansiedade é a expressão de um afastar-se do perigo.<sup>319</sup>

---

<sup>318</sup> Cultura entendida, aqui, como humanização da natureza através do trabalho, cuja divisão social, sobretudo no capitalismo, promove a alienação do homem em relação à sua “criação”. Alienação que se manifesta na expropriação de sua condição de sujeito do processo produtivo e, em última instância, do próprio devir histórico. Expropriado de sua condição de sujeito e manipulado na esfera social pelos poderes repressivos e pela ideologia, bem como, na esfera psíquica, pelo superego, a individualidade queda vítima da ansiedade e da insatisfação permanentes, configurando, no entender da psicanálise, a neurose. Vide: FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XXI. A obra intelectual do criador da psicanálise, Sigmund Freud (1856-1939), introduz na esfera científica a idéia de que o ser humano é movido pelo inconsciente. Além de desenvolver teorias sobre a mente e a conduta humanas, criou técnicas para o tratamento das enfermidades psíquicas, inaugurando um campo de estudos e de práticas terapêuticas das quais se originaram diversas correntes no decorrer do século XX. Sua produção intelectual exerceu e exerce influência nas mais diversas áreas, como na educação, na filosofia e em vários gêneros artísticos.

<sup>319</sup> FREUD, Sigmund. O ego e o id e outros trabalhos. In: FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Op. cit. v. XIX. p. 68. Freud desenvolve suas concepções a respeito do consciente e do inconsciente, propondo algumas teses capitais para o entendimento da dinâmica do processo mental, sobretudo a respeito das inter-relações entre o ego, id e superego e das formas pelas quais a energia instintiva se manifesta ora como instinto de vida (Eros), ora como de morte (Tanatos).

Em *O mal-estar na civilização*, de 1930, Freud concebe o conflito em questão a partir da noção de instinto de morte, cuja repressão, necessária à sobrevivência da civilização, se dá pela sua internalização, sendo “assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego”.<sup>320</sup> Em outras palavras: a agressividade que, originalmente, tem como norte o mundo, volta-se contra o próprio sujeito:

A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada.<sup>321</sup>

A importância do superego para a civilização está em que, ao contrário da simples punição posterior ao ato agressivo, ele é sustado na própria enunciação da intencionalidade e ainda antes dela. Ao primitivo medo de ser descoberto e, portanto, castigado e que, em suma, não suprime o crime desde que mantido em sigilo, a internalização do censor, como superego, garante o controle nos recessos do inconsciente antes da própria intenção, pela culpa, “já que nada pode ser escondido do superego, sequer os pensamentos.”<sup>322</sup>

A renúncia à satisfação dos instintos, portanto, só garante o alívio da culpa no primeiro caso; no outro, contudo, ela só faz intensificá-la, de vez que, assim, o desejo permanece e, no seu encaço, a autopunição. Nas palavras de Freud: “[...] quanto ao medo do superego, porém, o caso é diferente. Aqui, a renúncia instintiva não basta, pois o desejo persiste e não pode ser escondido do superego.”, de modo que “uma ameaça de infelicidade externa - perda de amor e castigo por parte da autoridade externa - foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa.”<sup>323</sup>

---

<sup>320</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Op. cit. p. 127.

<sup>321</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>322</sup> Idem, p. 129. “O superego atormenta o ego pecador com o mesmo sentimento de ansiedade e fica à espera de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo externo.” *Ibidem*.

<sup>323</sup> Idem, p. 131. “Em primeiro lugar, vem a renúncia ao instinto, devido ao medo de agressão por parte da autoridade *externa*. (É a isso, naturalmente, que o medo da perda de amor equivale, pois o amor constitui proteção contra essa agressão punitiva.) Depois, vem a organização de uma autoridade *interna* e a renúncia



No seu entender, a consciência tem sua origem na repressão aos instintos agressivos, repressão que é internalizada na infância, mas que, filogeneticamente, remonta ao assassinato do pai primevo, protótipo do complexo de Édipo:

Esse remorso constituiu o resultado da ambivalência primordial de sentimentos para com o pai. Seus filhos o odiavam, mas também o amavam. Depois que o ódio foi satisfeito pelo ato de agressão, o amor veio para o primeiro plano, no remorso dos filhos pelo ato. Criou o superego pela identificação com o pai; deu a esse agente o poder paterno, como uma punição pelo ato de agressão que haviam cometido contra aquele, e criou as restrições destinadas a impedir uma repetição do ato. E, visto que a inclinação à agressividade contra o pai se repetiu nas gerações seguintes, o sentimento de culpa também persistiu, cada vez mais fortalecido por cada parcela de agressividade que era reprimida e transferida para o superego.<sup>324</sup>

Nota-se no seu modelo explicativo a simultaneidade da agressividade e do amor, uma vez que “o sentimento de culpa é expressão tanto do conflito devido à ambivalência, quanto da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou morte.”<sup>325</sup> Ou seja, se o princípio repressivo atua sobre a agressividade e se ela se encontra umbilicalmente unida ao erotismo, a satisfação sexual plena é igualmente sustada.

O conflito resultante, no qual a culpa ocupa o espaço decisivo, se intensifica com a ampliação da comunidade, da familiar para a comunitária:

Se a civilização constitui o caminho necessário de desenvolvimento, da família à humanidade como um todo, então, em resultado do conflito inato surgido da ambivalência, da eterna luta entre as tendências de amor e de morte, acha-se a ele inextricavelmente ligado um aumento do sentimento de culpa [...].<sup>326</sup>

De modo que: “[...] o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa.”<sup>327</sup>, constituindo-se como uma forma de ansiedade, consciente ou inconsciente, sendo

---

ao instinto devido ao medo dela, ou seja, devido ao medo da consciência. Nessa segunda situação, as más intenções são igualadas às más ações e daí surgem sentimento de culpa e necessidade de punição. A agressividade da consciência continua a agressividade da autoridade.” Idem, *ibidem*.

<sup>324</sup> Idem, p. 135.

<sup>325</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>326</sup> Idem, pp. 135-6.

<sup>327</sup> Idem, p. 137.

“bastante concebível que tampouco o sentimento de culpa produzido pela civilização seja percebido como tal, e em grande parte permaneça inconsciente, ou apareça como uma espécie de *mal-estar*, uma insatisfação, para a qual as pessoas buscam outras motivações”.<sup>328</sup>

O mal-estar em questão, ou seja, a infelicidade, é a parte que cabe ao indivíduo no minifúndio do real; é, ao mesmo tempo, a condição para a existência da sociedade e, nela, do “eu”. Parafraseando Sartre, pode-se dizer que, no entender de Freud, o ser humano está condenado a ser infeliz, pelo processo de socialização.

Ao longo da história, a cultura ocidental idealizou inúmeras justificativas para a superposição do princípio de realidade ao princípio de prazer. Na esfera religiosa, a lei mosaica e a “imitação de Cristo” enaltecem, ambas, a imolação dos impulsos naturais no altar da salvação. Para a filosofia idealista, a livre fruição dos sentidos é denunciatória de animalidade, a ser superada pela elevação da alma do subterrâneo da ignorância para o mundo das idéias.

Enquanto para os primeiros o livre trânsito dos desejos é concebido como pecado, para os últimos recende a impureza, impondo-se, como regra, a virtude da autodomesticação. Somente por meio dela é possível que o povo, como um todo, seja ungido por Deus ou abençoado pela ordem social. São idéias que, complementando-se, ensinaram o discurso ideológico medieval, segundo o qual a maioria dos *laboratores*, a exemplo dos “membros” do corpo social platônico, deve se sujeitar ao governo dos *oratores*, sob proteção dos *belatores*.

Com a modernidade, a constrição dos impulsos naturais recebeu, da filosofia política contratualista, seu acabamento final, ao derivar a civilização do pacto social que determinou o fim do estado de natureza e, por conseguinte, da hostilidade recíproca entre os seres humanos. Renunciando à plena liberdade, o indivíduo ganhou, em contrapartida, segurança, materializada na figura do Estado. Em nome dele ou, sob a ótica liberal, da democracia representativa, cada um deve depositar seu quinhão de poder individual no altar do governo a ser exercido em nome de todos.

---

<sup>328</sup> Idem, p. 138.

Em que pese as críticas ao liberalismo econômico ou à democracia burguesa, as concepções da esquerda, anarquista<sup>329</sup> ou socialista, comungam do princípio irretorquível de que, ao desejo individual, deve se sobrepor a vontade coletiva.

Freud, em *O mal-estar da civilização*, não fez senão traduzir o discurso do contrato social para o jargão psicanalítico, no qual os papéis do recalque e da sublimação são capitais para a sobrevivência da grei. Enquanto o primeiro, sob a batuta do superego, garante alguma harmonia social, da sublimação decorre o progresso ininterrupto do gênero humano sobre as forças hostis da natureza.

O preço pago pelo processo civilizador, obviamente, é o profundo mal-estar ao qual todos, “espontaneamente” ou pela força, estão sujeitos. Nesse infeliz equilíbrio que garante não só a manutenção da civilização como o seu ininterrupto progresso, a neurose é, pois, a regra, constituindo-se exceção diversas manifestações de psicose, como a esquizofrenia.

Ora, se para Freud as fronteiras entre felicidade individual e civilização são inexpugnáveis, sendo a insanidade mental a resultante da não-adaptação ao Sistema, para a contracultura elas podem ser apagadas do mapa. Tais fronteiras são, por assim dizer, parte de um determinado *construto* cultural a ser abolido como condição de emergência de uma nova cultura, na qual a liberdade deve ocupar o lugar a ele negado pela civilização.

Ela se afasta, assim, da concepção ética segundo a qual indivíduo e coletividade são essencialmente antinômicos ao restabelecer a noção de que a felicidade ou a infelicidade resulta da relação dialética entre sujeito e sociedade. A uma cultura doente corresponderão indivíduos igualmente enfermos e vice-versa, assim como uma cultura constituída por indivíduos sadios necessariamente será saudável. O restabelecimento da saúde, ou seja, da libertação do sofrimento nas esferas psíquica e social constitui-se norte de seu discurso.

A relação dialética entre psiquismo e sociedade é discutida por Maciel, antes de inaugurada a coluna *Underground*, em uma série de artigos intitulada *A esquerda*

---

<sup>329</sup> Mesmo a auto-gestão, na sua concepção clássica, não contradiz o princípio da vontade coletiva.

*pornográfica*.<sup>330</sup> Amparado em Reich,<sup>331</sup> o autor considera que “o falso moralismo puritano e as perversões sexuais estão ligados: uma coisa é a condição da outra, uma coisa determina a outra.”<sup>332</sup> Comunga, assim, do princípio segundo o qual enfermidade ou saúde psíquica tem sua contrapartida na sociedade, mais ou menos repressiva. A noção de neurose que, em Freud, é decorrente do complexo de Édipo, sendo intrínseca a todas as civilizações, ganha com Reich outro viés interpretativo:

Como psicanalista, o ponto-de-partida de Reich foi a neurose, pela primeira vez entendida por ele, não como uma doença individual, mas como uma doença social. Ele procurou meios que, não só a curassem, mas principalmente a evitassem. Reich queria que a neurose deixasse de ser uma regra geral. A necessidade de uma profilaxia levou-o a uma crítica profunda dos costumes sexuais de nossa civilização. Seguindo primeiro Freud, para quem o desequilíbrio psíquico está sempre ligado a uma perturbação da libido, ele descobriu que o homem é o único ser que deturpou as suas funções biológicas naturais. Onde Reich vê essa deturpação? Exatamente nas criações patológicas da direita sexual.<sup>333</sup>

A neurose, desencadeada pelo recalque do erotismo natural não é, neste sentido, condição *sine qua non* da civilização, mas sim de um tipo específico de sociedade, organizada sob princípios autoritários. Se ela é regra geral, como aponta um dos trechos sublinhados, o é porque a forma de organização social vigente no capitalismo reproduz o autoritarismo presente na organização familiar patriarcal e vice-versa:

Por que um pai sentia a conduta sexual de sua filha como algo sujo? Não era só por causa de seus ciúmes inconscientes, pois isso não explicaria a violência de suas reações, capazes de chegar ao

---

<sup>330</sup> Números 25 (11 a 17/12/69), 26 (18 a 24/12/69) e 27 (25 a 32/12/69) [sic], respectivamente sobre Marshall McLuhan, Herbert Marcuse e Wilhelm Reich. Nesses artigos o autor polemiza com o jornal *O Globo* e sua interpretação conservadora dos autores citados.

<sup>331</sup> Wilhelm Reich (1897-1957) foi discípulo de Freud, com quem rompeu por divergências interpretativas da psicanálise, dando a ela uma dimensão social e política por intermédio de referenciais marxistas. Estudou a fisiologia do orgasmo, considerando a libido a mais importante energia cósmica. Com a ascensão do nazismo, emigrou para os EUA, onde estudou a energia *orgone*, a pulsão sexual que, se reprimida, poderia desencadear doenças psíquicas e somáticas. Foi acusado de fraude por comercializar caixas de “acumuladores” de *orgone*, sendo condenado em 1956, morrendo de ataque cardíaco na penitenciária Lewisburg, Pensilvânia. É autor de *A função do orgasmo* (1927), *Materialismo dialético e psicanálise* (1929), *A revolução sexual* (1930), *A análise do caráter* (1933), *Psicologia de massas do fascismo* (1933), entre outros.

<sup>332</sup> LCM. A esquerda pornográfica (III) – Finalmente, Wilhelm Reich. *O Pasquim*, N. 27, 25 a 32/12/69 [sic], pp. 28 e 29.

<sup>333</sup> Idem. [Grifos meus].

assassinato. Não. A sexualidade genital em nossa cultura está realmente rebaixada e degradada. Para o homem comum, o ato sexual é um ato de evacuação ou uma prova de domínio.<sup>334</sup>

As várias manifestações de desajuste social são decorrentes, sob essa ótica, da deturpação da função original da libido, pois “a conduta anti-social surge de impulsos secundários que devem sua existência à supressão da sexualidade natural. [...] A alternativa que enfrentamos na educação sexual não é entre sexualidade e abstinência mas entre a vida sexual natural e saudável ou perversa e neurótica.”<sup>335</sup>

O libelo de Reich, assumido por Maciel, é ao mesmo tempo contra as formas deformadas, porquanto repressivas, de sexualidade e contra a organização social e familiar que são a sua condição. É na relação existente entre psique e sociedade, mediada pela família, que se estabelecem as condições tanto para a saúde quanto para a doença, individual ou coletivamente:

Há uma unidade da **estrutura social** e a **estrutura caracterológica**. A sociedade modela o caráter humano. O caráter, por sua vez, reproduz a ideologia social **en masse**, e reflete assim a sua própria supressão na negação da vida. Esse é o mecanismo básico da chamada “tradição”. Quando fiz essa descoberta, não tinha a menor idéia da importância que ela teria depois para a compreensão da ideologia fascista. Eu não estava especulando em favor de movimentos políticos nem estava construindo uma concepção de mundo. Mas cada problema clínico levava a essas conclusões. Portanto, não foi com surpresa que descobri que as contradições absolutas da ideologia moral da sociedade eram fotograficamente idênticas às contradições da estrutura humana.<sup>336</sup>

A rigor, à família burguesa, fincada em princípios patriarcais de dominação do macho, corresponde a sociedade organizada sob princípios igualmente autoritários. O mecanismo que, no interior do núcleo familiar, confere autoridade absoluta ao pai, pelo controle da libido de cada membro da família, é reproduzido na sociedade mais ampla pela concentração do poder político nas mãos dos pais da sociedade, quando não de um único, como costuma ocorrer nos regimes totalitários.

<sup>334</sup> REICH, Wilhelm. Apud LCM. Reich, *O Pasquim, Underground*, N. 62, 27/08 a 02/09/70, p. 10.

<sup>335</sup> REICH, Wilhelm. Apud LCM. A esquerda pornográfica (III) – Finalmente, Wilhelm Reich. Op. cit.

<sup>336</sup> REICH, Wilhelm. Apud LCM. Reich, *O Pasquim, Underground*, N. 62, 27/08 a 02/09/70, p. 10. [Negritos no original]

Em *A revolução sexual*, Reich considera como tipo predominante de família na sociedade capitalista a “pequeno-burguesa”, cujos valores estão presentes na “grande burguesia e também na classe operária”.<sup>337</sup> Segundo esse modelo, o pai exerce, no interior da família, o papel de representante da autoridade estatal, pois, da mesma forma que se submete, no processo de produção, “aos que estão acima dele, absorvendo totalmente os pontos de vista dominantes [...], domina os que estão abaixo dele, transmitindo os pontos de vista governamentais e sociais e fazendo com que sejam respeitados.”<sup>338</sup>

Em outras palavras, a própria configuração da “família compulsória” decorre da organização social e econômica mais ampla, reproduzindo não só a própria sociedade como também a si mesma. Para Reich, com o desenvolvimento capitalista houve uma “mudança na função da família”, pois:

Sua base econômica imediata perdeu o seu significado, o que está diretamente relacionado com a crescente incorporação das mulheres no processo de produção; o que se perdeu em base econômica foi substituído pela sua função política. Sua tarefa cardinal, aquela que é defendida mais freqüentemente pela ciência conservadora e o direito conservador, é sua qualidade de fábrica de ideologias autoritárias e estruturas conservadoras.<sup>339</sup>

Ou seja, de “unidade econômica empresarial”, a família foi convertida, no capitalismo desenvolvido, em aparelho ideológico, constituindo-se como instrumento de educação “pelo qual, quase sem exceção, tem que passar todo membro da sociedade”.<sup>340</sup> Educação voltada, “desde o princípio”, para o casamento e, portanto, para a reprodução dos mesmos mecanismos repressivos presentes na família original, de modo que “a repressão sexual, à qual os adultos tiveram que se sujeitar para suportar a vida conjugal e familiar, é assim transmitida às crianças”<sup>341</sup>, transformando a “resignação sexual” na norma sem a qual a “atmosfera familiar é impossível”.<sup>342</sup> O reflexo dessa resignação, isto

---

<sup>337</sup> REICH, Wilhelm. *A revolução sexual*. São Paulo: Círculo do Livro, 1983. p. 110. [*The sexual revolution*, de 1930, editada no Brasil pela Zahar, em 1945].

<sup>338</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>339</sup> Idem, p. 108.

<sup>340</sup> Idem, pp. 108-9.

<sup>341</sup> Idem, p. 114.

<sup>342</sup> Idem, p. 111.

é, da “repressão das necessidades sexuais”, é o “enfraquecimento geral das funções intelectuais e emocionais, principalmente da auto-segurança, da força de vontade e da capacidade crítica”, incapacitando o indivíduo para a democracia.<sup>343</sup> De maneira que, para Reich, a “função política” da família divide-se em duas:

1. Reproduz-se a si mesma, aleijando o indivíduo sexualmente; ao perpetuar a família patriarcal, também perpetua a repressão sexual com suas conseqüências: distúrbios sexuais, neuroses, psicoses, crimes sexuais.
2. Cria o indivíduo que está sempre com medo da vida e da autoridade e assim estabelece repetidamente a possibilidade de as massas poderem ser dominadas por um punhado de indivíduos poderosos.<sup>344</sup>

O caráter revolucionário clássico do pensamento de Reich está em que, ao invés de apontar no indivíduo as causas da neurose, ele as denuncia na sociedade mais abrangente. Não há, segundo sua ótica, possibilidade de cura para as mazelas psíquicas senão pela própria transformação da sociedade:

Como a família compulsória se encontra economicamente fundida com a sociedade autoritária, será muita ingenuidade esperar que seus efeitos e influências possam ser erradicados dentro dessa sociedade. Tais efeitos e influências se encontram na própria situação da família e, pelos mecanismos inconscientes da estrutura impulsional, acham-se inextricavelmente entranhados no indivíduo isolado.<sup>345</sup>

Ou seja, não há como superar a infelicidade individual sem, concomitantemente, destruir a sociedade capitalista e seu lugar-tenente, a família burguesa. Para Reich:

[...] não é por acaso que a juventude conservadora e reacionária, de modo geral, não se levando em conta alguns casos divergentes isolados, é afeiçoada à família e tende a conservá-la, ao passo que a juventude revolucionária é sua inimiga e tende a desfazê-la, desligando-se mais ou menos completamente dos laços familiares.<sup>346</sup>

---

<sup>343</sup> Idem, pp.115-6.

<sup>344</sup> Idem, p. 116.

<sup>345</sup> Idem, pp. 114-5.

<sup>346</sup> Idem, p. 109.

No discurso contracultural, a segunda opção, considerada revolucionária em si, manifestou-se na formação das comunidades alternativas:

A organização social do *underground* dá prioridade às preocupações de Reich. Para combater o sistema, é necessário antes de tudo deixar de ser um reflexo passivo de seus interesses, libertando-se da forma caracterológica que ele impôs. E isso pode ser feito pela adesão a novas formas de existência social, em comunidades. Essas comunidades são a forma familiar do futuro. Elas se caracterizam por sua estrutura não-autoritária, pelas relações livres e não-compulsivas entre seus membros e pela ausência de repressão sexual. As novas comunidades assemelham-se mais às estruturas tribais encontradas em culturas desligadas da tradição ocidental do que à estrutura familiar convencional. Se o sistema somos nós, o *underground* parte também do suposto de que a revolução, o processo de mudanças do sistema, também somos nós. Com isso, o *underground* dissolve as diferenças clássicas entre vida pública e privada, entre existência política e familiar. Um homem que surra o filho à noite, não pode ser o diretor de um jardim de infância pela manhã. A vida nova e a nova sociedade começam dentro da casa da gente.<sup>347</sup>

Comunidades que, no período, “começam a se multiplicar em todo o mundo”, inserindo, segundo Maciel, “um modelo da sociedade do futuro no próprio corpo enfermo da sociedade vigente”. Delas surgirá uma nova geração, educada de forma não-autoritária e livre de repressão sexual, tendo “muito melhores condições do que nós para reorganizar o mundo em que vivemos”, representando, pois, “uma contestação viva do sistema, obtida – não do combate frontal – mas de um trabalho social positivo.”<sup>348</sup>

A sociedade do futuro será o fruto de uma revolução em curso no presente, desencadeada pelo rompimento com a estrutura familiar burguesa e pela constituição de novos núcleos familiares, no interior dos quais, ao invés do sangue ou do parentesco, a coesão resulta da afinidade entre seus membros:

Como são basicamente tribos, cada comuna tem a sua própria personalidade. Essa personalidade depende das pessoas que integram a comuna e do seu relacionamento mútuo. Por isso, a parte mais

<sup>347</sup> LCM. A nova família em julgamento, *O Pasquim, Underground*, N. 53, 25/06 a 01/07/70, p.21. [Grifos meus].

<sup>348</sup> Idem, *Ibidem*.



importante da instalação de uma comuna é a escolha de pessoas compatíveis entre si.<sup>349</sup>

Para Marshall McLuhan,<sup>350</sup> autor igualmente discutido por Maciel na série *A esquerda pornográfica*, a denominada “retribalização” encontrava-se em curso no período, mas como contrapartida da disseminação de novos veículos de comunicação, criados a partir de um único meio, a eletricidade. Secundando a escrita, a eletricidade tornou possíveis o rádio e a televisão, os quais desencadearam profundas transformações não só nas formas de organização social e econômica como, sobretudo, na própria configuração perceptiva do ser humano.<sup>351</sup> No seu entender “as tecnologias especializadas<sup>352</sup> destribalizam”, ao passo que a “tecnologia elétrica não especializada retribaliza”<sup>353</sup> e, ao fazê-lo, coloca na ordem do dia comportamentos que, no seu entender, são característicos das sociedades tribais:

[...] A televisão, estimulando todos os sentidos ao mesmo tempo, também dá uma dimensão sensual nova e mais rica à sexualidade cotidiana e faz o estilo de Henry Miller parecer antiquado e fora de moda. No momento em que toda a sociedade adquire características tribais, é inevitável que nossa atitude em relação ao sexo também se transforme. Vemos, por exemplo, a tranqüilidade com que os jovens vivem juntos, como acontece entre os **hippies**, em casamentos comunitários. Isso é completamente tribal.<sup>354</sup>

As “comunidades” que “começam a se multiplicar em todo o mundo” convertem-se, sob essa ótica, em sintoma de um processo de transformação iniciado entre os jovens educados via televisão, mas cujo horizonte é a diluição das barreiras culturais com a formação da “aldeia global”.

<sup>349</sup> LCM. Instruções para a formação de uma comuna, *O Pasquim, Underground*, N. 55, 09 a 15/07/70, p. 17.

<sup>350</sup> O teórico canadense dos meios de comunicação, Herbert Marshall McLuhan (1911-1980) tornou-se conhecido, sobretudo nos anos 60 do século XX, devido às suas teses sobre os efeitos dos meios de comunicação sobre as sensações humanas e sobre a sociedade como um todo. Dentre suas obras, destacam-se *A galáxia Gutenberg* (1962), *Os meios de comunicação como extensões do homem* (1964), *O meio é a mensagem* (1967) e *Comunicação na aldeia global* (1969).

<sup>351</sup> MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 1969. [*Understanding media: the extensions of man*, de 1964].

<sup>352</sup> Cujo protótipo é a escrita que, desde Gutenberg, fomentou o individualismo e o nacionalismo.

<sup>353</sup> MCLUHAN, Marshall. Op. cit., p. 40.

<sup>354</sup> MCLUHAN, Marshall. Apud LCM. *A esquerda Pornográfica (I) – Hoje: Marshall McLuhan*, *O Pasquim*, N. 25, 11 a 17/12/69, p. 9. [Negrito no original].

Se, para Reich, da sexualidade sadia advirá uma nova sociedade e um novo indivíduo, para McLuhan tanto a sexualidade sadia quanto as novas formas de organização social são desdobramentos da disseminação, em nível global, de novos meios de comunicação. É o meio, e não a mensagem, que configura a percepção e a cognição humanas, dele decorrendo formas específicas de organização social, inclusive na esfera da sexualidade. Os anos sessenta são, no seu entender, um período de transição, pois ao lado da cultura mais velha, ainda vinculada à escrita, uma nova se anuncia, tão inclusiva quanto as imagens da televisão.

Com Herbert Marcuse o debate incorpora outras reflexões, igualmente abraçadas pela contracultura por se oporem à noção conservadora de que a repressão é inevitável em todo e qualquer processo civilizador:

Ferro na boneca. Negócio seguinte: toda vez que falam em “esquerda pornográfica”, apontam em Herbert Marcuse, o seu principal inspirador. O que fez ele de tão horrível assim para merecer a homenagem? Escreveu um livro denso e difícil, **Eros e Civilização**, em que dá um tratamento filosófico às principais teses de Freud, formuladas na passagem do século. Ora, com Freud, já está todo mundo suficientemente acostumado: seus conceitos de **repressão sexual e sublimação**, hoje, não conseguem ruborizar nem a mais casta das freiras. Qual, então, a novidade escandalosa trazida por Marcuse? Fundamentalmente, há uma importante: a de que a repressão sexual é inútil e negativa, pois o instinto é capaz de autoregular-se. Segundo Marcuse, o sexo pode autosublimar-se, sem necessidade de repressão. Quer dizer: mesmo que não fiquem nos enfiando na cabeça que sexo é pecado, nem por isso passaremos o resto da vida na cama, batendo todos os recordes de Anselmo Duarte e Millôr Fernandes. Não: mesmo assim, a gente também pode pensar em outras coisas, ora bolas!<sup>355</sup>

A repressão, da qual decorre a sublimação dos impulsos eróticos em cultura e, por extensão, em progresso, é condição *sine qua non* da civilização em Freud. Para ele, independentemente da forma pela qual uma sociedade se organize, a repressão sexual sempre será imprescindível. Sem ela, a barbárie, ou a luta de todos contra todos tornaria inviável a coesão social e, por conseguinte, a sobrevivência do gênero humano.

---

<sup>355</sup> LCM. A esquerda pornográfica (II) – A vez de Marcuse, *O Pasquim*, N. 26, 18 a 24/12/69, p. 26. [Negritos no original].

Marcuse diverge parcialmente. Para ele, muito embora a importância do princípio de realidade seja inquestionável, ele não pode ser desvinculado das formas de dominação social impostas no interior do devir histórico:

Precisamente porque toda a civilização tem sido uma dominação organizada é que o desenvolvimento histórico adquire a dignidade e a necessidade de desenvolvimento biológico universal. O caráter “não-histórico” dos conceitos freudianos contém, pois, o seu oposto: sua substância histórica deve ser retomada [...].<sup>356</sup>

Conquanto a repressão elementar seja concebida como fundamental, e necessária a obediência ao princípio de realidade, o autor vislumbra dois outros elementos presentes no processo civilizador moderno que, segundo ele, podem ser superados: a *mais-repressão*, requerida pela dominação social e o *princípio de desempenho*, a forma histórica do princípio de realidade.<sup>357</sup>

Ao contrário de Freud, para quem o “princípio de prazer é incompatível com a realidade, e os instintos têm de sofrer uma arregimentação repressiva” em razão do “fato fundamental de *Ananke* ou carência”, para Marcuse o raciocínio queda falacioso se não for considerado como “conseqüência de uma *organização* específica de carência e de uma igualmente específica atitude existencial, imposta por essa organização”.<sup>358</sup> Além das restrições e auto-restrições oriundas da carência e dependência humanas, o controle adicional ao princípio de prazer, denominado *mais-repressão*, é decorrência das formas históricas da própria distribuição da escassez, isto é, das várias formas de dominação:

Ao introduzirmos o termo *mais-repressão* focalizamos o nosso exame nas instituições e relações que constituem o “corpo” do princípio de realidade. Elas não representam apenas as várias manifestações externas de um só princípio de realidade, mas, realmente, mudam o próprio princípio de realidade.<sup>359</sup>

<sup>356</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. pp. 50-1. [*Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*, de 1955, editada no Brasil pela Zahar, em 1967].

<sup>357</sup> Idem, p. 51.

<sup>358</sup> Idem, pp. 51-2.

<sup>359</sup> Idem, pp. 57-8.

Ao princípio de realidade específico da “civilização contemporânea”,<sup>360</sup> Marcuse dá o nome de *princípio de desempenho*, “que é o de uma sociedade aquisitiva e antagônica no processo de constante expansão” cuja “dominação foi crescentemente racionalizada.”<sup>361</sup> É na “civilização industrial” que o princípio de desempenho, ou seja, o trabalho *alienado*<sup>362</sup> manifesta-se com maior vigor, transformando a maior parte da vida do indivíduo em “um tempo penoso”, uma vez que “o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer.”<sup>363</sup>

O trabalho alienado, em seu entender, representa a forma repressiva de sublimação, da qual ele distingue a não-repressiva que, sendo impregnada por Eros, manifesta-se na livre criação, restrita historicamente em grande medida aos artistas e intelectuais, mas que pode ser estendida à humanidade como um todo, em função da própria dinâmica estabelecida pela sociedade industrial, na qual o tempo livre, de lazer, paulatinamente se torna maior:

[...] a própria alienação progressiva aumenta o potencial de liberdade: quanto mais externo se tornar ao indivíduo o trabalho necessário, tanto menos este o envolve no domínio da necessidade. Aliviada dos requisitos de dominação, a redução quantitativa de tempo e energia laborais leva a uma mudança qualitativa da existência humana: é o tempo livre, e não o tempo de trabalho, que determina o conteúdo daquela. O cada vez mais amplo domínio da liberdade passa a ser, verdadeiramente, um domínio lúdico – do livre jogo das faculdades individuais.<sup>364</sup>

Não se encontra, em sua linha de raciocínio, a negação pura e simples da sublimação; ela é concebida, na sua forma não-repressiva, não só como necessária como saudável:

O que distingue o prazer da cega satisfação de carências e necessidades é a recusa do instinto em esgotar-se na satisfação imediata, é a sua capacidade para construir e usar barreiras para a intensificação do ato de plena realização. Embora essa recusa instintiva tenha feito o trabalho de dominação, também pode servir à função oposta: erotizar

---

<sup>360</sup> Isto é, a sociedade industrial.

<sup>361</sup> Idem, p. 58.

<sup>362</sup> Idem, p. 60, notas de rodapé.

<sup>363</sup> Idem, p. 58.

<sup>364</sup> Idem, p. 193.

as relações não-libidinais, transformando a tensão e alívio biológicos em livre felicidade.<sup>365</sup>

Quando Marcuse defende a idéia de que a “repressão sexual é inútil e negativa”, a rigor ele se refere à “mais-repressão”, decorrente da forma autoritária de organização social. Não se trata, pois, de ausência absoluta de sublimação, da qual, segundo a linha freudiana, a humanidade depende para não cair na barbárie. Nesse ponto, especificamente, Marcuse corrige Reich:

Reich orientou a Psicanálise no sentido da relação entre as estruturas social e instintiva. Salientou o grau em que a repressão sexual é imposta pelos interesses de dominação e exploração, e a medida em que esses interesses são, por seu turno, reforçados e reproduzidos pela repressão sexual. Contudo, a noção de Reich de repressão sexual mantém-se indiferenciada; ele negligencia a dinâmica histórica dos instintos sexuais e sua fusão com os impulsos destrutivos. [...] Por conseqüência, a libertação sexual *per se* converte-se, para Reich, numa panacéia para as enfermidades individuais e sociais. O problema da sublimação é minimizado, não se efetua qualquer distinção essencial entre sublimação repressiva e não-repressiva [...].<sup>366</sup>

Ora, se não é a sublimação a responsável pela infelicidade, dada sua relação com os impulsos eróticos criativos e expansivos, mas a sublimação repressiva, isto é, o trabalho alienado, por que ele não é superado nas condições de opulência e de majoração do tempo livre que caracterizam, segundo o autor, a sociedade industrial?

Ao contrário de McLuhan, o pensador frankfurtiano vê na indústria cultural<sup>367</sup> um novo instrumento de alienação da consciência e de repressão, através do mecanismo denominado *dessublimação repressiva*:

Ferro na boneca. Negócio seguinte: em outro livro, **Ideologia da Sociedade Industrial**, Marcuse mostra que a repressão, hoje, usa, não a necessidade de sublimação, mas a **dessublimação** como arma. Antigamente, oprimia-se proibindo-se as manifestações do instinto sexual; hoje, oprime-se estimulando-o sem satisfazê-lo. [...] Marcuse

<sup>365</sup> Idem, p. 197.

<sup>366</sup> Idem, pp. 205-6.

<sup>367</sup> “Só quando se atingiu o mais recente estágio da civilização industrial, quando o crescimento de produtividade ameaça superar os limites fixados pela dominação repressiva, a técnica de manipulação das massas criou então uma indústria de entretenimentos, a qual controla diretamente o tempo de lazer, ou o Estado chamou a si diretamente a execução de tal controle.” Idem, p. 60.

dá a esse fenômeno a denominação adequada de **dessublimação repressiva**. Através dela, a sacanagem está presente, hoje, não na tal de “esquerda pornográfica” mas em todas as partes da sociedade industrial contemporânea – e, em especial, nas suas representações ideológicas.<sup>368</sup>

A permissividade sexual, desnaturada, passa a ser utilizada como meio de controle social, gerando submissão, uma vez que, por intermédio da dessublimação repressiva “o âmbito da satisfação socialmente permissível e desejável é grandemente ampliado, mas o princípio do prazer é reduzido por meio dessa satisfação – privado das exigências que são irreconciliáveis com a sociedade estabelecida. O prazer, assim ajustado, gera submissão.”<sup>369</sup>

A rede repressiva, nesse ponto, se fecha com a aparência de abertura: no lugar de libertação da libido e, com ela, a abolição da alienação, o controle se torna mais estrito, ao gerar a “atrofia dos órgãos mentais, impedindo-os de perceber as contradições” do Sistema e gerando a “Consciência feliz” característica da mentalidade de consumo: “ela reflete a crença em que o real seja racional e em que o sistema estabelecido a despeito de tudo entrega as mercadorias.”<sup>370</sup>

A relação entre subjetividade e sociedade é estruturada, tanto por Reich quanto por Marcuse, com linhas tiradas do novo interpretativo marxista, sobretudo pela ênfase conferida ao princípio de realidade – a estrutura social em Reich e a sociedade industrial em Marcuse – na explicação do universo psíquico. Razão pela qual, ao introduzir as concepções de Norman Oliver Brown,<sup>371</sup> Luiz Carlos Maciel aponta nos autores

<sup>368</sup> LCM. A esquerda pornográfica (II) – A vez de Marcuse, *O Pasquim*, N. 26, 18 a 24/12/69, p. 26. [Negritos no original].

<sup>369</sup> MARCUSE, Herbert. *Ideologia da sociedade industrial*. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1969. p. 85. [*One-dimensional man*, de 1964, editada no Brasil pela Zahar, em 1967].

<sup>370</sup> Idem, p. 88.

<sup>371</sup> LCM. Vida e morte (I), *O Pasquim, Underground*, N. 114, 07 a 13/09/71, p. 18; LCM. Vida contra morte (II), *O Pasquim, Underground*, N. 115, 14 a 20/09/71, pp. 14-15; LCM. Vida contra morte (III), *O Pasquim, Underground*, N. 116, 21 a 27/09/71, p. 8; LCM. Vida contra morte (IV), *O Pasquim, Underground*, N. 117, 28/09 a 04/10/71, p. 10. Igualmente sobre Norman O. Brown, conquanto anterior à série: LCM. O sentido de Eros, *O Pasquim, Underground*, N. 105, 08 a 14/07/71, p. 14. – Em sua obra, Norman Oliver Brown (1913-2002) discute a condição humana a partir de elementos extraídos do marxismo, da psicanálise, do universo religioso e da literatura. Além de *Vida contra morte (Life against death: the psychoanalytical meaning of history)*, de 1959, editada no Brasil pela Vozes, em 1972), escreveu *Love's body* (1966), *Hermes the thief* (1969), *Closing time* (1973) e *Apocalypse and/or metamorphosis* (1991).

discutidos, malgrado sua influência no movimento contracultural, os limites de sua interpretação da subjetividade humana e, portanto, das possibilidades de libertação:

Em Reich e Marcuse, por exemplo, a repressão se estabelece a partir de uma imposição do princípio-da-realidade freudiano sobre o princípio-do-prazer – e ambos dão um enfoque social e político ao problema. Para Reich, as coisas são simples: basta transformar a sociedade capitalista e teremos uma cultura totalmente não-repressiva, baseada no “amor e no trabalho”. Marcuse reconhece outras complicações e critica Reich por sua simplificação que só aceita Eros e o princípio-da-realidade (como estrutura social) e nega o instinto da morte freudiano. Marcuse reconhece a realidade de Thanatos e, em consequência, renuncia à tentativa de abolição pura e simples de toda repressão, em favor da abolição do que chama **mais-repressão**, na nova estrutura social capaz de permitir uma cultura libidinal, em que o instinto poderia “auto-ajustar-se”. Contra ambos, porém, O’Brown sustenta que “dizer que a realidade ou o princípio-da-realidade causa a repressão define o problema mas não o resolve”. Ele deseja uma explicação psicológica também para o princípio-da-realidade e para o fato indiscutível que ele se manifesta como repressão, desde que a realidade objetiva da sociedade humana também foi engendrada pelos homens e, portanto, pelo que se chama sua subjetividade.<sup>372</sup>

Ao enfatizar o universo subjetivo como instância primeira do drama existencial, o autor descarta a interpretação da neurose empreendida por Reich e Marcuse, pois, a rigor, eles:

[...] tendem a ver o princípio-da-realidade repressivo quase como um privilégio capitalista, na linha da interpretação da História oferecida por Marx. Mas a explicação econômica de Marx não satisfaz O’Brown porque não responde ao enigma psicológico levantado por Freud. Para Marx, os “desejos e necessidades humanos” de que somos plenamente conscientes são os únicos e portanto verdadeiros; mas Freud mostrou que nossos verdadeiros desejos e necessidades são inconscientes. Para O’Brown, em consequência, o problema básico da abolição da repressão deve ser levado mais fundo, de modo mais radical, do que o levaram Reich e Marcuse, porque deve ser levado além de Marx.[...].<sup>373</sup>

Ser levado mais a fundo implica, em primeiro lugar, encaminhar a discussão para o seu *locus* de origem, isto é, a esfera da própria subjetividade humana e o que ela esconde:

<sup>372</sup> LCM. Vida e morte (I), *O Pasquim, Underground*, N. 114, 07 a 13/09/71, p. 18. [Negrito no original e grifos meus].

<sup>373</sup> LCM. Vida e morte (I), *O Pasquim, Underground*, N. 114, 07 a 13/09/71, p. 18. [Grifos meus]

o inconsciente. Para Brown, “nossas necessidades mais profundas, inconscientes, sistematicamente reprimidas na sublimação cultural e ignoradas pelo marxismo mas descobertas pela psicanálise, refletem uma nostalgia pelo primado de Eros vigente na infância.” que “é fundamentalmente um **desejo por união**, de **ser um** com os objetos do mundo”.<sup>374</sup>

A antinomia representada, no pensamento de Freud, pelo princípio de prazer e princípio de realidade, de cuja dialética resulta a neurose individual e a sociedade repressiva, é entendida por Brown como desdobramento “de um solo comum”, original, no qual o instinto de vida, Eros, e o instinto de morte, Tanatos, “não são apenas inimigos mas aliados; [...] não são apenas opostos mas idênticos.”, pois o “objetivo final do princípio do Nirvana, bem como dos mecanismos compulsivos de repetição, é o mesmo do princípio-do-prazer: a Eternidade, além do tempo histórico gerado pela repressão.”<sup>375</sup>

A identidade original de Eros e Tanatos, orgânica, é seccionada, no ser humano, pela sua condição de animal histórico, pois, ao contrário dos demais animais, que aceitam a morte, o homem foge dela, reprimindo-a e, por conseguinte, reprimindo a própria vida, com a qual a morte originalmente se identifica:

O homem é o animal que separou a unidade biológica da vida e da morte em dois princípios opostos e em conflito – e, aí, sujeitou esses princípios opostos à repressão. A destruição da unidade biológica entre morte e vida transforma o princípio do Nirvana em princípio-do-prazer, transforma a compulsão de repetição numa fixação no passado infantil, e transforma o instinto da morte num princípio agressivo de negatividade. E todas essas três características especificamente humanas – o princípio-do-prazer, a fixação no passado e a negatividade agressiva – são aspectos do modo de ser caracteristicamente humano: o tempo histórico.<sup>376</sup>

Por ser incapaz de aceitar a própria morte, o ser humano gera “a separação egotista, isto é, o fenômeno fundamental da alienação do homem de si mesmo”, da qual resulta a angústia, ou o mal-estar referido por Freud. Separação que se inicia “ainda na etapa oral [...] levando a criança à sua primeira descoberta dual, à sua primeira experiência da

<sup>374</sup> LCM. Vida contra morte (II), *O Pasquim, Underground*, N. 115, 14 a 20/09/71, pp. 14-15. [Negritos no original]

<sup>375</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>376</sup> BROWN, Norman O. Apud LCM. Vida contra morte (II), *O Pasquim, Underground*, N. 115, 14 a 20/09/71, pp. 14-15.



separação: o dualismo entre sujeito e objeto, do qual surgem todos os outros”; e da qual resulta o complexo de Édipo, a primeira tentativa neurótica de solucionar “o conflito angustiante estabelecido pela consciência de separação”<sup>377</sup> através da identificação amorosa com a mãe:

A primeira fase, a oral, não é simplesmente o estágio no qual a atividade erótica da boca no seio materno é a mais importante; é também o período que descobre a angústia de querer o seio materno mas não sendo capaz de o achar. Portanto, diz Freud, é a fase que descobre o dualismo sujeito e objeto. É a fase na qual a criança formula o projeto grandioso de puro ego-prazer, o sonho de união com o mundo, em amor e prazer. Mas a elaboração do puro ego-prazer é conseguida pela instauração da primeira repressão, que assume a forma de repúdio ao mundo externo e pela projeção nele de algo penoso – isto é, negação de sua existência.<sup>378</sup>

Antes dessa fase “infantes são incapazes de distinguir entre suas almas e seus corpos ou entre as partes e funções mais ‘altas’ e mais ‘baixas’ do corpo.” A rigor, não há nenhuma distinção entre sujeito e objeto, de modo que a “sexualidade infantil afirma, acima de tudo, a união do eu com a totalidade do mundo que lhe aparece como amor e prazer”, sendo um estado comparável ao “amor intelectual de Deus de que fala Spinoza, para quem Deus é a totalidade da Natureza”.<sup>379</sup>

Uma vez que a origem da repressão e, por conseguinte, da neurose, encontra-se na “incapacidade do ser humano em viver a unidade biológica da vida e da morte”, a dualidade, na prática, se “manifesta no mecanismo de sublimação, o qual criou e governa toda nossa cultura e nossa civilização, inclusive na sua dimensão econômica e social mais imediata.”, de modo que “a superação da dualidade entre o corpo e o espírito aparece, assim, como uma tarefa prática e revolucionária que se apresenta no interior do tempo histórico e cuja meta é a própria abolição deste último para uma vivência plena no tempo da Eternidade, perdido desde a infância”<sup>380</sup>

No seu discurso, a superação do tempo histórico e a volta à eternidade não “identifica-se com aquela fuga do mundo material e à vida preconizada por

<sup>377</sup> LCM. Vida contra morte (III), *O Pasquim, Underground*, N. 116, 21 a 27/09/71, p. 8 [Grifo meu].

<sup>378</sup> BROWN, Norman O. *Vida contra morte: o sentido psicanalítico da história*. Petrópolis: Vozes, 1972. pp. 143-4.

<sup>379</sup> LCM. Vida contra morte (II), *O Pasquim, Underground*, N. 115, 14 a 20/09/71, pp. 14-15.

<sup>380</sup> LCM. Vida contra morte (IV), *O Pasquim, Underground*, N. 117, 28/09 a 04/10/71, p. 10.

vulgarizadores [...] que, do ponto de vista psicanalítico, pode ser chamado misticismo apolíneo ou sublimação.”<sup>381</sup> Ao contrário, “a dispensa da sublimação envolve o retorno do espírito ao corpo – o que pode se traduzir na plena atenção dos sentidos e na atualização de todas as potencialidades do corpo. O problema que confronta a humanidade – diz Brown – é a abolição da repressão (em terminologia psicanalítica), isto é, a **ressurreição do corpo** (em teologia cristã).”<sup>382</sup>

Nas pegadas de Nietzsche, ao invés de Apolo, “o deus da sublimação”, isto é, da racionalidade, é em Dionísio que Brown aponta o caminho para a superação da dicotomia na qual a consciência humana se vê encerrada, pois:

Dionísio não nega: afirma a unidade dialética dos grandes instintos opostos e reunifica macho e fêmea, Eu e Outro, vida e morte. Como a estrutura (atual) do ego é apolínea, a experiência dionisíaca só pode ser obtida através da dissolução do ego.<sup>383</sup>

Se, para Brown, à neurose individual corresponde, no plano societário, a sublimação em cultura, como em Freud, vislumbra-se nele, contudo, a superação de ambas pela reconciliação do ser humano com a morte, no caso do egotismo. Em outras palavras, pela superação da dualidade na qual a existência humana se viu encerrada devido ao processo de repressão imposto historicamente pela cultura.

À impossibilidade lógica, postulada por Freud, de satisfação da libido e manutenção da civilização, o *underground* defende um novo modelo de sociedade, pautado na não-repressão,<sup>384</sup> como a única via de superação da catástrofe para a qual a humanidade se encaminha.<sup>385</sup>

---

<sup>381</sup> BROWN, Norman O. *Vida contra morte: o sentido psicanalítico da história*. Op. cit. p. 358.

<sup>382</sup> LCM. Vida contra morte (IV), *O Pasquim, Underground*, N. 117, 28/09 a 04/10/71, p. 10. [Negrito no original]

<sup>383</sup> LCM. Vida contra morte (III), *O Pasquim, Underground*, N. 116, 21 a 27/09/71, p. 8.

<sup>384</sup> Em Reich, a repressão genital; em Marcuse, a “mais-repressão”; em Brown, de toda e qualquer forma de repressão, sobretudo ao erotismo polimórfico, isto é, não restrito à genitália.

<sup>385</sup> Pois, segundo Freud “Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Não se faz isso impunemente”. “A existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela esteja presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio de energia. Em consequência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração”. “A questão fatídica para a espécie humana parece-me ser

Reconcilia-se, no pensamento contracultural, a noção de que, à felicidade coletiva, deve corresponder a individual e vice-versa, porquanto ambas as esferas encontram-se intimamente imbricadas. Se isso não ocorre, se há um *mal-estar na civilização*, a razão encontra-se nas formas pelas quais a sociedade se organiza, a partir de uma cultura calcada em princípios destrutivos, de oposição férrea entre homem e natureza, entre ego e mundo, entre razão e sentidos, entre vida e morte.<sup>386</sup>

Daí a necessidade, a um só tempo, de transformação individual e coletiva pela superação da repressão basilar que, tornando o ser humano infeliz com o presente, força-o na direção do futuro; de um futuro jamais alcançado e que, no plano da civilização, recebe o nome de progresso; mas que, sob a ótica *underground*, não é senão a confissão da inaptidão da cultura dominante para a felicidade; inaptidão que, na civilização industrial, atingiu seu paroxismo, tornando enfermos sociedade e indivíduo.

É na oposição dicotômica referida por Brown, entre sujeito e objeto, que reside, segundo a contracultura, o equívoco humano primordial. Por isso, “A dialética da História, para ele, é apenas a dialética de uma neurose coletiva, já que todas as variedades de sociedade e cultura que conhecemos são apenas variedades de neuroses. Como seria, portanto, possível atingir a saúde no seu interior?”<sup>387</sup> Com efeito, não é na “dialética da história” que o autor aponta a origem e a reprodução da repressão e, conseqüentemente, da neurose e da servidão humana; nem é, igualmente, de sua dinâmica que surgirá a sua superação. Pelo contrário:

A tentativa de O’Brown é de um mergulho mais fundo. Para isso, ele vai tentar mostrar que escapar da neurose é sair efetivamente da História, é “acordar da História como de um pesadelo”. “Fazer História”, diz ele, é fazer o jogo da repressão e da neurose; o contrário

---

saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição. [...] Os homens adquiriram sobre as forças da natureza um tal controle, que, com sua ajuda, não teriam dificuldades em se exterminarem uns aos outros, até o último homem. [...] Agora só nos resta esperar que o outro dos dois ‘Poderes Celestes’, o eterno Eros, desdobre suas forças para se afirmar na luta com seu não menos imortal adversário. Mas quem pode prever com que sucesso e com que resultado?” FREUD, Sigmund. *O mal estar na civilização*. Op. cit. pp. 104, 117 e 148,

<sup>386</sup> Oposição decorrente do processo repressivo cujo corolário, pela sublimação, foi a divisão entre funções superiores e inferiores da natureza humana; divisão que se estendeu à sociedade e à própria natureza.

<sup>387</sup> LCM. Vida e morte (I), *O Pasquim, Underground*, N. 114, 07 a 13/09/71, p. 18. [Grifo meu].

de “fazer História” é viver com o descondicionalismo de que falam os místicos, por exemplo.<sup>388</sup>

A liberdade postulada pelo pensamento *underground* só é passível de ser compreendida considerando-se o “desejo por união” acima esboçado no discurso de Maciel. Desejo que, procurando romper a dualidade na qual a consciência ocidental se encontra encerrada, percorre os lençóis freáticos do Ocidente<sup>389</sup> para desaguar, ao fim e ao cabo, na vastidão do nirvana oriental.

## 2.2. Dualidade e Unidade

Para o *underground*, a raiz da infelicidade e da servidão voluntária repousa em uma descrição equivocada da realidade pela cultura ocidental, pautada que é na visão dualista de mundo.

A realidade, tal como concebida pelo senso comum, mas também pelas esferas religiosa e científica, é, segundo a contracultura, um *construto* cultural, isto é, o produto da sublimação. Por seu intermédio, da primeira cisão entre sujeito e objeto seguiram-se outras: entre faculdades superiores e inferiores,<sup>390</sup> entre mente e corpo, entre “eu” e mundo, entre criador e criatura, entre homem e natureza, entre dominadores e dominados e assim por diante. O dualismo não é, assim, uma construção do pensamento erudito, quer teológico ou filosófico, nem é, muito menos, mero produto da Revolução Científica e do Iluminismo. O pensamento erudito – a *high culture* – e o pensamento popular são, para o *underground*, igualmente reféns da trágica cisão elementar, cujo palco é o psiquismo humano.

O dualismo não é, pois, resultante de um tipo de cultura, mas da própria dinâmica psíquica, da qual participa todo o gênero humano, independentemente de sua filiação

---

<sup>388</sup> Idem, Ibidem.

<sup>389</sup> No caso do próprio Norman Oliver Brown, segundo Maciel “Sua visão de Freud e da psicanálise é escorada pelas intuições de filósofos como Spinoza e Nietzsche, místicos como Jacob Boehme ou poetas como Blake e Rilke. O que ele procura no inteiro corpo da cultura ocidental é o vislumbre de um pensamento não-dualista que nos ofereça a possibilidade de uma nova (a natural) relação existencial com a realidade. Ele cuida de manter o misticismo oriental apenas como uma referência secreta no **back-ground** de seu argumento e procura desenvolvê-lo apoiado em tradições estabelecidas da cultura ocidental.” LCM. Vida e morte (I), *O Pasquim, Underground*, N. 114, 07 a 13/09/71, p. 18. [Negrito no original]. Sobre os referenciais “subterrâneos” da contracultura, vide capítulo 3.

<sup>390</sup> Intelecto e emoções, ou razão e paixões.

religiosa ou filosófica, período histórico ou localização na geografia das nações. Universal, o dualismo comanda a consciência de gregos e hindus, a mente “racional” e a mente religiosa, o Ocidente e o Oriente.

A rigor, cultura, sob esse viés, não é simplesmente um repertório simbólico específico, isto é, “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.<sup>391</sup> Ela é adquirida, inclui todo o complexo referido, mas não é, em sua configuração básica dual produto de uma sociedade específica, uma vez que o dualismo é resultante da dinâmica psíquica, entendida como universal: a sublimação das pulsões instintivas na criança, concebida por Freud como filogenética – sublimação que, obviamente, decorre da condição gregária do ser humano.

As diferenças culturais, por essa lente, são vistas como manifestações singulares do processo pelo qual cada sociedade configurou, pela repressão dos instintos, a dicotômica subjetividade humana. Em nome da sobrevivência da grei, da qual todos individualmente dependem, a unidade orgânica foi cindida em duas, a uma delas competindo vigiar e, se preciso, punir a outra,<sup>392</sup> em um processo análogo e complementar ao civilizatório, de controle do mundo natural. Pois, ao contrário das demais espécies, cuja sobrevivência é decorrente de sua adaptação biológica ao meio ambiente, o homo sapiens caracteriza-se pela sua capacidade de transformá-lo de acordo com suas necessidades e desejos, humanizando a natureza por intermédio do trabalho e conjurando-a através de representações artísticas, religiosas e filosóficas.<sup>393</sup>

Em ambos os casos, isto é, na configuração da subjetividade cindida e no controle da natureza, encontra-se presente o mesmo princípio, qual seja, a tentativa de sujeição de uma parte pela outra devido à oposição recíproca entre elas: de um lado o universo dos instintos e da natureza bruta; do outro, o universo da razão e da civilização.

Para a contracultura, não é um determinado tipo de sociedade que engendra a contradição referida; ela é engendrada por toda e qualquer forma de agremiação, cuja

---

<sup>391</sup> Tylor, Edward, apud LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 18.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. [Grifo meu].

<sup>392</sup> Ao superego, representante da ordem social, compete sujeitar os impulsos do Id, naturais.

<sup>393</sup> Em linguagem psicanalítica, em todos esses casos, um processo sublimatório.

coesão, necessária para a sobrevivência do todo, dependa da edificação, em cada um, de guarnições<sup>394</sup> contra as forças hostis da natureza.

A cisão, por conseguinte, não é resultado do trabalho alienado inerente ao modo de produção capitalista; nem é, tampouco, o subproduto da mentalidade científica pautada na clássica oposição entre observador e objeto observado. Tanto a sociedade capitalista e a mentalidade científica, quanto outras sociedades e formas alternativas de saber é que resultam da dicotomia basilar decorrente do processo civilizador. Da contradição referida se originou, assim, tanto a aldeia quanto o Estado, a mentalidade mítica e a mentalidade especulativa, o teocentrismo e o antropocentrismo, a sociedade de castas e a de ordens, o bramanismo e o cristianismo, a monarquia absolutista e a polis democrática, a economia artesanal e o capitalismo.

Cada qual representa, ao lado de inúmeras outras manifestações culturais, a derivação particular do mesmo drama. O que as distingue, no nível mais profundo, não é a ausência ou presença da dicotomia referida, mas o grau de sujeição imposto pelas várias manifestações de cultura à natureza e, conseqüentemente, aos instintos: quanto maior o grau de civilização, maior a cisão psíquica e, na sua esteira, o dualismo.

Não importa, para a contracultura, dissecar o devir histórico e entender os percursos que, palmilhados pelos vários ajuntamentos humanos, deram origem às suas especificidades culturais, uma vez que todos os caminhos levam à Roma nascida da cisão entre Remo e Rômulo ou, sem uso de metáfora, da consciência dual. No entanto, para ela, a civilização ocidental representa, pelo grau de domínio imposto à natureza, o ápice desse processo: é nela, pois, que a contradição gerada pelo processo civilizador manifestou-se no *mal estar* referido por Freud.

Contradição que tem, na esfera do pensamento erudito, sua origem na concepção religiosa dominante no Ocidente,<sup>395</sup> segundo a qual Deus, o criador, é ontologicamente distinto de sua obra: a criação como um todo. Segundo as doutrinas judaico-cristãs, analogamente à sua criatura diletta, Deus é concebido como um ser pessoal; diversamente Dele, contudo, o ser humano é composto por alma e corpo, reproduzindo em si a dicotomia que, na esfera cosmogônica, separa hierarquicamente espírito e matéria. De

---

<sup>394</sup> O superego.

<sup>395</sup> Sobre o assunto vide: CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão*. Op. cit.

sorte que à alma compete, pois, comandar o corpo, do mesmo modo que Deus comanda o universo; mas não impunemente, pois, enquanto Deus não é afetado pela contingência, o homem o é, em função de sua natureza híbrida.

A esse homem, composto de alma e corpo, de espírito e paixão, foi delegado o comando da natureza, antes ainda de sua queda, do pecado original cuja pena foi a expulsão de sua convivência com o Criador. Comando não apenas sobre “os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra”<sup>396</sup> mas também sobre suas paixões, pois ao perder a inocência, pelo “conhecimento do bem e do mal”, além de se aprofundar a cisão ontológica entre criador e criatura, o homem tornou-se responsável pelo seu próprio destino, assumindo, na terra, o papel que antes coubera a Deus.

Assim, da mesma forma que Deus moldou em barro o primeiro homem e nele assoprou o espírito, tornando-o semelhante a si, ao homem compete moldar a natureza, inclusive a sua própria, depurando-a com o labor de seus braços e de seu engenho, em suma, humanizando o mundo e a si mesmo. Em função de seu caráter híbrido, ao homem compete não só dominar a natureza como, em seu próprio ser, sujeitar a porção comandada pela matéria, a instintiva ou, em termos filosófico-religiosos, suas paixões. Sujeição que, simbolicamente, é representada, na tradição cristã, pela crucificação de Jesus, o corpo, o qual ressuscitou em função de sua subserviência ao princípio dominante que nele habita, Deus.

O dualismo religioso foi complementado e refinado, no Ocidente, pelo dualismo filosófico, sobretudo a partir de Platão. A exemplo da apoteose cristã, nele, a vitória da razão sobre as paixões e do saber (episteme) sobre a opinião (doxa) é caracterizada como a ascensão do filósofo dos subterrâneos dos sentidos na direção da luz, conforme a “alegoria da caverna”.<sup>397</sup>

É pela razão que o mundo da aparência, em princípio caótico, deve revelar a ordem subjacente, as regras que presidem o funcionamento do real, na forma de uma teoria, um sistema, um paradigma, permitindo ao intelecto humano penetrar no interior dos fenômenos, enxergando sua estrutura e seu funcionamento, quiçá, sua essência.

<sup>396</sup> Gênesis. In: A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995. p. 32.

<sup>397</sup> Vide: PLATÃO. *A República*. 7.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s.d. Livro VII.

Divergências relacionadas ao método, assim como à própria concepção de “conhecimento”, são parte da história do pensamento ocidental. No entanto, sobretudo a partir da Revolução Científica do século XVII e do Iluminismo, o conhecimento, no Ocidente, divorciou-se da teologia, ganhando um dinamismo sem precedentes, pelo processo de secção da própria filosofia em diversas especialidades científicas. Desde então, as descobertas, nas várias áreas do saber, acumulam-se de forma geométrica,<sup>398</sup> conferindo à ciência a condição de cicerone do real, função que até então era desempenhada pelo filósofo e pelo teólogo.

O método racional, considerado crítico, baseia-se na faculdade de relacionar fatos separados no espaço ou no tempo, de captar o sentido e a causalidade presentes no fenômeno, bem como generalizar. É este o sentido aplicado por Lalande:

As diversas definições da Razão, enquanto “faculdade”, não poderão ser simplificadas e agrupadas à volta de uma idéia mais central? A razão seria a própria atividade do espírito, considerada no que ela tem de essencial, ou, melhor dizendo, aquilo que dirige essa atividade para o seu acabamento e perfeição. Poder-se-iam distinguir então duas funções da razão, uma vez que existem duas manifestações da atividade do espírito: na ordem da especulação, a sistematização do conhecimento; na ordem da prática, a sistematização da conduta.”<sup>399</sup>

O primeiro sentido, relacionado à especulação e sistematização do conhecimento, consolidou-se, assim, como uma atividade crítica do entendimento. Crítica que pressupõe a separação entre sujeito e objeto do saber, considerada condição *sine qua non* da imparcialidade e, portanto, do conhecimento objetivo do real, isto é, de sua ciência.

Com Descartes, por exemplo, o itinerário da razão começa com a dúvida metódica em relação aos saberes adquiridos socialmente, os quais, uma vez expurgados de seus elementos “irracionais”, devem revelar a verdade, a ciência. Assim, tudo passa inicialmente pelo crivo da dúvida, inclusive a própria existência do “eu”. Dúvida que, em última instância, será a garantia, de acordo com sua argumentação, da conclusão final não apenas sobre a existência real do ego como também sobre sua separação em relação ao

---

<sup>398</sup> Vide: KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1987; PRICE, Derek de Solla. *A ciência desde a Babilônia*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976; CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão*. Op. cit.

<sup>399</sup> LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 915.



mundo material, pois, se existe dúvida deve, necessariamente, existir pensamento e, uma vez existindo, deve existir o pensador: *cogito, ergo sum*. Pensador que pensa sobre algo, ou seja, seu objeto, constituído tanto pelo corpo no qual reside quanto do mundo exterior a ele.<sup>400</sup> O dualismo presente nessa equação configurou-se como princípio dominante, no pensamento científico, da neutralidade da razão em relação ao seu objeto de conhecimento.

Ou seja, tanto o dualismo quanto a dúvida metódica demarcam, no pensamento ocidental, a geografia da crítica, pois, num caso, garante a imparcialidade do sujeito em relação ao objeto e, no outro, a permanente rejeição ao dogma. Rejeição que, levada às suas últimas conseqüências, implicou a exclusão do pensamento religioso<sup>401</sup> como donatário do saber; seu “lugar”, desde o Iluminismo, acabou restrito à esfera da fé, secularizando-se o conhecimento.

Em suma, para que haja ciência, ou seja, conhecimento, é imprescindível que a razão mantenha-se equidistante tanto de seu objeto de análise quanto de outras faculdades que poderiam conspurcá-la, como a imaginação,<sup>402</sup> entendida como distorção da realidade captada pela percepção sensorial.

---

<sup>400</sup> Vide: DESCARTES, René. *Discurso do método; regras para a direção do espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2005. [*Discours de la méthode*, de 1637].

<sup>401</sup> Segundo Sergio Paulo Rouanet “a modernização cultural é o processo de racionalização das visões do mundo e especialmente da religião. Em conseqüência desse processo, vão se diferenciando esferas axiológicas (*Wertsphären*) autônomas, até então embutidas na religião: a ciência, a moral e a arte. A ciência moderna permite o aumento cumulativo do saber empírico e da capacidade de prognose, que podem ser postos a serviço do desenvolvimento das forças produtivas. A moral, inicialmente derivada da religião, se torna cada vez mais secular. Ela deriva de princípios gerais, e tem caráter universalista, distinguindo-se nisso das morais tradicionalistas, cujos limites coincidem com os do grupo ou do clã. Esses princípios morais, internalizados pelo indivíduo, deram origem à ética do trabalho e forneceram o substrato motivacional para o desenvolvimento capitalista, segundo a famosa análise weberiana que postula uma relação causal entre a ética protestante, ou uma ética profissional (*Berufsethik*), e o progresso material. Enfim, surge a arte autônoma, destacando-se do seu contexto tradicionalista (arte religiosa) em direção a formas cada vez mais independentes, como o mecenato secular e finalmente a produção para o mercado.” ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987. pp. 231-2

<sup>402</sup> A imaginação, em Comte, por exemplo, é a faculdade que preside o “estado teológico”, inferior ao “metafísico”, regrado pela argumentação e mais ainda em relação ao “positivo”, regrado pela observação científica. Vide: COMTE, Augusto. Curso de filosofia positiva. In: *Curso de filosofia positiva : Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo : Catecismo positivista*. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores; v, 33).[*Cours de philosophie positive*, editado entre 1830 e 1842 em 6 volumes].

Pressupostos que, segundo a contracultura, limitam a capacidade cognitiva, pois, “para ela, a Razão humana é simplesmente mais ampla e compreende tanto as imagens dos sentidos quanto os métodos da imaginação e da intuição”.<sup>403</sup>

Na sua crítica ao racionalismo dualista, a contracultura concebe, pois, que o entendimento humano passa, necessariamente, pelo uso de outras faculdades além da própria razão. Ilustrativa é, nesse aspecto, a ênfase conferida à intuição e à imaginação como instrumentos legítimos de conhecimento, no comentário de Maciel à “lógica” postulada por Norman Mailer<sup>404</sup>:

Qual é o segredo da lucidez de Mailer? Opino que é a sua corajosa maneira de pensar. Ele não se limita a raciocinar dentro das estruturas estabelecidas da razão analítica ou da razão dialética. O pensamento, para ele, é uma exploração nos territórios ocultos da mente, uma viagem ao desconhecido, uma aventura – se quiserem. Ele trabalha com as sugestões de sua intuição, com associações das imagens que a realidade lhe fornece. Um irracionalismo? Sim, ainda se quiserem. Por que não? Na medida em que a natureza vê seus segredos ameaçados pelas conquistas da razão humana, ela também mobiliza cada vez mais os seus mistérios. Os métodos de Mailer são uma resposta a esse desafio.<sup>405</sup>

Explorar os “territórios ocultos da mente” não significa, aqui, trilhar os caminhos da psicanálise tradicional, pautada, como legítima herdeira do racionalismo iluminista, na clássica separação entre analista e analisado. Significa, antes, o mergulho pessoal na própria subjetividade, nos subterrâneos do inconsciente, de forma direta, intuitiva, pelo autoconhecimento.

Nota-se, quando Maciel afirma que “na medida em que a natureza vê seus segredos ameaçados pelas conquistas da razão humana, ela também mobiliza cada vez mais os seus mistérios”, uma preocupação que inverte as posições assumidas pela ideologia do progresso,<sup>406</sup> presente no pensamento cientificista, de domínio da natureza pela razão. O

<sup>403</sup> LCM. Questão teórica, *O Pasquim, Underground*, N. 63, 03 a 09/09/70, pp. 10-11.

<sup>404</sup> Norman Mailer (1923-2007) produziu uma obra crítica em relação à sociedade norte-americana, a começar com *The naked and the dead* (1948), sobre sua experiência na Segunda Guerra Mundial, até sua participação no movimento contestatório à política exterior dos EUA, em especial contra a Guerra do Vietnã, sobre o qual escreveu *Armies of the night* (1968).

<sup>405</sup> LCM. A nova lógica de Mailer, *O Pasquim*, N. 10, 28 a 35/08/60 [sic], pp. 2-3. [Grifos meus].

<sup>406</sup> As críticas de Maciel, tanto ao racionalismo quanto à ciência, se integra à corrente intelectual, sobretudo *frankfurtiana*, de crítica ao modelo de progresso ocidental. Progresso, aqui, é entendido enquanto domínio

importante, dentro da concepção contracultural, não é o seu domínio; com efeito, é preciso que o homem se harmonize com ela, invertendo o processo civilizador tradicional no Ocidente, baseado na superposição da razão à matéria ou da alma ao corpo.

Se, por um lado, imaginação, intuição e sentidos são associados à razão, por outro, a própria dualidade constituinte do método racional e também das concepções judaico-cristãs cede diante da perspectiva cognitiva denominada monismo.

Comentando a obra de Ernesto Bono<sup>407</sup> *É a ciência uma nova religião?*, Maciel conclui que a objetividade científica se constitui no “mito mais poderoso e enganador de nossa civilização”. O título do artigo é sugestivo: “O dogma científico”. Para Maciel, a ciência moderna imita a religião institucionalizada ao estabelecer certas “verdades” como inquestionáveis. O problema, segundo ele, é que “a ciência, com suas pretensões a conclusões objetivas, universais etc [na verdade está] continuamente desmentindo essas conclusões”.<sup>408</sup>

Enquanto a concepção de racionalidade dominante pleiteia, como condição de cientificidade, o dualismo – segundo o qual a observação se estabelece a partir de um “sujeito” ontologicamente separado do objeto observado, constituindo-se, assim, a objetividade –, para Maciel esse postulado é intrinsecamente questionável, uma vez que a realidade só existe em função de sua apreensão fenomênica, não havendo, em última instância, mundo externo apartado da percepção mental.

É preciso, aqui, salientar que a crítica se refere a um tipo específico de racionalidade: a dualista. Tanto no artigo dedicado a Mailer quanto no seguinte essa crítica é operacionalizada no sentido de oferecer um modelo alternativo de racionalidade. Ao “prisma dualista”, base da “razão analítica” e da “razão dialética”, Maciel propõe uma outra concepção de conhecimento, denominada “monismo”:

---

da natureza pela razão. Em outras palavras, implica o desenvolvimento científico e tecnológico e, na esfera das relações humanas, o aperfeiçoamento das instituições – educativas, políticas, jurídicas etc. – com o conseqüente desenvolvimento da civilização. Ou seja, existe apenas um tipo de progresso: o controle cada vez maior da humanidade sobre as forças da natureza, entre as quais, as pulsões humanas.

<sup>407</sup> Nascido na Itália (1934) e residindo no Brasil desde 1947, o médico Ernesto Bono (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) é autor de uma obra crítica em relação ao conhecimento científico, sendo um dos introdutores da visão antipsiquiátrica no país e de interpretações monistas de religiões orientais e ocidentais. É autor de *É a ciência uma nova religião? Ou os perigos do dogma científico* (1971), *Nós, a loucura e a antipsiquiatria* (1975), *Cristo, esse desconhecido* (1979), entre outras obras.

<sup>408</sup> LCM. O dogma científico, *O Pasquim, Underground*, N. 130, 28/12/71 a 03/01/72, p. 16. [Artigo no qual Maciel discute a obra de Ernesto Bono: *É a ciência uma nova religião?*]

A compreensão se dá de dentro para fora e o monismo, aqui, consiste fundamentalmente no reconhecimento de que tudo, o que está dentro de nós e o que está fora de nós, é uma coisa só. O que julgamos ver na realidade externa, como separado de nós, é apenas uma projeção mental deformada pelo prisma do ego.[...] Se a realidade física existe independentemente de nossas mentes, quem nos dá testemunho dela, além de uma outra mente qualquer? Se acreditamos que, contudo, existe, isso é uma questão de fé, fé cega e irracional.<sup>409</sup>

O ego é concebido, sob esse viés, como um *construto* mental; pior, como uma distorção neurótica, palco do conflito entre Id e superego, ou entre o princípio de prazer e princípio de realidade, ou ainda entre Eros e Tanatos:<sup>410</sup> um subproduto do processo repressivo que, na esfera cultural propriamente dita, materializou-se no domínio progressivo da natureza, pela sublimação. Uma distorção que ao engendrar uma outra, a da separação ontológica do ego em relação ao mundo objetivo, legitima nos planos religioso e filosófico sua posição de superioridade em relação à natureza, configurada, desde a Revolução Científica, como um mecanismo passível de ser conhecido e, quem sabe, ajustado pelo engenho humano.

À cisão psíquica, derivada do complexo de Édipo, soma-se, na esfera das idéias, a cisão conceitual entre sujeito e objeto, dela decorrendo todo o conhecimento considerado legítimo pela cultura moderna, o científico. A crítica a esse conhecimento, pelo viés monista, decorre da constatação de que a alegada objetividade só seria inquestionável se o próprio ego também o fosse; o ego, contudo, não é senão um reflexo deformado de processos psíquicos e sociais.

Na enunciação desse prisma, o *underground* serve-se, a princípio, tanto da psicanálise quanto da filosofia existencialista. Em artigo escrito após sua saída<sup>411</sup> de *O Pasquim*, Maciel avalia a importância do existencialismo na formação cultural de sua geração:

O existencialismo praticamente dominou a atmosfera espiritual de minha geração, durante a sua juventude. Esse pensamento tinha, sobre

<sup>409</sup> LCM. O dogma científico, *O Pasquim, Underground*, N. 130, 28/12/71 a 03/01/72, p. 16 [Grifo meu].

<sup>410</sup> Conforme proposições de Norman Oliver Brown, por exemplo.

<sup>411</sup> No periódico *O Jornal*, no ano de 1973, o qual foi reproduzido em MACIEL, Luiz Carlos. *A morte organizada*. Rio de Janeiro: Global, 1978. pp. 57-65.

a enorme variedade de filosofias que se acumulavam na herança cultural do Ocidente, a vantagem de tentar fundar-se sobre a vida concreta, essa que vivemos todos os dias. Nisso, ele representou, juntamente com a psicanálise, uma mudança importante.<sup>412</sup>

Nesse artigo, intitulado *O mestre negativo*, ele avalia as contribuições do existencialismo, comparando-o ao pensamento oriental, sobretudo o budista, cujo principal ponto em comum é a “descoberta da **finitude** radical da existência”.<sup>413</sup> Ou seja, o caráter transitório de todos os fenômenos, inclusive do ego:

[...] o ego é uma construção do tempo, ele se desdobra numa pretensa permanência, sobre o passado. Sem essa falsa permanência, ele não existe e, por isso, sucumbe de terror ao se defrontar com a evanescência de todas as coisas, inclusive de si mesmo. A angústia é a resposta do ego que se pretende substancial à evidência de sua insubstancialidade.<sup>414</sup>

Ao contrário da postura budista, “o vazio que o existencialista descobre na existência é fonte de horror e de angústia”, uma vez que “o diagnóstico existencialista é [...] essencialmente relacionado a um determinado desejo [...]: o desejo de meu ego por permanência” resultante de um “condicionamento poderoso, rígido e típico de nossa cultura.”<sup>415</sup>

O ego é um *construto*, tanto para o existencialismo como para o budismo, mas cuja constatação, para o primeiro, soa lastimável, pois “o existencialista entende a morte em relação a um ego provisoriamente estável”, ao passo que para o segundo “não existe esse ego estável”.<sup>416</sup> Para Maciel, a angústia existencialista é meramente:

[...] uma conclusão intelectual; seu homem “caído no mundo” no dizer de Heidegger, “sobrando” como afirma Sartre, um “estrangeiro” segundo Camus, não consegue perceber a identidade profunda entre o observador e a coisa observada. Vê o vazio ainda apegado à ilusão de sua própria permanência e substancialidade [...].<sup>417</sup>

<sup>412</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *A morte organizada*. Op. cit., p 57.

<sup>413</sup> Idem, pp. 58-9. [Negrito no original].

<sup>414</sup> Idem, p. 61.

<sup>415</sup> Idem, pp. 60-1.

<sup>416</sup> Idem, p. 62. [Grifo meu].

<sup>417</sup> Idem, Ibidem.

O existencialismo é, assim, um mestre, mas um mestre negativo, uma vez que “sua descrição da existência equivale a uma denúncia vigorosa de nossa cultura e das condições lastimáveis a que ela arrastou o ser humano” sem, contudo, deixar de ser um “fenômeno eminentemente literário [...] criado mais pelas palavras do que pela vivência ou melhor: pela distorção que as primeiras impuseram a esta última”.<sup>418</sup>

Ao “despir os véus ilusórios que cobrem essa existência e mostrá-la na sua dolorosa nudez”,<sup>419</sup> permaneceu, todavia, no limiar entre a constatação da transitoriedade e a sede de permanência:

A experiência direta da realidade imediata leva à paz e à solução dos conflitos; traduzida pelo pensamento discursivo, por um ego desejoso de permanência, porém, ela é descrita em termos de absurdo e angústia. Essa descrição é falsa: é condicionada por uma cultura enferma que separou sujeito e objeto, num dualismo rígido. A viagem existencialista é, em conseqüência, uma viagem frustrada. Sua tentativa de captar a realidade concreta acabou resultando em literatura e o existencialismo é apenas uma teoria, como qualquer outra.<sup>420</sup>

A rigor, tanto a psicanálise quanto o existencialismo discorrem sobre a natureza condicional do ego sem, contudo, romperem com os postulados dualistas que, no entender de Maciel, constituem-se como o *background* da consciência ocidental. Em oposição a ela e ao pensamento discursivo característico da filosofia ocidental, o *underground* aposta na experiência direta, intuitiva do real, pois, para o “homem desperto”:

A experiência imediata da existência instantânea e sem centro, a compreensão da evanescência de todas as coisas, sem substância nem permanência, sem um núcleo central ou ego nem agente, são suficiente para ele. A busca termina com a imersão na unidade cósmica.<sup>421</sup>

---

<sup>418</sup> Idem, Ibidem.

<sup>419</sup> Idem, p. 59.

<sup>420</sup> Idem, pp. 62-3.

<sup>421</sup> Idem, p. 65.

A guinada para o Oriente, referida por Julie Stephens,<sup>422</sup> introduz noções que rompem com a tradicional oposição, consagrada pelo pensamento discursivo ocidental, entre sujeito e objeto, decorrente da “alucinação que nos leva a acreditar na existência de um ‘eu’ permanente”.<sup>423</sup> No lugar do dualismo irreduzível da tradição filosófica ocidental, o *underground* postula a interpretação monista do real, de inspiração oriental, segundo a qual:

Há um Real, um Absoluto inacessível ao pensamento e à linguagem, que está em todas as coisas e também dentro delas. [...] 2) Ele é o Uno, a Totalidade da Existência, o Absoluto, mas pode-se revelar a si mesmo através da multiplicidade dos fenômenos relativos, contingentes e transitórios. [...] 3) Degradado à esfera do relativo, o Absoluto revela-se como um ego, preocupado em se auto-afirmar através da realização de pequenos desejos insignificantes, esquecido de sua identidade original. Urge que, através de um processo de evolução, ele recupere a consciência da mesma, que tome consciência de que ele é o próprio Absoluto.”<sup>424</sup>

O monismo não é, todavia, exclusividade do pensamento oriental. Em *Cristo, esse desconhecido*, Maciel discorre sobre o assunto com base em escritos de Ernesto Bono, que “acena com o exemplo dos grandes místicos e os grandes monistas da história do pensamento humano, tanto oriental quanto ocidental, dos quais ele cita Lao-Tse, Krishna, Buda, Parmênides, Sócrates, Plotino e Jesus Cristo.”<sup>425</sup> Para Maciel o “monismo ontológico” :

Significa que o Ser é Um e nada há “fora” dele ou, em termos religiosos, que só existe Deus e a Sua manifestação. As divisões no real que constituem as categorias básicas de todo pensamento dualista, tanto religioso quanto filosófico, são o resultado catastrófico da divisão original do ego individual tentando separar-se e opor-se ao Ser para afirmar a sua individualidade. Na verdade, somos todos um só, isto é, Deus, mas o nosso “ego-intelecto-mente” – para usar uma expressão favorita de Bono – insiste em afirmar o contrário, inventando os dualismos conhecidos mas fictícios entre criador e criação, sujeito e objeto, etc. No monismo puro, tal como Bono expõe, Ontologia e Teologia se confundem. E, para ele, o problema do Ser ou de Deus não

<sup>422</sup> STEPHENS, Julie. *Anti-disciplinary protest*. Op. cit. [sobretudo o capítulo 3, *Consuming Índia*, pp. 48-72]

<sup>423</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *A morte organizada*. Op. cit. p. 61

<sup>424</sup> GONÇALVES, Ricardo M. *Textos budistas e zen-budistas*. 2ª. ed. São Paulo: Cultrix, 1976. pp. 13-4

<sup>425</sup> LCM. Cristo, esse desconhecido, *O Pasquim, Underground*, N. 94, 22 a 28/04/71, p. 14.

existe: o que existe é o problema de nossa separação egolátrica, problema que só pode ser resolvido através da experiência interna da Unidade.<sup>426</sup>

Da mesma forma que o monismo não é exclusividade do pensamento oriental, a “distorção” do real pelo enfoque dualista é igualmente universal, pois, de acordo com Alan Watts<sup>427</sup>:

[...] os ocidentais não são as únicas pessoas do mundo a experimentar como real a ilusão de sua individualidade separada mas são – e este é o problema – os únicos que acham isso ótimo. Segundo Watts, a sensação da identidade separada não é algo biológico como, por exemplo, a resposta dos olhos à cor. É o resultado de um condicionamento social, é uma instituição social que se manifesta naquele pensamento teológico que separa a criatura do criador.<sup>428</sup>

Enquanto “a tradicional doutrina cristã vê o mundo como um artefato e Deus como um artífice [...] para o hinduísta, porém, o mundo é um organismo unitário, é a própria manifestação de Deus brincando de esconder de si próprio.” É o que diferencia, na esfera teológica, o dualismo do monismo: “para o dualista, a criação de Deus é um negócio sério, grave, dramático, etc. Para o não-dualista, é uma brincadeira de Deus consigo mesmo e, portanto, o mundo dos sentidos é **maya**, ilusão, um sonho de Deus no qual ele deliberadamente se perde.”<sup>429</sup>

Ou seja, o mundo é uma ilusão engendrada pela perspectiva dualista do ego; ilusão que é, contudo, decorrente do jogo de esconde-esconde de Deus consigo mesmo, de um sonho cujo despertar dá-se, ciclicamente, no interior do palco existencial, isto é, na consciência.

À temporalidade linear, judaico-cristã, opõe-se a cosmologia cíclica hindu, derivando da primeira, no universo laico, o ideário do progresso, e da segunda, no universo contracultural, a noção panteísta de respeito e integração à natureza; da

---

<sup>426</sup> Idem, Ibidem.

<sup>427</sup> O inglês Alan Wilson Watts (1915-1973) foi um dos pioneiros na introdução e divulgação da sabedoria oriental no Ocidente, exercendo forte influência no movimento contracultural dos anos 60 com obras tais como *The spirit of zen* (1936), *The meaning of happiness* (1940), *The way of zen* (1957), *Beyond theology* (1964), entre muitas outras.

<sup>428</sup> LCM. Além da teologia, *O Pasquim, Underground*, N. 100, 03 a 09/06/71, pp. 22-3.

<sup>429</sup> Idem, Ibidem. [Negrito no original].



primeira, o esforço de domínio, por intermédio da razão, das “forças hostis da natureza” e, da outra, o esforço de superação da dicotomia existencial na qual a consciência humana se encontra encerrada. Enquanto para a tradição ocidental a felicidade é concebida como uma promessa a ser cumprida no futuro pelo processo civilizador, para o pensamento hindu a felicidade decorre da superação de *maya*, isto é, da ilusão existencial no aqui e agora.<sup>430</sup>

Em oposição à concepção mecanicista inaugurada pela Revolução Científica, o “mundo” é re-encantado pela contracultura. A natureza, reduzida que foi a objeto de análise, reassume sua condição divina; e o homem, de legítimo explorador de suas riquezas, é reintegrado a ela, assumindo a condição, igualmente divina, de partícipe de um drama no qual a apoteose é representada pela *consciência cósmica*, isto é, a consciência no interior da qual não há distinção entre sujeito e objeto e na qual o homem, a natureza e Deus são uma e única realidade, indivisa e atemporal.

É por essa razão que, para Maciel, não é “o esquema conceitual do monismo que importa”; o “importante é a experiência, o despertar para a divina unidade do Ser”.<sup>431</sup> É esse despertar que conduz, segundo essa ótica, à superação defendida por Norman Oliver Brown, por exemplo, da dicotomia entre instinto de vida e de morte, reunificando o ser humano com sua própria natureza e, conseqüentemente, libertando-o da neurose. Reunificação que implica, na prática, não só a superação da fragmentação interna como também da oposição existencial entre sujeito e objeto, entre indivíduo e mundo, instaurando-se a *consciência cósmica* no lugar da consciência egocêntrica.

Consciência que, ao invés de repercutir no interior como uma voz angustiada pelo medo da morte, corresponde à própria desintegração do observador enquanto entidade apartada do fluxo da existência, pois “a morte real acontece a todo instante. A minha morte é a que experimento, aqui e agora, no desvanecimento radical e irreversível de todo o meu passado”.<sup>432</sup>

À infrutífera fixidez proposta pelo modelo dualista, da qual resulta a angústia existencial, o pensamento filosófico e religioso oriental propõe o fluxo, a impermanência absoluta, sobretudo em sua vertente budista, com o conceito de vazio que, para o

<sup>430</sup> Vide CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão*. Op. cit.

<sup>431</sup> LCM. Cristo, esse desconhecido, *O Pasquim, Underground*, N. 94, 22 a 28/04/71, p. 14.

<sup>432</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *A morte organizada*. Op. cit., p. 62.

existencialista, “é fonte de horror”, ao passo que, para o budista o “**sunyata**, é, ao contrário, a fonte da paz e da superação de todos os conflitos.”<sup>433</sup>

No conceitual *underground*, a experiência religiosa não é concebida como irracional. Pelo contrário, ela é portadora de uma racionalidade mais profunda que a predominante ao propiciar a compreensão da relação umbilical entre ser humano e Universo, pois ambos, “o que está dentro de nós e o que está fora de nós, é uma coisa só. O que julgamos ver na realidade externa, como separado de nós, é apenas uma projeção mental deformada pelo prisma do ego”.<sup>434</sup>

Compreensão que decorre do despertar do sonho (*maya*) no qual o próprio criador se encerrou. Não se trata, aqui, do despertar da razão simplesmente, tal como proposta por Platão na “alegoria da caverna”; trata-se, antes, do despertar para a integralidade do ser, de sua identidade original; o que, para a contracultura, corresponde ao fim da alienação na qual a consciência humana foi encerrada:

Para as pessoas familiarizadas com a visão monista, essa libertação, essa experiência, pode ser indicada por vários nomes: “... aquilo que é”, ou seja, “Eu sou” de certa passagem da bíblia, ou o TAO de Lao-Tse, ou então o Saha-Nirvikalpa-Samadhi de Krishna e dos yogues, ou ainda o Nirvana de Buda, ou o nosso conhecido e nunca compreendido “Reino de Deus” de Cristo [...].<sup>435</sup>

Libertação que, no universo *underground*, é concebida como corolário de um processo revolucionário instaurado no interior do psiquismo humano, esgarçando a teia cultural dominante, em princípio opressiva e, por conseguinte, arejando as relações sociais viciosas.

Ao invés de trilhar as vias pavimentadas pelo *background* dualista, de oposição sistemática entre sujeito e objeto, a contracultura indica, como caminho para a libertação, a prospecção dos veios subterrâneos, dos territórios mentais dos quais a maioria não se dá conta devido ao medo. A arena da peleja pela liberdade não é, assim, a política e sim o interior do próprio ser humano; é nele que, ainda que tateando, o pleiteante deve

<sup>433</sup> Idem, p. 60. [Negrito no original].

<sup>434</sup> LCM. O dogma científico, *O Pasquim, Underground*, N. 130, 28/12/71 a 03/01/72, p. 16.

<sup>435</sup> Idem, *Ibidem*.

mergulhar o mais profundamente possível, até atingir a experiência da unidade cósmica com o fluxo da vida.

A “revolução psicológica” não implica, contudo, a segregação do indivíduo do convívio social; implica, pelo contrário, a harmonização não só das relações sociais como do homem com a natureza, pela superação do ponto de vista crivado pela atividade centralizadora do ego:

Assim, no Budismo Mahayana, a forma mais alta de homem não é o **àrhan** ascético, que fica o tempo todo em perpétua contemplação, mas o **bodhisattva**, para quem a vida de todos os dias e a atividade são inteiramente harmônicas com estar no estado de **nirvana**, e que vive neste mundo da compaixão (**karuna**) pelos outros, trabalhando para que eles também participem de sua visão.<sup>436</sup>

Para Alan Watts, autor desse artigo, ao contrário do Hinayana “a principal característica do Mahayana é que ele vê o **nirvana** como sendo a mesma e única realidade que o mundo físico (**samsara**), residindo a diferença entre eles apenas em nosso ponto-de-vista ou estado de consciência.”<sup>437</sup>

Em oposição à dicotomia que, no Ocidente e em algumas correntes religiosas orientais,<sup>438</sup> separa a vida espiritual da vida material (privilegiando, por via de regra, a primeira em detrimento da segunda), o pensamento *underground* aposta, assim, na identidade básica entre elas:

A consciência humana é normalmente fixada [...] na aparente separação das coisas, inclusive a gente mesmo. É um tipo de atenção ao mundo que elimina ou ignora o fato de que todos os fenômenos andam juntos, uns com os outros, inseparavelmente – da mesma maneira que a parte da frente e a de trás ou os pólos de um magneto. Nós não nos damos conta normalmente que ser e não-ser, vida e morte, eu e outro, sólido e espaço, pulso e intervalo, andam juntos na mesma unidade básica. Somos em consequência atormentados com a angústia de que a morte possa superar a vida, que o não-ser possa engolir o ser, ou que esse ponto-de-vista que chamamos “eu” possa desaparecer, deixando somente um mundo de objetos ou “outros”.

<sup>436</sup> Alan Watts. O budismo de Aldous Huxley, *O Pasquim, Underground*, N. 109, 03 a 09/08/71, p. 13. [Negritos no original].

<sup>437</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>438</sup> ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Editora Palas Atena, 1986; CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão*. Op. cit.

Essa visão de mundo, como um mero amontoado de coisas separadas e uma seqüência de acontecimentos distintos, dá ao indivíduo o sentimento de que ele é apenas uma **parte** temporária da realidade – uma coisa entre as coisas. De acordo com o Mahayana, não há coisas, consideradas como entidades separadas. As chamadas coisas são gestos do Universo, isto é, de um sistema de energia que é o único “eu” verdadeiro que nós temos mas que não podemos definir ou classificar – da mesma maneira que não podemos (e não precisamos) olhar diretamente em nossos próprios olhos. Contudo, é possível estar consciente de que esse sistema indefinível de energia, em sua inteireza, é o que e quem cada indivíduo é verdadeiramente.<sup>439</sup>

Segundo o autor, por não haver oposição ontológica entre espírito e matéria, sendo o nirvana a “mesma e única realidade” que o samsara, a ilusão é decorrência de um ponto de vista equivocado, porquanto pautado na atividade centralizadora, autoral do ego. É o que postula Maciel, com trechos extraídos da Bhagavad Gita:

Eu, que ajo, não sou afetado por minhas ações, nem viso o fruto da minha atividade. Quem isto compreende pode agir sem estar apegado ao que faz; não deseja lucro; quem está unido a mim é livre e imaculado em suas obras.<sup>440</sup>

As palavras de Krishna, endereçadas ao hesitante príncipe Arjuna momentos antes do início da batalha contra “seus parentes”, são reveladoras da postura mediante a qual, agindo, isto é, participando da vida secular, é possível, contudo, não se sujeitar às contingências, pois “Quem pensa que é a alma, o Eu, que mata, ou o Eu que morre, não conhece a Verdade. O Eu não pode matar nem morrer.”<sup>441</sup>

O termo “Eu”, aqui, não se refere, em absoluto, ao ego, a noção de autoria individual que, em geral, preside as ações humanas; nem, tampouco, o termo “alma” se refere à idéia de individualidade. A rigor, o termo “Eu” é concebido como a alma do universo, o princípio de tudo, pois: “Terra, água, fogo, ar e éter, vida, intelecto e espírito – tudo isto são revelações do meu ser.” e “Tudo aquilo são córregos no mundo das

<sup>439</sup> Alan Watts. O budismo de Aldous Huxley, *O Pasquim, Underground*, N. 109, 03 a 09/08/71, p. 13. [Negrito no original, grifos meus].

<sup>440</sup> LCM. O problema da ação, *O Pasquim, Underground*, N. 105, 08 a 14/07/71, pp. 14-15.

<sup>441</sup> BHAGAVAD Gita. Tradução Huberto Rohden. 5.ed. São Paulo: Alvorada, 1981. p. 31.

existências – eu, porém, sou a Essência de tudo quanto existe; eu sou o princípio dos mundos e sou o seu fim.”<sup>442</sup>

A libertação, assim, consiste na tomada de consciência, por parte do ego, de sua real identidade com o princípio impessoal do qual emana como um “córrego”, mas ao qual deve voltar, pois o destino de todos os córregos e rios é o mar, o absoluto.

Consciência que não implica irresponsabilidade, como pode parecer à primeira vista pela ausência do senso de autoria, característico do egocentrismo, pois “Quem age sem perder o repouso interno, e quem vê atividade na inatividade – esse é um sábio; quer ativo, quer inativo, sempre realiza o seu dever e age corretamente”. A ação correta, segundo esse viés, é diametralmente oposta à ação pautada pelo desejo de recompensa, de modo que o sábio “Não se compraz em nenhum fruto do seu trabalho nem se apega a objeto algum da natureza; habita, sempre sereno, na paz do seu Eu, porque sabe que não é ele que age, mesmo quando realiza alguma obra”.<sup>443</sup> Na mesma linha e segundo Luiz Carlos Maciel:

O homem sábio ou age corretamente ou não age. Das duas coisas, a melhor mas incomparavelmente mais difícil é não agir. A verdadeira ação, profunda e plenamente eficiente, pode então se realizar. Não-ação, aqui, deve ser entendida em seu sentido taoísta, não como plena passividade – que, de resto, é impossível – mas como sintonia.<sup>444</sup>

Não se trata, de acordo com o próprio Maciel, de passividade ou preguiça, pois “o não-agir taoísta é de outra espécie e exige uma mente quieta”, sintonizada com o “curso natural das coisas”.<sup>445</sup> Trata-se, antes, da ação efetivamente desinteressada, só possível com a superação da visão dicotômica prevalecente na cultura ocidental, pela dissolução do egocentrismo. Não basta, porém, superar a dicotomia apenas intelectualmente; é necessário, segundo o *underground*, estabelecer uma mutação a partir da própria interioridade humana, de modo a romper, instantaneamente, a percepção fragmentada.

Daí a importância, no discurso contracultural, da meditação, que “tem sido através dos séculos, o principal meio de salvação, não só no budismo”, pois, “em praticamente

<sup>442</sup> Idem, pp. 76 e 78.

<sup>443</sup> Idem, p. 54.

<sup>444</sup> LCM. [Sem título], *O Pasquim, Underground*, N. 130, 28/12/71 a 03/01/72, p. 16. [Grifo meu].

<sup>445</sup> MACIEL, Luiz Carlos. *A morte organizada*. Op. cit. p. 198.

todos os tempos e lugares, o homem sempre soube que o enigma das coisas se dissolveria espontaneamente se ele, simplesmente pudesse parar de pensar sobre isso, desfazendo a teia que a mente elabora e na qual ela própria se aprisiona.”<sup>446</sup>

A meditação, em várias tradições hindus, budistas e zen-budistas, entre outras, é o processo do qual resulta o silêncio da mente. Muito embora os meios variem, o fim é, em geral, o mesmo: interromper o fluxo mental.<sup>447</sup> Não se trata, como poderia parecer à primeira vista, de um processo de narcotização da consciência; pelo contrário, a meditação tem por meta justamente libertar a consciência dos condicionamentos nos quais se encontra encerrada pela própria atividade automática do pensar. É o que propõe, por exemplo, Jiddu Krishnamurti<sup>448</sup>:

A mente só pode chamar a sua própria projeção, o conhecido. Não se pode **viver** o desconhecido, enquanto a mente não deixa de juntar experiência. O pensamento é expressão da experiência; é reação da memória; e enquanto o pensamento intervém, não é possível o viver.<sup>449</sup>

Para Maciel:

O principal objetivo de Krishnamurti é oferecer uma nova psicologia que nos permita observar, sem envolvimento, as nossas próprias reações mentais. Ele sabe que são os nossos pensamentos que engendram todas as mentiras; são eles que alimentam nosso egoísmo e elaboram essas imagens falsas com as quais o mundo, as relações mundanas, se articulam.<sup>450</sup>

---

<sup>446</sup> Idem, p. 194. [Grifo meu].

<sup>447</sup> A meditação, em várias escolas orientais, consiste em deter o fluxo mental. É o que propõe, por exemplo, Pátañjali, no segundo sutra de seu *Yoga Sutra*. Entre as suas traduções, o Prof. De Rose arrola as seguintes: “O Yoga é a supressão dos turbilhões mentais”, “O Yoga consiste em suprimir a atividade da mente”, “Yoga é impedir que o estofo mental tome formas variadas”, “Yoga é a inibição das funções da mente”, “O Yoga é a detenção das funções mentais”, “O Yoga é o controle das idéias do espírito”, e “O Yoga é o controle das funções mentais”. PÁTANJALI. *Yoga Sutra*. Tradução e edição Prof. De Rose. Rio de Janeiro: UniYoga, 1982. pp. 19 e 60.

<sup>448</sup> Jiddu Krishnamurti (1895-1986), filósofo e místico indiano, foi educado, desde a adolescência, por líderes da Sociedade Teosófica, que viam nele a encarnação de um futuro líder espiritual. Após romper com a entidade por discordâncias doutrinárias e éticas, passou a ensinar, no Ocidente e no Oriente, sua própria filosofia, sobretudo por intermédio de palestras e diálogos, grande parte dos quais editada na forma de livros.

<sup>449</sup> KRISHNAMURTI, Jiddu. Apud LCM. Krishnamurti, *O Pasquim, Underground*, N. 98, 20/05 a 26/05/71, p. 18. [Negrito no original].

<sup>450</sup> MACIEL, Luiz Carlos. Vigência de Krishnamurti. In: *A morte organizada*. Op. cit. p. 184.

É a atividade mental ininterrupta, o processo automático do pensar que impede a emergência do novo, isto é, da libertação. Enquanto para a cultura dominante o pensar se constitui na própria liberdade em contraposição à esfera da necessidade, da causalidade absoluta, para as correntes filosóficas orientais ele não é senão a dinâmica pela qual se constitui o ego e, também, o próprio cativo no qual ele se enreda. Libertação, assim, não implica que alguém se libertou: a própria existência desse alguém é a confissão de sua servidão, de modo que a idéia de um método, para Krishnamurti, implica a continuidade do ego no seu esforço de realização; esforço que, em última instância, eterniza a sua condição de ego:

Não há nenhum meio ou método para se por fim à experiência; porque o meio é justamente um obstáculo ao viver. Conhecer o fim é conhecer a continuidade; e ter um meio para alcançar o fim é sustentar o conhecido. O desejo de realização tem de desaparecer; este desejo é que cria o meio e o fim. A humildade é essencial para o viver. Mas, com que sofreguidão a mente absorve o viver para convertê-lo em experiência! Como se apressa a pensar a respeito do novo e torná-lo, assim, velho! É assim que ela cria o “experimentador” e a “coisa experimentada”, de onde nasce o conflito da dualidade.<sup>451</sup>

É o desejo de permanência e de realização que, tanto nessa concepção quanto no budismo, desencadeiam os processos mentais, eminentemente dualistas, pelos quais se estabelece o cativo do ego. Não se trata, aqui, dos desejos e necessidades vitais, considerados naturais:

**Palavras de Lin-Chi:** “Quando for hora de se vestir, vista-se. Quando você tiver que caminhar, caminhe. Quando precisar sentar, sente. Não tenha um único pensamento na cabeça procurando a essência de Buda”.<sup>452</sup>

Mesmo o desejo de iluminação, ao invés de resultar em libertação, reforça o círculo vicioso no qual a consciência se encontra enredada, como enunciam as “historinhas” zen compiladas por Maciel:

<sup>451</sup> KRISHNAMURTI, Jiddu. Apud LCM. Krishnamurti, *O Pasquim, Underground*, N. 98, 20/05 a 26/05/71, p. 18. [Grifo meu].

<sup>452</sup> LCM. Zen, *O Pasquim, Underground*, N. 60, 13 a 19/08/70, p. 13 [Negrito do original].

**O satori de Ma-Tsu:** “Ma-Tsu estava sentado no mosteiro, em meditação, quando seu mestre Huai-jang se aproximou:

- Qual é o objetivo de ficar sentado em meditação? – perguntou Huai-jang.

- O objetivo é me tornar um Buda – respondeu Ma-Tsu.

Huai-jang apanhou um azulejo e começou a poli-lo energicamente.

- O que está fazendo, mestre? – perguntou Ma-Tsu.

- Estou fazendo um espelho – respondeu o mestre.

- E como se pode fazer um espelho polindo um azulejo? – objetou Ma-Tsu.

- E como se pode, sentado em meditação, fazer um Buda? – concluiu Huai-jang. E Ma-Tsu teve, então, o seu **satori**.

**O satori de Tao-hsin:** “Tao-hsin, em busca da sabedoria, procurou um velho mestre, Seng-ts’an.

- Qual é o caminho da libertação? – perguntou Tao-hsin.

- Quem o prende? – replicou o mestre.

- Ninguém me prende. – disse o discípulo.

- Por que, então, você vai procurar o caminho da libertação? – concluiu Seng-ts’na. Tao-hsin teve, então, o seu **satori**.<sup>453</sup>

A meditação, por conseguinte, não se constitui enquanto um método, análogo ao racional, para se atingir um determinado fim: a própria existência de um objetivo reduz o seu princípio revolucionário, de interrupção da continuidade do ego, à condição de mera atividade mental. A meditação deve nascer, segundo o zen e as concepções de Krishnamurti, naturalmente, pela própria atenção ao processo, uma atenção desinteressada, conquanto curiosa, como a que leva um artista, por exemplo, a contemplar a natureza, concebida como inseparável de seu próprio ser:

No viver não há experimentador nem coisa experimentada. A árvore, o cão, a estrela vespertina, não são objetos para serem experimentados pelo experimentador; são o próprio movimento do viver. Não há separação entre o observador e a coisa observada; não há tempo, intervalo espacial para o pensamento se identificar a si mesmo. O pensamento está de todo ausente, mas o **ser** está presente. Este estado de ser não pode ser pensado nem meditado, e não é uma coisa para ser alcançada. O **experimentador** tem de cessar de experimentar, para dar lugar ao **ser**. Na tranqüilidade do seu movimento está o atemporal.<sup>454</sup>

<sup>453</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>454</sup> KRISHNAMURTI, Jiddu. Apud LCM. Krishnamurti, *O Pasquim, Underground*, N. 98, 20/05 a 26/05/71, p. 18. [Negritos no original].



Maciel pondera a respeito desse estado de ser no qual inexistente diferenciação entre observador e objeto observado no artigo que discute o *koan* como “instrumento” do despertar do pensamento dual:

A escola Yogachara, por exemplo, afirma que, na realidade, todas as coisas e todos os pensamentos não são senão Puro Pensamento, isto é engendramentos mentais. A base de todas as nossas ilusões consiste em encarmos as objetivações de nossa própria mente como um mundo independente dessa mente que é realmente a fonte e a substância delas. [...] Desde que o mundo exterior é a própria atividade mental, a aparente multiplicidade de objetos exteriores é uma mera representação ilusória: sujeito e objeto, afinal, se identificam.<sup>455</sup>

Criado pelos primeiros mestres zen, o *koan* caracteriza-se pela formulação de uma questão paradoxal, cuja resposta não pode advir do pensamento discursivo, levando-o a silenciar:

“Quando vossa mente não está morando no dualismo do bem e do mal, qual era o vosso rosto antes de nascer?” O segundo foi proposto por Hakuin: ele mostrava uma das mãos e pedia aos discípulos que escutassem seu ruído. Sabemos de nossos rostos durante a vida, mas o Sexto Patriarca pergunta pelo rosto que tínhamos antes de nascer; conhecemos o ruído de duas mãos que batem palmas, mas Hakuin pergunta pelo ruído de uma mão só. Pouco importa, como diz Suzuki, que um **koan** seja visual e o outro auditivo: ambos obrigam a mente a esforços extremos – e inúteis –, ao empregar os seus instrumentos usuais de conhecimento. O **koan** a conduz para um domínio em que ela não tem saída, senão recuar ou experimentar uma mutação radical.<sup>456</sup>

Para Daisetz Teitaro Suzuki<sup>457</sup>, importante difusor do zen no Ocidente:

O importante não é o *cogito, ergo sum*, mas o *agito, ergo sum*. Sem sabermos quanto, estamos todo o tempo mergulhados profundamente no ato de cogitar e julgamos todas as experiências sob o ângulo da cogitação. Não penetramos diretamente na própria Vida, mas ficamos afastados dela. O nosso mundo é, por isso, sempre antitético, estando o sujeito em oposição ao objeto. O despertar da consciência até aqui foi muito bem; mas agora, estamos fartos dele; não sabemos como usá-lo.

<sup>455</sup> MACIEL, Luiz Carlos. Zen: a função do koan. In: *A morte organizada*. Op. cit., p. 173.

<sup>456</sup> Idem, Ibidem. [Negritos no original].

<sup>457</sup> D. T. Suzuki (1870-1966), professor de filosofia budista na Universidade Otani de Quioto, traduziu e escreveu diversas obras, sendo um dos principais divulgadores do zen budismo no Ocidente.

Os mestres zen convidam-nos a olhar na direção oposta. Se até gora olhávamos para dentro, eles nos convidam a olhar para fora; se olhávamos para fora, eles nos mandam olhar agora para dentro. Para eles, não existe análise diagramática temporal nem espacial. Eles agem “diretamente” ou “corajosamente”, para usar um dos termos caros aos mestres zen. O ato mais elevado da nossa consciência é sem dúvida atravessar todas as camadas conceituais e ler o estrato mais profundo de Prajñā, o Inconsciente.<sup>458</sup>

Assim, enquanto para a tradição filosófica ocidental o pensamento discursivo é o meio por excelência de acesso crítico ao saber, para as correntes filosóficas orientais a atividade mental incessante só faz obscurecer a percepção instantânea do fluxo da vida.

Romper com os condicionamentos culturais, com a teia significativa à qual se mantém filiada é, para o *underground*, o propósito da mente que almeja a libertação. Para tanto, são legítimos tanto os sistemas de meditação orientais quanto outras formas de esgarçamento das malhas mentais, entre as quais o uso responsável de substâncias psicoativas, como o haxixe, a mescalina, a psilocibina, a ayahuasca,<sup>459</sup> o LSD, entre outras, em geral combinadas com técnicas de meditação ou, pelo menos, com uma postura condizente.

Para o *underground*, o uso dessas substâncias tem o objetivo, tanto quanto a meditação, de ajudar a consciência a reconquistar sua condição original, de plena liberdade, reintegrando-a ao fluxo da vida. Vários autores, como Aldous Huxley, Alan Watts, Allen Ginsberg, Timothy Leary e Carlos Castaneda, participam da convicção de que, em função da rigidez dos condicionamentos mentais no Ocidente, as drogas podem sim ser utilizadas como um auxílio na superação da servidão mental:

A própria filosofia do movimento psicodélico que floresceu na West Coast, a partir da crescente popularidade do LSD, é uma mistura das iluminações do ácido (psicóticas talvez mas objetivadas e, hoje, parte inegável da nova contra-cultura) e das máximas dos mestres do Zen-Budismo. Watts, que já escreveu vários ensaios sobre o LSD, em especial encarando a droga como uma via legítima para experiências místicas, já publicou vários livros sobre o Zen.<sup>460</sup>

<sup>458</sup> SUZUKI, Daisetz Teitaro. *A doutrina zen da não-mente*. São Paulo: Pensamento, 1993. p. 129.

<sup>459</sup> Utilizada no Brasil em cultos religiosos originários da Amazônia. Vide: CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão*. Op. cit.

<sup>460</sup> LCM. Zen, *O Pasquim, Underground*, N. 60, 13 a 19/08/70. p. 13.

As drogas, para esses autores, funcionam como chaves-mestra das portas da percepção; seu uso é orientado para a expansão da consciência para além dos limites impostos pela atividade automática do pensar, até atingir as profundezas do inconsciente e, quiçá, ir além dele. Aldous Huxley, por exemplo, defende seu uso com reservas:

Não sou tão tolo a ponto de relacionar o que acontece sob o efeito da mesalina ou de qualquer outra droga, existente ou que possa vir a existir, com a compreensão do fim e do derradeiro objetivo da vida humana: a Luz, a Beatífica Visão. Tudo que estou sugerindo pode ser assim resumido: a experiência com a mesalina é o que os teólogos católicos chamam de “uma graça gratuita”, não necessariamente para a salvação, mas potencialmente valiosa e que, se realizada, será prazerosamente aceita. Ver-se livre da rotina e da percepção ordinária, ser-lhe permitido contemplar, por umas poucas horas em que a noção de tempo se esvai, os mundos exterior e interior, não como eles se mostram ao animal dominado pela idéia de sobrevivência ou ao ser humano obcecado por termos e idéias, mas tais como são percebidos pela Onisciência – direta e incondicionalmente – eis uma experiência de inestimável valor para qualquer indivíduo [...].<sup>461</sup>

A droga, para o autor, pode ser um instrumento de libertação ou alienação, como ele deixou claro na obra *Admirável mundo novo*, distopia na qual a substância denominada *soma* é utilizada pelo Sistema como meio de controle social. Referindo-se a ele em sua autobiografia, Timothy Leary declara que:

Aldous Huxley era exatamente o tipo de pessoa que podia ser classificada como um filósofo inglês: um Buda sereno com uma mente enciclopédica. Tinha uma voz tranqüila e elegante, típica de Oxford. No entanto, o seu tom de voz elegante aumentava nos momentos em que se indignava contra a arrogância dos donos do poder, que definiam estados alterados de consciência como uma doença.<sup>462</sup>

Segundo o “papa” do psicodelismo – para usar uma expressão de Luiz Carlos Maciel – as experiências com alucinógenos, por ele encabeçadas no início dos anos sessenta na Universidade de Harvard, prometiam abrir os horizontes da percepção e da inteligência humanas:

<sup>461</sup> HUXLEY, Aldous. As portas da percepção. In: *As portas da percepção e céu e inferno*. 10.ed. Porto Alegre: Globo, 1981. p. 42. [*The doors of perception*, de 1954, e *Heaven and hell*, de 1956].

<sup>462</sup> LEARY, Timothy. *Flashbacks “surfando no caos”*: uma autobiografia. São Paulo: Beca Produções Culturais: 1999. p. 51. [*Flashbacks, a personal and cultural history of an era*, de 1983].

Estávamos excitados com a idéia de que os seres humanos podiam voar, soltar as amarras sinápticas que os mantinham em níveis inferiores de mentalização, pairar sobre os reinos desconhecidos do cérebro. Era a época dos irmãos Wright. O iniciante alçava vôo, às vezes rateando um pouco, mas em seguida rumava para além da consciência normal. [...] Um por um, aprendizes de vôo, flutuávamos para além do alcance de nossos radares, nos perdíamos dentro de nós mesmos, para depois dar um rasante de volta, cheios de histórias maravilhosas para contar.<sup>463</sup>

A viagem espiritual por intermédio das drogas foi protagonizada pelos precursores da contracultura norte-americana, os *beats*, ainda nos anos cinquenta; viagem da qual, para Maciel, resultou o *howl* do “guru do mundo ocidental”, Allen Ginsberg<sup>464</sup>:

Como diz o título, o poema é um uivo de dor e protesto que registra a dolorosa experiência de sua geração quando muitos **beats** – entre eles o poeta Carl Solomon, a quem o poema é dedicado – viram sua busca levá-los aos hospícios e às cruéis experiências do choque elétrico e da coma de insulina.<sup>465</sup>

A despeito da *bad trip* dessa geração, da qual resultou o poema *Howl*, Maciel considera que Ginsberg passou a expressar, como um dos líderes da contracultura, a sua ênfase na libertação espiritual em razão do impacto exercido pelo zen nos meios *beats*:

O protesto desesperado de **Howl** cede lugar a uma revolução interna, a uma mutação psicológica que se expressa numa espécie de “derramamento oracular” [...] Um estilo profético nasce na poesia de Ginsberg. O desespero diante da civilização doente e injusta é superado por um processo de descondicionamento através de técnicas de purificação espiritual: meditação, ioga, recitação de mantras e da sílaba OM.<sup>466</sup>

De maneira similar à trilha do zen e de outras correntes filosóficas orientais, o *brujo* Dom Juan – personagem que, segundo Carlos Castaneda, o iniciou no *conhecimento*

---

<sup>463</sup> Idem. p. 52.

<sup>464</sup> Um dos principais expoentes da geração *beat*, Allen Ginsberg (1926-1997) exerceu profunda influência sobre a juventude *hippie*, divulgando o psicodélico LSD, a filosofia oriental e participando de protestos contra a Guerra do Vietnã.

<sup>465</sup> MACIEL, Luiz Carlos. O guru do mundo ocidental. In: *A morte organizada*. Op. cit. p. 32.

<sup>466</sup> Idem. p. 33.

através do uso do peiote, do cogumelo mágico mexicano e da “figueira-do-inferno (**Datura stramonium**) – volta a ensinar a velha verdade que são os pensamentos que sustentam o chamado mundo objetivo e que, se interrompermos o processo do pensamento, o mundo imediatamente deixará de ser o que é ou parece ser.” Na interpretação de Maciel “seu esforço é para romper as teias de **maya**, como dizem os hindus, isto é, desfazer a rede de conceitos, articulações mentais e interpretações que, sobrepostas à experiência imediata, aqui e agora, obscurecem e distorcem a visão humana.”<sup>467</sup> Rompimento sem o qual é impossível a libertação e, por conseguinte, a percepção do real que se insinua pelas malhas da teia cultural:

A imensa maioria das pessoas, explica o feiticeiro, estão loucas porque consideram o que fazem, os seus engendramentos mentais, suas teias ilusórias, mais importantes e mesmo mais reais do que a própria realidade pura e simples, imediata e sensível, evanescente e em constante renovação. Essas construções mentais [...] são defesas contra as forças desconhecidas que nos cercam [...] e têm a função de nos dar a sensação de segurança num mundo em constante mutação.<sup>468</sup>

A mente ocidental, segundo esse viés, encontra-se emparedada pela atividade discursiva, que não é senão a expressão da cultura dominante, dicotômica; a contracultura postula, pois, que se abram as “portas da percepção” para, em seguida, implodir as próprias estruturas que mantêm o pavimento do real uniforme e estável; um pavimento no qual cada um e todos se encontram voluntariamente aprisionados por não perceberem sua configuração real, qual seja, a de um cárcere.

Da sua percepção deve nascer, segundo o *underground*, a revolução psicológica e da própria cultura e, no seu rastro, das estruturas sociais e políticas opressivas. À liberdade individual corresponderá, assim, a liberdade do gênero humano. Liberdade que, para o pensamento contracultural, recende a recuperação da unidade original do homem consigo mesmo, com os outros, com o mundo e com a própria divindade, pois essa é, em essência, a sua natureza original.

---

<sup>467</sup> MACIEL, Luiz Carlos. Dom Juan. In: *A morte organizada*. Op. cit. pp. 118-9. [Negritos no original].

<sup>468</sup> Idem. p. 120.

### 2.3. A Difícil Síntese do Real

A realidade “tal como lhe parece”, que para a contracultura não é senão um *construto* cultural, sedimentou-se durante a modernidade. Nesse período, das várias interpretações existentes sobre o real, tornou-se dominante a concepção mecanicista, segundo a qual o universo funciona como um relógio cujas engrenagens podem ser conhecidas pelo engenho humano; conhecidas e ajustadas, inclusive as engrenagens econômicas, políticas e sociais, além das que presidem o funcionamento do corpo e da mente humana.

Desencantados, homem e universo foram reduzidos à condição de máquina, símbolo máximo do processo civilizador ocidental, de domínio da razão sobre as forças hostis da natureza, que culminou com o modelo capitalista de organização econômica e social; modelo que, burilado pelo espírito iluminista e reparado pelas concepções socialistas, aponta na direção da vitória progressiva do gênero humano sobre todas as limitações impostas pelo reino da necessidade, entronizando a idéia de um horizonte róseo para a humanidade – no futuro.

Enquanto ele não chega e, inclusive para que se torne possível, o sacrifício do presente foi elevado à condição de virtude. Esse *ânimo* que, no entender de Norbert Elias, paulatinamente se universalizou a partir do crepúsculo da Idade Média e que “se orienta sempre para um autocontrole mais ou menos automatizado, para a subordinação de impulsos de curto prazo aos comandos de uma enraizada visão a longo prazo”,<sup>469</sup> tem suas raízes na *fé* judaico-cristã na imortalidade da alma e na justiça divina,<sup>470</sup> ganhando, primeiro com o Iluminismo e, em seguida, com as doutrinas socialistas, uma conotação secular e materialista.

O futuro, esse alvo difuso para o qual a história se encaminha retilineamente como uma flecha disparada pelo arco do tempo, transformou-se no porto seguro sem o qual o olhar de cada um quedaria perdido, sem chão, da mesma forma que as esteiras e engrenagens fabris silenciariam sem a perspectiva de seu produto final, sua *raison d'être*. O futuro, representado pela arte renascentista com a emergência da “perspectiva

---

<sup>469</sup> ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2. p. 208.

<sup>470</sup> Cuja aplicação final dar-se-á com o Juízo Final.

científica”, pela música polifônica e pela narrativa horizontal e linear da literatura moderna, *corrige* a evanescente percepção do imediato, desencadeando o fluxo mental sobre o qual, como um surfista, o ego se equilibra. Nomeado piloto da embarcação que singrou o “mar tenebroso” dos descobrimentos, foi ele, o ego, quem assumiu a responsabilidade de enfrentar as vagas do desconhecido, pois sua perspectiva, a de todo o Ocidente, é a de um futuro glorioso para a espécie que, criada à imagem e semelhança do criador ou, pela perspectiva científicista, ápice da evolução da vida, é destinada a sobrepujar todas as forças que brotam do imponderável.

Com o olhar fixo no horizonte, o desconhecido foi reduzido, no interior do laboratório mental, à descrição lógica, por via de regra matemática, transformando-se na visão dominante sobre o homem, a vida e o universo, uma descrição cuja eficácia depende da fragmentação analítica do todo em segmentos estanques. Imóveis e, portanto, passíveis de serem estudados pela observação treinada dos cientistas – para quem a neutralidade, isto é, a resultante da separação ontológica entre observador e objeto observado, é condição *sine qua non* – os fragmentos foram logicamente ajuntados formando mapas da realidade, as teorias.

São elas que dizem aos herdeiros do Iluminismo como o universo natural e humano funciona, quais são suas *leis* e as maneiras, ou métodos, de conhecê-las. Leis que, aplicadas ao mercado, dele fizeram um sistema cuja lógica de funcionamento, segundo o liberalismo, é tão natural quanto a que preside o mecanismo do real; e que, aplicadas ao Estado, destituíram a irracionalidade do capricho pessoal, entronizando regras na divisão dos três poderes emanados, segundo a mesma ideologia, unicamente do povo.

Se as engrenagens mencionadas ainda não funcionam adequadamente, gerando exclusão social e arbítrio político, é porque a seta do tempo ainda não atingiu seu ponto *ótimo*, quer dizer, porque a racionalidade ainda não penetrou o suficiente, como já o fez na esfera da ciência e da técnica, no mundo das relações de produção e do poder. É, pois, ainda no futuro que a partida será decidida: pela lógica do *laissez faire*, segundo o liberalismo, ou em decorrência da luta de classes, segundo o socialismo.

Nesse ínterim, o ego se equilibra sobre o movediço presente como se ele fosse tão estável quanto o porto seguro vislumbrado no futuro e, para evitar a vertigem e os possíveis tombos, ao invés de usar seu aparelho sensorial, testemunha que é da fluidez e

da transformação, finca os pés nos quadros mentais estáticos, projetando-os sobre a realidade e, por conseguinte, enrijecendo-a.

Distorcida pelo engessamento do que é, em si, fluido, a realidade tornou-se cada vez menos encantadora e cada vez mais estéril, merecendo constantes reparos por parte do engenho humano e também de sua labuta, encerrando a liberdade no interior do círculo vicioso do progresso, o qual é concebido como o verdadeiro propósito da existência humana; propósito ao qual a humanidade como um todo e cada um individualmente devem devotar-se, sacrificando o presente – que, a rigor, não passa de um nome bonito para esse espaço vazio entre passado e futuro – em prol do amanhã. Lá está o farol da liberdade e da felicidade prometidas por Deus ou pela ciência; mas lá se encontra, especificamente, a realização dos sonhos que cada um sonha no aqui e agora pela simples razão de não poder vivê-los concretamente.

Assim, feito sonâmbulos, a maioria segue pelas trilhas pavimentadas de um real que leva do nada a lugar nenhum, do domesticado e artificial ambiente familiar ao inosso e alienante ofício profissional, cuja rotina depende, para que não se rompa, da constante injeção de ânimo do consumismo, das drogas, legais ou ilegais, do infalível recurso à fé ou, como regra geral, da submissão da consciência ao universo dos sonhos despejados pela indústria cultural.

Temendo encarar a inaniidade de uma vida que somente se justifica em função do não-ser, isto é, do futuro, a consciência humana abrigou-se no interior de uma narrativa cujo epílogo é sempre o mesmo. O desconhecido e o imponderável dela foram alijados para além das paredes de concreto no interior das quais a razão se encerrou e a porção que não pôde separar de si foi sepultada nos subterrâneos do inconsciente, alimentando, contudo, os lençóis freáticos dos quais, eventualmente, emerge, rompendo a superfície da normalidade como um gêiser contracultural.

A contracultura dos anos 60 e 70 foi a irrupção, a céu aberto, dos anseios e visões de mundo historicamente soterrados pela cultura dominante. Através dela, os veios do proibido e do ilegítimo se encontraram, alçando-se sobre a superfície da normalidade e trincando o pavimento de concreto zelosamente protegido pela ordem objetiva; através dela, os veios dos desejos recalçados que, contorcendo-se, envenenavam a consciência com o *mal-estar* descrito por Freud, foram expostos como gozo e também como loucura;



através dela, os veios nos quais a concepção monista do universo se abrigava das represálias da razão dualista, foram expostos como viagem e como êxtase divino; em suma, através dela, o universo da combatida irracionalidade e subjetividade voltou à tona para assombrar as virtudes da decência e do adiamento e as luzes da razão.

Às convenções e ritos sociais da cultura dominante, a contracultura opôs a subversão comportamental e a espontaneidade; à virtude do adiamento, o gozo no aqui e agora; ao sedentarismo e à monogamia, a vida nômade e a liberdade sexual; à produção industrial e ao trabalho alienado, o artesanato e o jogo; ao álcool, os psicodélicos; à racionalidade dualista e ao pensamento discursivo, o monismo e o silêncio; ao ego, a *consciência cósmica*.

Oposição que não se restringiu simplesmente ao discurso; partindo do sonho, com as movimentações da juventude, sobretudo dos *hippies* e simpatizantes, foi tentado o próprio assalto ao real. A esse novo real, por oposição ao dominante, denominou-se *alternativo*. Um real que, para a contracultura, transforma-se ao sabor da “metamorfose ambulante” pela qual a própria consciência se define; e que, por isso mesmo, não pôde condensar-se em certezas inamovíveis, características da cultura dominante, transitando caoticamente pelas incertezas do presente sem estruturar-se em ideologia. O real, afinal, não podia ser aprisionado em um tubo de ensaio, no aquário ou em conceitos: seu caminho era o do próprio imponderável, da transitoriedade, do vento forte que, varrendo a superfície terrestre à noite, esvai-se com o amanhecer – não há como descrevê-lo, a não ser fixando-se na agitação que provoca na copa das árvores, muitas vezes desfolhando-as.

O vento, porém, cessou e, das árvores desfolhadas fizeram-se pinturas, compuseram-se canções, recitaram-se poemas que, reproduzidos pela indústria cultural, puseram novamente a juventude no caminho do bem, da luz, do futuro saudoso de seu filho pródigo.

Emergindo, pois, dos lençóis freáticos e penetrando nas fissuras pavimentadas da realidade, o *underground* se espalhou pela superfície, regando o solo árido no qual as poucas sementes plantadas deveriam aos poucos desabrochar em flores, no *flower power*; à primavera e ao verão, contudo, sucedeu o inevitável outono, completando-se o ciclo das

estações com o tenebroso inverno do novamente rochoso e árido real. Pelas fissuras novamente decantava-se o sonho, submergindo à espera de um novo despertar.<sup>471</sup>

---

<sup>471</sup> Vide: MACIEL, Luiz Carlos. *As quatro estações*. Op. cit.

Capítulo III  
A Superfície e o Subterrâneo

*“Underground é o que está debaixo da terra, antes do começo e depois do fim, antes do nascimento e depois da morte. A semente e o cadáver.”*

(René Barjavel, *Underground*)

*“Those who restrain desire, do so because theirs is weak enough to be restrained; and the restrainer or reason usurps its place & governs the unwilling.”*

*“The road of excess leads to the palace of wisdom. Prudence is a rich ugly old maid courted by Incapacity.”*

(William Blake, *The marriage of Heaven and Hell*).

## 1. As Luzes e as Sombras da Razão

O termo *underground*, adotado pelo movimento contracultural e, no Brasil, como título da coluna de Maciel em *O Pasquim*, evoca sentidos aparentemente antinômicos: de um lado, na literalidade da palavra, refere-se ao mundo subterrâneo, ou seja, invisível aos habitantes da superfície terrestre; de outro, por se assumir como veículo de difusão desse mundo obscuro, se traduz em plena visibilidade.

Antinômicos apenas na aparência. A rigor, o *underground* ensaiou-se como explicitação do proibido, conquanto desejado; e como exploração, a céu aberto, das potencialidades humanas negadas pela razão.

Isto por que, ao contrário das correntes culturais assumidamente secretas, o *underground* foi a manifestação, em plena luz do dia, de anseios que, presumivelmente, dormitavam camuflados pelas trevas. Pois, tanto no sentido figurado quanto na sua literal acepção, tais anseios foram soterrados pela cultura dominante, manifestando-se, quando muito, em heresia, ato falho ou metáfora poética.

Anseios que, sob a ótica da terapêutica psicanalítica, por exemplo, pulsam no inconsciente por um lugar ao sol, para serem sublimados e convertidos em cultura. E que, sob a batuta psiquiátrica ortodoxa, clamam por cauterização, como chagas que são. O conteúdo recalçado,<sup>472</sup> desencadeador da histeria, da psicose e de outras mazelas psíquicas, fora exposto, na virada do século XIX para o XX, como algo a ser conhecido e, por extensão, tratado. Em um caso pela compreensão racional do inconsciente e no outro pela medicação; em ambos, contudo, em nome da civilização, da cultura que secularmente opôs a virtude racional ao vício instintivo.

A secular cisão do homem em dois, em corpo e alma, converteu-se na vitória de um segmento sobre o outro: em outras palavras, na soberania da razão sobre os sentidos. E a verdade, cujos “mestres”<sup>473</sup> destituídos eram os poetas e adivinhos, transmutou-se em objeto de conhecimento acessível a todos os que, orientando-se pelo itinerário que leva da

---

<sup>472</sup> Os apetites proibidos, as fraquezas e os conflitos internos.

<sup>473</sup> Vide: WOLFF, Francis. Nascimento da razão, origem da crise. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. pp. 67-82.

caverna subterrânea à superfície iluminada,<sup>474</sup> adotem a razão em detrimento da percepção sensorial.

Itinerário que o *underground* inverteu ao seu modo, procurando entronizar, ao lado ou no lugar da razão, os sentidos, os instintos e a imaginação. Mais do que, meramente, indicar a existência dos subterrâneos, à contracultura interessava penetrar em seus recessos para, quem sabe, despertar as sementes hipnotizadas pelo poder narcotizante da racionalidade especulativa. Elucidativas são, sobre este tópico, as sugestões de Maciel: “Não se deixe perder pelos demônios cansados da velha Razão. Ela ainda não conhece o poder dos sentidos da mesma maneira que, durante séculos, insistiu em ignorar o poder dos instintos. Não se deixe perder. Fique na sua.”<sup>475</sup>

O *underground* apregoou o despertar no “aqui e agora”, ou seja, no presente imediato, no palco de conflitos psíquicos e sociais derivados da alienação estabelecida pela secular racionalização da vida. À racionalidade cientificista, um novo saber foi postulado, no qual os ecos do modelo derrotado ressoassem como trombeta divina, revolvendo a terra e o homem para trazer à luz o que fora soterrado pela cultura dominante. Ora, o que se escondia era a natureza, o sonho, o amor, a consciência de si e do mundo como unidade. O paraíso perdido!

Daí o termo *contracultura*, enquanto negação da negação, isto é, negação da cultura entendida como distorção de um real tido como uno, mas segmentado pela racionalidade dualista. Certamente uma outra cultura, na qual a natureza exercesse o papel principal e não de coadjuvante. Uma cultura derrotada e mal sepultada que, em condições favoráveis, volta do túmulo para assombrar a racionalidade vencedora. Foi este o caso do *underground*, é bem verdade, mas também de outras expressões culturais, quiçá menos visíveis, menos coletivas, mas, nem por isso, menos representativas do desencanto com a racionalidade de tipo ocidental.

Ou então, como o próprio movimento supunha, uma novíssima cultura: “Seguinte: o futuro já começou. Não se pode julgá-lo com as leis do passado. A nova cultura é o começo da nova civilização. E a nova sensibilidade é o começo da nova cultura.”<sup>476</sup> Nova

<sup>474</sup> CF. a “alegoria da caverna”, de Platão. Op. cit.

<sup>475</sup> LCM. Você está na sua? – Um manifesto hippie. *O Pasquim*, N. 29, 07 a 14/01/70, p. 12

<sup>476</sup> Idem, *Ibidem*.

ao ponto de, em última instância, rejeitar como traiçoeiras as correntes culturais nas quais o próprio movimento se alimentara:

Mais um tapa: no passado, houve Jean-Jacques Rousseau, o Romantismo, o **Sturm und Drang**, o jovem Goethe, Friederich Nietzsche, o Surrealismo, o Dadaísmo, Schelling, Kierkegaard, o Existencialismo, o Nihilismo, etc. Em alguns momentos chegaram a fingir que queriam destruir a velha razão mas, na verdade, a glorificaram com a sua audácia e seus desafios. Hoje, eles a servem como disponíveis instrumentos ou categorias para a vã tentativa de definir a nova sensibilidade.<sup>477</sup>

Muito embora seduzidas pela “velha razão”, tais correntes são reconhecidas pelo movimento como suas precursoras:

Não: ela [a contracultura] não deseja destruir tudo para começar de novo. Prefere assumir sua tarefa montada sobre os ombros da tradição, sem compromisso, colhendo dessa tradição suas forças desprezadas: o êxtase, o sonho, o ritmo, a cor, o riso, a paz e todos os presentes que o nosso Deus criador oferece aos sentidos humanos para a sua fugaz fruição dessa terra.<sup>478</sup>

Precursoras de uma revolução considerada por seus membros como pioneira, cujo inimigo a ser batido é a razão dualista em sua condição de única representante da verdade; a razão concebida como instrumento de dominação social e psíquica e, paradoxalmente,<sup>479</sup> promotora da alienação e do sofrimento:

A velha Razão é a mãe de todos nós. Ela nos amamentou com seu leite forte e gorduroso; educou-nos para que crescêssemos à sua imagem e semelhança; adestrou-nos em seus truques, obedientes às sua Normas Invioláveis. As proteínas de seu leite explodiram em bolhas neuróticas sobre a pele da alma; a educação resultou em asfixia de nosso instinto criador e a obediência em mutilação do próprio sexo. Mas a fase edípiana passou. Nada temos mais a aprender dos conselhos maternos. Já nos disseram o que sabiam ou podiam. Naturalmente, a libertação não é fácil: a velha Razão, gordota e bochechuda como a supermãe do Ziraldo, insiste em manter a rédea curta, afrouxando a tensão apenas

---

<sup>477</sup> Idem, Ibidem.

<sup>478</sup> Idem, Ibidem.

<sup>479</sup> Paradoxo sob a perspectiva iluminista, que a concebe como instrumento de emancipação. Vide: ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. Op. cit.

para iludir o filho incauto com a ingênua e inútil tentativa de compreensão que é típica das mães fabricadas pelo sistema.<sup>480</sup>

No artigo intitulado “Você está na sua? – Um manifesto hippie”, Maciel anuncia o que, na coluna *Underground*, é uma constante: o debate sobre os limites da racionalidade ocidental e sobre as formas alternativas de saber, disseminadas pela contracultura internacional. Formas presentes tanto nas tradições subterrâneas e em algumas expressões artísticas e filosóficas do Ocidente como também em tradições filosóficas e religiosas orientais.

Assim, ao termo *underground* adotado pelo movimento e como título da coluna corresponde a perspectiva de que, em oposição ao discurso dominante, um outro discurso, derrotado e condenado ao silêncio, continua vivo e, analogamente ao cristianismo das catacumbas, deve vir à tona e construir um mundo novo.

É por isso que, malgrado o próprio nome, o *underground*, enquanto corrente cultural *negativa*, concebe-se como um movimento que emerge do subterrâneo, para se fazer, na superfície, a subversão da ordem dominante. Às claras. O que, no caso brasileiro, dado o contexto político e cultural do período, inevitavelmente resultou em conflito.<sup>481</sup>

### 1.1. O Nascimento da Ciência Moderna

Os veios subterrâneos dos quais a contracultura emergiu são, por assim dizer, resultado de um processo de sedimentação cultural ocorrido no limiar da modernidade, entre os séculos XVI e XVII. Foi nesse período que a ciência, tal como concebida pelo mundo contemporâneo, se erigiu e se delimitou, depurando seu método de toda e qualquer influência mística ou religiosa. Processo cujo corolário é sua imagem atual:

---

<sup>480</sup> LCM. Você está na sua? – Um manifesto hippie. Op. cit.

<sup>481</sup> Segundo Maciel, devido à repressão política no período, “nossa contra-cultura está crescendo no segredo e no silêncio. Isso é extraordinário porque, neste exato momento, uma alteração profunda da ordem social e cultural se desenvolve, sem análises, sem discussões, sem estudo e – o que é incrível – sem o conhecimento da grande maioria da população.” LCM. A nova mutação e o velho Buda, *O Pasquim, Underground*, N. 104, 01 a 07/07/71, p. 20.

A ciência aparece para nós como um terreno dentro do qual a *verdade* sempre se configura como algo que é submetido à prova da experiência, ao confronto com o mundo real, à discussão e à competição contínua com teorias alternativas. A transmissão, a ilustração, a exibição pública de provas (ou supostas provas) de cada afirmação são elementos constitutivos daquele saber que chamamos científico.<sup>482</sup>

Além, pois, da prova da experiência, a publicidade é fator determinante de cientificidade; é por meio dela que métodos e resultados são colocados sob a lupa de “comunidades mais ou menos amplas”, a fim de passarem por “outras aprovações ou falsificações”, sendo “destinados a ser inevitavelmente superados”.<sup>483</sup> Seu escopo não é o de afirmar eventuais “descobertas” como finais, mas o de progredir indefinidamente na direção do saber; seus resultados, concebidos como provisórios, sujeitam-se à eventual refutação, desencadeada pelo obstinado esforço de superação. Além disso, sua tendência, segundo Paolo Rossi, é a sistematização, “à colocação de afirmações particulares em contextos teóricos mais amplos”. Mas não só, pois, “de nossa imagem da ciência também faz parte integrante a idéia de especialização”, da qual resultam “teorias com frequência não facilmente acessíveis ou acessíveis a poucos.”<sup>484</sup> Especialização que, para Derek de Solla Price, desencadeou “um acréscimo cumulativo de contribuições que fazem lembrar uma pilha de tijolos”<sup>485</sup> e que, aos poucos, configurou-se como uma postura particular, eminentemente moderna, baseada em algumas afirmações, tais como:

[...] a idéia de uma necessária conjunção entre a matemática e a experiência e a dificuldade de projetar-se essa relação; a polêmica fortíssima contra as vãs promessas da alquimia; a invectiva contra os ‘recitadores e trombeteiros de obras alheias’; o protesto contra o recurso à autoridade que é próprio de quem usa a memória em lugar do engenho; a imagem de uma natureza ‘que não rompe suas leis’, que é uma cadeia ao mesmo tempo inexorável e admirável de causas; a

<sup>482</sup> ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: Editora UNESP, 1992. p. 53.

<sup>483</sup> Idem, Ibidem.

<sup>484</sup> Idem, Ibidem.

<sup>485</sup> PRICE, Derek de Solla. *A ciência desde a Babilônia*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976. p. 144. Para o autor, desde a fundação da primeira revista científica em 1665, *Philosophical transactions of the Royal Society of London*, as publicações científicas multiplicaram-se exponencialmente, refletindo o crescimento de novas contribuições propiciadas pela sua progressiva especialização. Cf. pp. 145-7. O acréscimo cumulativo, contudo, não implica a inexistência de cortes profundos na continuidade paradigmática, revolucionários no entender de Thomas Kuhn. Vide a respeito: KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Op. cit. e CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão*. Op. cit.



afirmação da conjunção necessária entre o conhecimento dos práticos e dos teóricos; a polêmica contra os empíricos puros, contra aquele adversário que afirma ‘que não quer tanta ciência, que lhe basta a prática’; a afirmação de que os resultados da experiência são capazes de ‘impor silêncio à língua dos litigantes’ e à ‘eterna gritaria’ dos sofistas.<sup>486</sup>

Uma imagem que foi “edificada lentamente”, no intervalo de tempo entre o “*De revolutionibus* de Copérnico e a *Ottica* de Newton”, por esses e outros pensadores, tais como Galileu, Bacon, Mersenne, Kepler etc. Antes desse período não havia “nem a figura, nem a mentalidade, nem a função social do cientista moderno, nem as instituições e as linguagens daquele fenômeno histórico que, *após* a Revolução Científica, designamos pelo nome de ‘ciência moderna’.”<sup>487</sup> Ciência que, segundo Luiz Carlos Soares, pauta-se em alguns princípios básicos, quais sejam:

- 1) no questionamento dos argumentos de autoridade dos textos antigos;
- 2) na aceitação da concepção heliocêntrica e copernicana do universo;
- 3) na aceitação de uma nova Física Mecanicista inspirada na retomada das concepções atomistas;
- 4) na idéia de uma Natureza quantitativa ou matematizada;
- 5) e na defesa dos argumentos empírico-rationais e da experimentação.<sup>488</sup>

Princípios dos quais resultou a concepção da “Natureza Máquina”, consagrando “uma relação de exterioridade e alteridade entre o Homem e a Natureza.”, cujos mecanismos e leis não têm nenhuma relação com os desejos humanos. A concepção “organicista”, que “focalizava a ‘Natureza’ ou o “Mundo Material’ como ‘seres orgânicos’ ou ‘coisas ‘vivas’ e, também, como um conjunto de qualidades” foi substituída, durante esse período, pela “idéia de *uma Natureza Mecânica, Matemática e Exterior ao Homem*”.<sup>489</sup>

<sup>486</sup> ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. Op. cit., pp. 55-6. [Grifos meus].

<sup>487</sup> Idem, p. 54.

<sup>488</sup> SOARES, Luiz Carlos. O nascimento da ciência moderna: os caminhos diversos da revolução científica nos séculos XVI e XVII. In: SOARES, Luiz Carlos (Org.). *Da revolução científica à big (business) science*. São Paulo: Hucitec, 2001. p. 24.

<sup>489</sup> Idem, pp. 32 e 63.

Dessacralizada<sup>490</sup> e transformada “numa fria máquina”, essa idéia de mundo objetivo e de sua exterioridade em relação à subjetividade humana transformou-se no enfoque dominante de explicação do universo, “num *elemento importante da concepção Positivista de Ciência*, surgida no bojo da própria Ciência Moderna.”<sup>491</sup> Enfoque que se consolidou como dominante em função, principalmente, do sucesso da física de Newton:

A acolhida da física newtoniana ao longo do século XVIII provocou em toda a Europa uma crise e uma rearticulação da tradicional ordem do saber. [...] O declínio da metafísica era rápido e irreversível. [...] As ciências físicas e humanas passaram a imitar a sua ordem racional e as suas leis. Era ela [a física] a nova “ciência primeira”.<sup>492</sup>

No seu rastro e da segmentação da filosofia, constituíram-se as demais ciências naturais e humanas, expulsando “o problema de Deus do âmbito da Física para o da metafísica.”<sup>493</sup>

Encantados com os sucessos da nova ciência, a começar pela Astronomia e pela Física, os pensadores da Ilustração e seus epígonos adotaram seus métodos de análise e, sobretudo, sua visão de mundo, pautada no mecanicismo que, primeiro com Descartes e, por fim, com Newton,<sup>494</sup> apresentava o mundo natural como um universo regido por leis imutáveis e passível de ser conhecido pela razão humana.

Opondo-se à tradição, ao fanatismo religioso e à superstição, representados principalmente pelo pensamento teológico, prescrevia-se como única via de entendimento da realidade o pensamento racional, pautado no método científico. Método que, aplicado

<sup>490</sup> Sobre o conceito de sagrado e profano, vide ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

<sup>491</sup> SOARES, Luiz Carlos. Op. cit. p. 33.

<sup>492</sup> CASINI, Paolo. *Newton e a consciência européia*. São Paulo: Editora UNESP, 1995. p. 60.

<sup>493</sup> SILVA DIAS, José Sebastião da. *Influencia de los descubrimientos em la vida cultural del siglo XVI*. Apud SOARES, Luiz Carlos. Op. cit. p. 32.

<sup>494</sup> “É consenso entre os estudiosos da História da Ciência que a obra de Isaac Newton representou o ‘clímax’ da Revolução Científica ou, até mesmo, uma ‘Revolução’ dentro da própria Revolução. Os *Principia* e a *Óptica* significaram a ‘culminação’ de todo o esforço científico do século XVII, com o estabelecimento de uma nova síntese que focalizava a Natureza e os seus princípios mecânicos e matemáticos. [...] Contra a concepção puramente platônica e abstrata de Natureza e Universo, defendida por Descartes, Newton contrapôs a perspectiva de uma Ciência Mecânica Experimental, que, embora não abalasse os princípios gerais da Filosofia Cartesiana, superou os princípios físicos do filósofo francês e tornou-se um paradigma teórico-metodológico da Ciência Moderna. Ao mesmo tempo, a Ciência Mecanicista e Experimental Newtoniana deixou de ser uma ‘Filosofia Natural’ e, com seu triunfo, foi responsável pela separação entre Ciência e Filosofia, como dois campos distintos do saber.” SOARES, Luiz Carlos. Op. cit. p. 65.

no século XIX às várias disciplinas nascidas da filosofia, concluiu o processo de dessacralização da natureza com a do próprio homem: de filho predileto do criador, ele se transformou, através do darwinismo, em mero produto da evolução da vida; e sua alma, de princípio imortal, a psicologia se encarregou de demonstrar que não passava de um subproduto da atividade cerebral.

A despeito das divergências que, como Paolo Rossi mencionou, são intrínsecas à sua atividade, a ciência consolidou-se no século XIX como a única forma aceitável de explicação do real, expulsando o pensamento religioso para a esfera da fé, desde então concebida como irracional. Expulsão que, no ideário positivista, por exemplo, se expressou na “Lei dos três estados” de Augusto Comte, segundo a qual os saberes e a humanidade desenvolvem-se através de três fases: a teológica, a metafísica e a positiva. Enquanto a última, científica, recebeu todos os louros, como única forma legítima de saber, a primeira e a segunda foram relegadas ao ostracismo, sobretudo a fase teológica, característica dos povos “atrasados”.

O atraso foi associado ao pensamento religioso da mesma forma que o progresso foi associado ao pensamento científico. Sob essa ótica, derivada do pensamento iluminista, o progresso do gênero humano depende da vitória da razão e da ciência sobre as forças da ignorância e do medo; liberta da superstição, a razão humana tem um destino certo, o domínio progressivo da natureza e, como seu corolário, a felicidade e a liberdade cada vez maiores do gênero humano.

Opondo-se e denunciando o otimismo ilustrado como a ideologia burguesa por excelência, o marxismo, entretanto, deu prosseguimento à tarefa de dessacralização da natureza e da história, apostando igualmente no progresso do gênero humano, ao apontar na própria dinâmica social a dialética que Hegel havia aplicado ao universo das idéias, segundo a qual a história “é o desenvolvimento do Espírito no *Tempo*, assim como a natureza é o desenvolvimento da Idéia no *Espaço*”.<sup>495</sup>

---

<sup>495</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2.ed. São Paulo: Centauro, 2001. p. 123. [Primeira parte das *Vorlesungen über die philosophie der weltgeschichte*, editada postumamente, em 1837]. Para Robert S. Hartman “Tanto para Marx como para Hegel – e também para Kant – a história é um processo impessoal. O indivíduo histórico é tanto para ele como para Hegel apenas o expoente de forças históricas: ele não faz a história, ele a executa. Para Hegel, a força que move a história é a dinâmica da Idéia; para Marx, é a dinâmica do desenvolvimento econômico que dialeticamente dá origem a uma série de classes que lutam pela posse do Estado. Dessa maneira, Marx tomou de Hegel a idéia de processo (o curso teleológico da história), o método dialético, o poder supra-

Assim, da mesma forma que as ciências naturais retiraram do universo material<sup>496</sup> a presença divina, as ciências humanas, “conservadoras” ou “revolucionárias”, retiraram o próprio devir histórico de influências transcendentais. Por fim, a própria religião e a religiosidade se transformaram em objeto de análise passível de ser estudado pela sociologia, psicologia, antropologia ou história.<sup>497</sup> Depurada, pois, dos vestígios obscurantistas medievais, a razão finalmente se firma como *portadora da luz* que, projetada sobre a opacidade do mundo, revela toda sua transparência: a própria história se encarrega de manifestá-la, a seu tempo.<sup>498</sup>

## 1.2. A Perene Filosofia do Subterrâneo

A essa imagem da razão como luz é pertinente associar as sombras dela derivadas, as quais, não podendo permanecer na superfície, infiltraram-se nos subterrâneos, dos quais eventualmente emergem para assombrar a sua contrapartida. Sua sobrevivência, ainda que nas catacumbas do ocultismo, da arte ou do inconsciente, revela que a razão não foi capaz de exterminá-las por um motivo muito simples: elas se constituem como o seu *duplo*, o adversário sem o qual a peleja cessa, extinguindo o discurso racional.

A esfera irracional – mágico-religiosa, hermética, espiritualista, astrológica, alquímica, esotérica, imaginativa, instintiva etc. – apenas deixou de conviver, sob o mesmo teto, com o pensamento racional, compartilhado por ambas até o Iluminismo. Antes da separação, referida por Weber,<sup>499</sup> em esferas axiológicas distintas, razão e magia, mundo natural e sobrenatural, arte e ciência eram igualmente objetos legítimos da especulação intelectual, sendo seu pano de fundo a teologia e a filosofia. Paolo Rossi reconhece, ao discutir o declínio da astrologia, que:

---

individual da história, a primazia do coletivo sobre o individual, a ausência da ética individual. Ele rejeitou o conteúdo teológico, metafísico e qualquer conteúdo ético que o sistema tenha, sua tendências pansíquicas, a identidade da lógica e do ser – e traduziu a dialética em um princípio de revolução econômica e política.” HARTMAN, Robert S. Introdução. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Op cit. p. 20.

<sup>496</sup> Incluindo a natureza humana, objeto de estudo da biologia, da psicologia, da antropologia etc.

<sup>497</sup> Vide: CAPELLARI, Marcos Alexandre. Op. cit.

<sup>498</sup> Cf. projeções de Hegel.

<sup>499</sup> De acordo com Rouanet, “A modernização cultural é o processo de racionalização das visões do mundo e especialmente da religião. Em consequência desse processo, vão se diferenciando esferas axiológicas (*Wertsphären*) autônomas, até então embutidas na religião: a ciência, a moral e a arte.” ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. Op. cit. p. 231.

Os resultados a que chega a nova astronomia, enquanto puras e simples ‘descobertas’ astronômicas, não foram suficientes para destruir a astrologia. A sua história continua bem além de Copérnico [...] e, por mais de um século, entrelaça-se profundamente com as pesquisas de astronomia e de ciência da natureza, com a reflexão filosófica e com os movimentos da cultura.<sup>500</sup>

Mencionando Copérnico e Kepler, os “dois grandes fundadores da astronomia”, o autor aponta a presença de “temas ‘solares’ ou hermético-figurativos” no primeiro e o “pitagorismo e a astrologia” no segundo, considerando, por fim, que “essas cosmologias constituíam uma espécie de ‘etapa intermediária’ entre a antiquíssima visão mágico-simbólica do mundo e uma consideração quantitativa e mecânica das forças presentes na natureza”.<sup>501</sup>

Descartes, um dos fundadores do método racional moderno, “identificava a causa do movimento (e a constância da quantidade total do movimento no mundo físico) com a vontade de Deus”, “contexto metafísico-teológico” que Newton expurgou, laicizando “radicalmente o princípio da inércia, tornando-o um axioma neutro, ametafísico”.<sup>502</sup> Da “acolhida da física newtoniana ao longo do século XVIII” resultou, para Paolo Casini, “o declínio da metafísica”, do qual, “no plano epistemológico, Condillac, d’Alembert, Hume e Kant se encarregaram de tirar as conseqüências [...], denunciando a inanidade da pseudociência metafísica, doravante indefensável [...]”.<sup>503</sup> No entanto, ao próprio Newton não eram estranhas as especulações metafísicas:

Newton interrogou sem tréguas as relíquias veneráveis dos antigos sábios, investigou a realização das profecias de Daniel e do Apocalipse, aprofundou-se no turbilhão da cronologia sagrada e profana, experimentou os símbolos e as receitas dos alquimistas. Eram os restos de um saber que a sua própria ciência da natureza tornava obsoleto.<sup>504</sup>

<sup>500</sup> ROSSI, Paolo. Op cit. p. 32.

<sup>501</sup> Idem, p. 33.

<sup>502</sup> CASINI, Paolo. *Newton e a consciência européia*. Op. cit. p. 55

<sup>503</sup> Idem, p. 60.

<sup>504</sup> Idem, pp. 60-1.

Antes, portanto, do “corte epistemológico” desencadeado por sua física, o próprio Newton “se situou inicialmente no universo dos Adeptos” da alquimia, a qual “por sua exigência de coerência e de precisão, por seu culto à verificação experimental e quantitativa”, acabou subvertendo. A rigor, enquanto os “Adeptos recorriam de modo sistemático à imaginação simbólica, multiplicando as alusões codificadas e as analogias mais singulares”, método do qual “resultavam obras *individuais*, isto é, difíceis de decifrar, pois escapavam a um real controle *coletivo*”, para a nova “filosofia experimental” o discurso passa a ser público: “os conceitos e os enunciados deveriam ser exatos, capazes de serem compreendidos por todos e de ser testados através de um trabalho coletivo”.<sup>505</sup>

O discurso mágico-religioso, no limiar da modernidade, não era ainda ilegítimo para os “pais fundadores” da ciência; nem, a princípio, se encontrava de todo apartado dessa reflexão que, em seguida, constituir-se-ia como autônoma em relação a ele, monopolizando por fim o direito de explicar o universo. Sua ilegitimidade foi desencadeada por um processo que, em Galileu, por exemplo, reduziu “o texto sagrado ao plano das verdades morais”,<sup>506</sup> ao passo que a natureza, na qual Deus escrevera o seu livro em “linguagem matemática”, seria passível de ser conhecido por intermédio de sua decifração lógica.<sup>507</sup>

As especulações “mágico-simbólicas” mencionadas por Paolo Rossi eram a expressão, no Renascimento, de uma tradição antiga “presente entre gnósticos e hermetistas” e que “no medievo pode ser encontrada entre diferentes grupos cristãos como, por exemplo os cátaros.”<sup>508</sup> Uma tradição que enfatizava a “importância da iluminação interior ou sabedoria (gnosis): uma experiência reveladora do encontro do

<sup>505</sup> THUILLIER, Pierre. *De Arquimedes a Einstein: a face oculta da invenção científica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994. p. 170.

<sup>506</sup> ROSSI, Paolo. Op. cit. p. 109.

<sup>507</sup> Matematização que marcou “as diferenças de perspectiva entre Bacon e Galileu” e que “seria seguida por Isaac Newton, na segunda metade do século XVII”. SOARES, Luiz Carlos. Op. cit. p. 21.

<sup>508</sup> SILVA, Eliane Moura. O ocultismo do século XIX. *Textos didáticos*, IFCH/UNICAMP, n. 44, agosto de 2001. p. 4. A autora considera que “a tradição das correntes espirituais esotéricas ocidentais só pode ser compreendida dentro de um vasto conjunto greco-latino medieval no qual coabitaram as religiões judaica e cristãs, visitadas pelo islamismo durante muitos séculos e que se estruturaram no Ocidente desde o final do século XV. Somente então começou a ser reunida uma série de materiais antigos sobre formas de religiosidade helenísticas (estoicismo, gnosticismo, hermetismo, neopitagorismo, neoplatonismo) em um conjunto homogêneo com as três religiões abraâmicas.” Idem, p. 9. Especificamente sobre a heresia cátara, combatida pela “Cruzada Albigense”, vide: RIBEIRO JR., João. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papirus, 1989.

verdadeiro ser pessoal com o Absoluto, o Ser Superior, Deus.” Tradição que, contudo, passou a ser combatida tanto pela Reforma e pela Contra-Reforma quanto pela racionalidade iluminista, fazendo “da Filosofia Hermética, em suas conexões com alquimia, magia e astrologia, uma abordagem sem suporte científico e sob suspeita religiosa.” Excluída da superfície da legitimidade, essas correntes continuaram, no século XIX, “em novas formas tais como o Rosacruzianismo e a Teosofia Cristã, florescendo também em associações secretas com a Franco Maçonaria.”, exercendo, sob novas roupagens, “profunda influência tanto entre filósofos, espiritualistas, místicos, ocultistas, mesmeristas como entre escritores, músicos e pintores.”<sup>509</sup>

Nesse século, segundo Eliane Moura Silva, esses movimentos, por um lado “aproximaram-se mais do pensamento científico do que das tradicionais questões religiosas da fé, verdade e esperança” e, de outro “superaram a dicotomia entre criação e criador com uma nova concepção de Universo dividido em vários níveis no qual o Espírito atuaria dentro do mundo material [...]”<sup>510</sup> distinguindo-se, portanto, e ao mesmo tempo, da visão religiosa e da ciência dominantes.

Constituíam-se assim, à sombra das luzes do cientificismo, veios subterrâneos, esotéricos,<sup>511</sup> cuja explicação do mundo vinculava-se “a uma disciplina pré-existente, de natureza exegético-teológica, astrológica ou especulação alquímico-científica”, permeada pela “crença de ser a *Prisca teologia*, a *philosophia perennis*, vinda da imemorial antigüidade, da mais arcaica tradição, em plena época do progresso e da ciência.”<sup>512</sup> Veios derivados do “saber construído lentamente no século XVI” que propunha “essencialmente, uma articulação da metafísica com a cosmologia” e por meio do qual estruturou-se “um corpo teórico multiforme com certas características fundamentais”, resumidas pela autora como segue:

1) Correspondências: existiriam correspondências simbólicas e reais entre todas as partes visíveis e invisíveis do universo. Encontramos a idéia de microcosmo/macrocósmo, o princípio da interdependência universal tal como foi expressado no Hermetismo. O universo inteiro

<sup>509</sup> SILVA, Eliane Moura. O ocultismo do século XIX. Op. cit. pp. 4-5.

<sup>510</sup> Idem, p. 7.

<sup>511</sup> Ainda segundo a autora “As palavras ‘esoterismo’ e ‘ocultismo’ e seus cognatos apareceram, como derivadas de seus adjetivos, no segundo quartel do século XIX”. Idem, pp. 13-14.

<sup>512</sup> Idem, p. 14.

seria um grande conjunto de hieróglifos a decifrar, de signos ocultos e misteriosos. Existiriam correspondências entre o mundo visível e o invisível, o celeste e o supraceleste, por ex., entre os sete metais e os sete planetas, os planetas e as partes do corpo, o caráter ou a sociedade (fundamentos da astrologia). Haveria também correspondências entre o Cosmo, a história e os textos revelados, uma verdadeira harmonia entre as Escrituras e a Natureza; 2) Natureza viva: o Cosmo como um complexo hierarquizado, multiforme, onde a Natureza ocupava um lugar privilegiado. O termo Magia evocava esta idéia de natureza viva, conhecida, habitada por um fogo ou luz circulando nela, estabelecendo uma rede de simpatias ou antipatias, perceptíveis, controláveis e modificáveis pelo conhecimento da *magia naturalis*; 3) Imaginação e Mediações: derivam da noção de correspondências, supondo uma forma de imaginação por mediações de todos os tipos: rituais, imagens simbólicas, talismãs, seres ou espíritos intermediários, angelologia. A imaginação seria um instrumento de conhecimento de si, do mundo, dos mitos, o olho de fogo furando a casca das aparências, fazendo brotar as relações e significados ocultos. 4) Experiência da Transmutação: no sentido de metamorfose através de um conhecimento iluminado, uma via mística por excelência em suas três fases: purgação, iluminação e unificação, tanto da Natureza como do próprio experimentador. É o ponto de contato com a alquimia.

Existiriam também mais dois elementos relativos ao lado dos quatro anteriores: 1) Prática da Concordância: o estabelecimento de denominadores comuns entre tradições diferentes para alcançar uma iluminação de ordem superior. Supõe a existência de um único e arcaico tronco do qual todas as tradições místicas, religiosas ou filosóficas seriam apenas ramos visíveis. Surge daí a idéia de Tradição Primordial, de Harmonia Universal, comum a todas as formas de pensamento indicando um caminho de iluminação; 2) Transmissão: ênfase na noção de transmissão de conhecimento entre mestre e discípulos bem como um processo de iniciação, a base, por exemplo, da gênese de sociedades iniciáticas e secretas modernas.<sup>513</sup>

Nesses veios subterrâneos, esotéricos, desaguaram as correntes filosófico-religiosas orientais, ainda no século XIX, sobretudo pelo “fato de que nem hinduísmo nem budismo na forma como foram conhecidos e divulgados, faziam divisão entre as dimensões espirituais e o mundo profano, apresentando uma espiritualidade sem o moralismo condenatório do cristianismo”, sendo “reinterpretadas no ocidente sem rejeitar a ciência e a mente, mas alternando explicações metafísicas com racionalismo”, do mesmo modo que “sufismo, hassidismo, cabala, alquimia, hermetismo, o misticismo cristão de

<sup>513</sup> Idem, pp. 10-12. [Grifos no original].



Böhme, Meister Eckhart, Hildegard de Bingen entre outros, foram absorvidos e dissolvidos em visões cósmicas e um poderoso simbolismo mítico.”<sup>514</sup>

À esfera pública, palco tanto das religiões dominantes quanto da ciência, se opunha a esfera subterrânea, esotérica, de um saber que, não obstante, em algumas de suas vertentes procurou se legitimar através da fusão de seus elementos religiosos com o conhecimento científico, como foi o caso, por exemplo, do kardecismo<sup>515</sup> e de outras correntes espiritualistas fundadas entre o final do século XVIII e no decorrer do XIX.<sup>516</sup>

Opondo-se à rígida distribuição dos espaços da legitimidade e da ilegitimidade, o kardecismo, por exemplo, construiu um sistema que assimila, de um lado, o dualismo cartesiano, o “experimentalismo” e a predominante concepção evolucionista de Darwin, à sua versão do cristianismo, incorporando ainda os conceitos de *karma* e de *reencarnação*, oriundos do sistema de crenças indiano. O mundo é, para os kardecistas, um palco no qual se desenrola a evolução dos espíritos encarnados sob a *lei* universal de causa e efeito do *karma*; material e mecânico, em oposição ao puro espírito de Deus, com ele não se confunde, da mesma forma que o corpo não se confunde com o espírito individual e imortal que o habita; por fim, palco que é da evolução espiritual, nele se processa o aperfeiçoamento das instituições, cuja perspectiva é a *progressiva* libertação de todas as imperfeições e mazelas que, até então, caracterizaram a tragédia humana.

Depurando-se de seus veios *místicos*, o kardecismo procurou seu espaço na superfície da legitimidade pelo intercurso da racionalidade dualista e do ideal de progresso, sofrendo, no entanto, a obstinada oposição da ciência dominante que não vê, nas *evidências* apresentadas sobre a sobrevivência da alma e nos contatos de vivos e mortos, senão uma forma de mistificação consciente ou inconsciente do real.<sup>517</sup>

---

<sup>514</sup> Idem, pp. 7-8.

<sup>515</sup> Vide CAPELLARI, Marcos Alexandre. Op. cit.

<sup>516</sup> Eliane Moura. O espiritualismo no século XIX. Textos didáticos, /IFCH/UNICAMP, n. 27, agosto de 1999.

<sup>517</sup> Sobre o assunto vide: CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão*. Op. cit. e SILVA, Eliane de Moura. O espiritualismo no século XIX. Op. cit.

### 1.3. O Matrimônio do Céu e do Inferno

Além dos veios esotéricos que se constituíram como a contra-face da razão dominante e que, insinuando-se pelos subterrâneos, alimentaram a contracultura dos anos 60-70 do século XX, a sombra do *romantismo* espalhou-se sob o foco luminoso da ilustração desde fins do XVIII, o primeiro sinal a céu aberto de que o desencantamento do mundo, para usar uma expressão de Weber, não se daria senão através da peleja com o seu obstinado adversário, o duplo surgido do processo de decantação científica do XVII.

À progressiva exclusão de temas mágico-religiosos da superfície ensolarada da ciência, à dessacralização do mundo e da existência, à entronização da razão como rei-sol absoluto da natureza humana e da matemática como sua fiel escudeira, o romantismo opôs a tematização do misticismo, o re-encantamento do universo, a restauração da intuição e, com ela, é claro, a poesia como linguagem universal.

É assim que, segundo Benedito Nunes:

Para o poeta romântico, as formas naturais com que ele dialoga, e que falam à sua alma, falam-lhe do elemento espiritual que se traduz nas coisas, ao mesmo tempo signos visíveis e obras sensíveis, atestando, de maneira eloqüente, a existência onipresente do invisível e do supra-sensível. A Natureza transforma-se numa teofania.<sup>518</sup>

O processo de cisão entre sujeito e objeto, mencionado por Luiz Carlos Soares e unanimemente aceito pelos historiadores da ciência como ponto inaugural da revolução científica; o declínio da metafísica e da visão organicista do universo e a aceitação de uma natureza mecânica e passível de ser descrita matematicamente; a ascensão da argumentação pautada na experimentação controlada, entre outros determinantes da visão de mundo científica não se consolidaram, como aponta Paolo Rossi, ao fim e ao cabo do século XVII, a não ser, é claro, no segmento intelectual que doravante se intitularia *científico*, monopolizando o direito de explicar o real.

---

<sup>518</sup> NUNES, Benedito. A visão romântica. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1985. p. 65.

À visão de mundo desse segmento, mesmo no interior do movimento que se transformou em seu porta-voz, isto é, o Iluminismo, algumas vezes manifestavam-se contrárias, em maior ou menor grau, como foi o caso de Rousseau.

Em primeiro lugar com relação à questão da dualidade, pois:

O subjetivo é ponto de partida, tanto do racionalismo cartesiano como do pensamento de Rousseau [...]. Em Descartes, como na filosofia que dele derivou, a interioridade esgota-se em uma dimensão racionalista, expressa no *cogito* [...]. A interioridade de Rousseau é bem outra, pois para ele interioridade é sinônimo de sentimento, e este é considerado superior à razão.<sup>519</sup>

Ao contrário da subjetividade que, no pensamento racional e científico dominantes, se opõe, por assim dizer, ontologicamente ao mundo objetivo, constituindo a brecha para a denominada neutralidade, em Rousseau a interioridade confunde-se com a própria natureza: “[...] a esse sentimento interior chama Rousseau de natureza [...]. Uma natureza que se opõe, portanto, à da concepção cartesiana e enciclopedista, que via nela algo de exterior, de objetivo, de matematizado e racional.”<sup>520</sup>

Enquanto para a mentalidade racional, inaugurada pela revolução científica e louvada pela Ilustração, a natureza pode e deve ser explorada pela engenhosidade humana, porquanto dela se encontra apartada, em Rousseau “trata-se [...] de uma natureza com a qual o espírito tende a confundir-se, desenvolvendo uma espécie de volúpia cósmica” que, não obstante, também pode ser conhecida, pois “[...] a partir dessa interioridade podemos compreender a natureza, e uma natureza isenta ainda da mácula de mãos humanas, estranha e anterior à cultura, de uma pureza divina e que nos pode revelar o Absoluto”.<sup>521</sup>

Inspirados nas idéias de Rousseau, os jovens filiados ao pré-romantismo alemão, o *Sturm und Drang*,<sup>522</sup> “levam a sério a oposição [...] entre natureza e cultura, exagerando-a a ponto de se entregarem a uma rebelião frenética a todos os valores estabelecidos”,<sup>523</sup>

<sup>519</sup> BORNHEIM, Gerd. Filosofia do romantismo. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. p. 80.

<sup>520</sup> Idem, p. 81.

<sup>521</sup> Idem, p. 81.

<sup>522</sup> *Tempstade e Ímpeto*, título de uma peça teatral de Maximilian Klinger, e que passou a designar o movimento pré-romântico dos poetas alemães.

<sup>523</sup> BORNHEIM, Gerd. Filosofia do romantismo. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. p. 81.

precedendo em dois séculos a movimentação juvenil contrária aos valores ocidentais que caracterizou a contracultura e que, como seu antecessor, também questionava a primazia da razão, pois, segundo Gerd Borheim, para os proto-românticos:

Não é a razão que define o gênio, e sim o berço último de nossas idéias, aquela região subterrânea que nos habita e que logo mais será batizada pelos românticos de inconsciente. Essa zona obscura é que deve ser explorada, pois ela é a zona original, raiz coincidente com o divino, verdade última e ponto de partida do homem. “Só o conhecimento de nós mesmos, essa descida aos infernos, nos abre o caminho da divinização” diz Hamman. A salvação está, conseqüentemente, na irracionalidade. [...] Introduce-se assim a crença, à qual todo o Romantismo permanecerá fiel, de que a irracionalidade é uma força positiva: o caos constrói, compõe. [...] A ordem, a virtude, a moral são substituídas pelo caos criativo, pela força do gênio, pelas paixões vitais além de toda medida.<sup>524</sup>

À sombra da racionalidade dualista, pois, medrava uma outra concepção de subjetividade, na qual o “eu”, esse foco minúsculo da percepção e do pensamento, nada mais é do que o broto quase visível de um solo mais extenso e ao qual a própria natureza se filia, uma vez que:

O Eu transcende a Natureza física – o exterior mecânico disperso dos fenômenos – mas para encontrar-se [...] com o *entendimento interno* da Natureza viva e animada. “O que está fora de mim está justamente em mim, é meu – e inversamente”. O universo a que se chega através do Eu, ainda é, conforme a doutrina de Novalis em *Os discípulos de Sais*, o próprio Eu, que se espelha nesse entendimento interno da Natureza.<sup>525</sup>

Destilada pelo pensamento de Fichte, Schlegel e Schelling, entre outros, a filosofia monista dos românticos foi o resultado, segundo Gerd Borheim, da tentativa de superar as antinomias kantianas que opõem sensibilidade e entendimento, realidade fenomenal e realidade numenal, ciência e moral ou, trocando em miúdos, mundo da natureza e mundo da espiritualidade.<sup>526</sup> Para Fichte, por exemplo, “só há, em última análise, um único

<sup>524</sup> Idem, p. 82 [Grifos meus].

<sup>525</sup> NUNES, Benedito. A visão romântica. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. p. 58.

<sup>526</sup> Oposição sobre a qual é fundada a cientificidade pois “o real sensível é objeto de ciência. Nele não existe liberdade: tudo acontece dentro de um rigoroso encadeamento de causas e efeitos perfeitamente previsíveis.” A esse determinismo que inclui o homem, enquanto ser psicofísico, Kant “constrói um outro

mundo que é o do Eu puro. A esfera do Não-eu é derivada da do Eu e todo dualismo é superado pela consideração do Não-eu como mero produto do Eu puro”. Concepção que entusiasmou os românticos uma vez que “uma das categorias básicas, fundamentais, que permitem compreender o Romantismo é a da Unidade. Podemos mesmo dizer que todo o movimento se desdobra sob o signo da Unidade.”<sup>527</sup>

Mas não só por isso, pois o Eu, tal como acima concebido, além de ser o fulcro comum a todos, a “árvore da qual somos as flores em botão”,<sup>528</sup> é na verdade Deus, o eterno criador: “No fundo, pois, da consciência individual há algo de absoluto, há uma presença eterna, uma Liberdade total e infinita, que é o Eu puro [...]. Não há aí distinção real, mas um único todo, uma realidade indivisa. [...] Deus é eternamente criador, sempre criou e sempre criará.”<sup>529</sup> Ou seja:

[...] este Eu se apresenta com traços simpáticos aos românticos em muitos de seus aspectos: um Eu dotado de enorme força criativa, a ponto de fazer do mundo exterior um derivado da imaginação produtora do homem; um Eu, no mais, que vence resistências, obstáculos por ele mesmo produzidos, em sua marcha para o infinito definitivamente distante – uma marcha, contudo, redentora do homem.<sup>530</sup>

É justamente a criatividade artística, e não a racionalidade matemática, o “instrumento” de acesso a esse eterno jogo de esconde-esconde de Deus consigo mesmo,<sup>531</sup> pois, segundo Hamann “a arte representa, mais do que as matemáticas e outros conhecimentos ditos exatos, a forma mais acabada do conhecimento, porque evita as

mundo: o da realidade espiritual, da liberdade, dos valores morais [...], cuja dinâmica Kant denomina ‘imperativo categórico’”, isto é “um princípio que não conhece condicionamento, que nos diz que devemos fazer o nosso dever pelo dever mesmo”. BORNHEIM, Gerd. *Filosofia do romantismo*. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. p. 85.

<sup>527</sup> BORNHEIM, Gerd. *Filosofia do romantismo*. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. p. 91. Na esfera política, o “signo da Unidade” manifestou-se no crescimento do nacionalismo. Sobre as ambigüidades políticas presentes no romantismo, vide: SALIBA, Elias Thomé. *As utopias românticas*. São Paulo: Brasiliense, 1991 e RENAUT, Alain (Dir.). *Luzes e romantismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

<sup>528</sup> NUNES, Benedito. *A visão romântica*. Op. cit., p. 66.

<sup>529</sup> BORNHEIM, Gerd. *Filosofia do romantismo*. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. p. 91.

<sup>530</sup> Idem, p. 92.

<sup>531</sup> Comparável à concepção hindu de Deus, assimilada pela contracultura. Vide capítulo 2.

pálidas abstrações que a razão pode dar-nos, e revela a personalidade do artista e ao mesmo tempo a riqueza e a totalidade do mundo.”<sup>532</sup>

É nesse ponto que, para Gerd Borheim, Schlegel avança em relação a Fichte, pois, enquanto o último “afirmara um Eu que é Liberdade infinita, pura, absoluta” mas que, em função da oposição entre Eu e Não-eu, não se traduz em “triunfo da liberdade” humana, restando ao homem viver sempre “dentro da dimensão do dever ser”, para o primeiro a liberdade se torna exequível pela arte:

Na criação artística, o homem serve-se do sensível para dominá-lo e, através desse domínio, o Não-eu, o mundo sensível, como que se espiritualiza, se idealiza. [...] Na arte, o homem aceita o mundo sensível, mas transfigurado por um sentido que lhe foi emprestado pelo espírito.<sup>533</sup>

Perspectiva enunciada pela idéia de Goethe, segundo a qual o “artista, unindo o ideal e o real, a razão e o instinto, realizaria uma síntese superior”, possível ao artista “porque sua intuição pode atingir o fundo último da natureza, a idéia divina que existe nela – uma concepção inspirada ao poeta por Spinoza: ver Deus na natureza e a natureza em Deus.”<sup>534</sup>

Ao invés de um universo composto por corpúsculos sem vida, cuja atividade, atômica, pode ser descrita unicamente pelos números, o organismo vivo dos românticos fala por si só: “o universo inteiro fala e os corpos são os signos de sua linguagem”.<sup>535</sup> O diálogo entre a inteligência humana e a natureza da qual é parte integrante e inalienável, opera-se de tal sorte que:

Os objetos, que já condensam a percepção sentimental e emotiva do sujeito neles projetado, são como abreviaturas dos estados de ânimo e das coisas, do interior e do exterior, do subjetivo e do objetivo, núcleos de correlações cambiantes, ordenadas pelas afinidades e pelos contrastes da imaginação. E sendo dialogante a atitude do poeta, para

<sup>532</sup> SOSOE, Lukas K. Superar a antinomia das luzes. In: RENAUT, Alain (Dir.). *Luzes e romantismo*. Op. cit. p. 278.

<sup>533</sup> BORNHEIM, Gerd. *Filosofia do romantismo*. Op. cit., p. 93.

<sup>534</sup> “[...] Goethe opunha-se a toda e qualquer tendência mecanicista e defendia uma concepção organicista da natureza, considerando-a como um grande animal vivo, um organismo que jamais poderia ser traduzido matematicamente, a não ser pela sua desfiguração.” Idem, p. 93.

<sup>535</sup> NUNES, Benedito. A visão romântica. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. p. 59 [Cf. Novalis. *Encyclopedie*. Fragmento 479, Lês Éditions de Minuit].

quem os objetos passam à categoria de segunda pessoa – o tu diante do Eu – é o *nexo de simpatia* que o ligará às coisas, num mundo em que tudo pode ser analogicamente compreendido.<sup>536</sup>

Saltando sobre o corte epistemológico da razão ou, por outro ângulo, deslizando pela superfície rochosa do racionalismo moderno, “a natureza [...] voltou a ser contemplada pelos românticos através da perspectiva de coesão mágica, de envolvimento analógico entre palavras e coisas, da compreensão pré-clássica do mundo, dominante do Medievo à fase renascentista.”<sup>537</sup>

Uma natureza orgânica que, segundo Schelling, é habitada, tanto quanto o homem, pelo mesmo Espírito;<sup>538</sup> uma natureza que se distingue não só da concepção mecanicista como também do precedente alargamento da cisão entre mundo espiritual e material efetuada por Lutero; uma cisão que, em Jacob Boehme, foi novamente estreitada, inspirando o retorno dos românticos à sua visão de mundo:

O sobrenaturalismo de Lutero afirmava a natureza – e também a razão que a conhece – como fonte de mal e pecado. Em Jacob Boehme, o maior místico protestante, encontramos um primeiro protesto contra essa doutrina, uma primeira tentativa – e que será seguida por tantas outras, inclusive pela romântica – de redimir a natureza e, em decorrência, também o homem. Para Boehme, o mal não pode ser tão definitivo, tão radical a ponto de afastar irremediavelmente a natureza humana de Deus; se assim fosse, a regeneração do homem se tornaria impossível, porquanto impossível seria a sua aproximação da graça divina. Boehme procura solucionar a questão dentro de uma linha panteísta: a natureza é divina, Deus lhe é imanente.<sup>539</sup>

#### 1.4. A Tépidia Corrente Oriental

Restaurava-se entre os poetas românticos a metafísica que, no discurso científico, fora relegada ao ostracismo; não, segundo Bowra, uma metafísica “profissional”,

<sup>536</sup> NUNES, Benedito. A visão romântica. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. pp. 66-7.

<sup>537</sup> Idem, pp. 67.

<sup>538</sup> BORNHEIM, Gerd. Filosofia do romantismo. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. p. 100. Para Schelling, “a verdade só existe no Absoluto e encontra-se nas representações particulares na medida em que participam do Absoluto”. Idem, p. 104.

<sup>539</sup> Idem, p. 107.

derivada da lógica e da análise racional, mas da introspecção e do êxtase.<sup>540</sup> Sua metafísica e sua religiosidade, longe de seguir as trilhas da ortodoxia cristã, conduzia-se pelos lençóis subterrâneos que, ultrapassando inclusive as noções ocidentais do sagrado e da vida espiritual, e a exemplo das correntes esotéricas e ocultistas, eram alimentados também pelas idéias e conceitos oriundos da Ásia, valorizando “sobretudo a Índia, dando início a uma atitude não apenas exterior, mas voltada, respeitosamente, para a cultura e para a religião dos países asiáticos.”<sup>541</sup>

Na contramão do cientificismo representado muito particularmente pelo positivismo, o romantismo não apenas restaurou o discurso mágico-religioso, como também a ele associou concepções filosófico-religiosas asiáticas com base nas quais a contracultura, no seu tempo, construiria sua explicação alternativa do real. Concepções que, segundo Julie Stephens, não ficaram confinadas apenas à Europa, manifestando-se no *transcendentalismo* de vários autores norte-americanos, como Walt Whitman, Henry David Thoreau e Ralph Waldo Emerson. Autores que, como seus contemporâneos e congêneres europeus, valorizaram a Índia como fonte de uma espiritualidade transformada em instrumento de luta contra o utilitarismo e as estéreis influências da industrialização, motivo pelo qual são considerados os pais fundadores do movimento *hippie*.<sup>542</sup>

A guinada para o Oriente, entre ocultistas, românticos e transcendentalistas foi, ainda no século dezanove, compartilhada por outros autores ocidentais; os quais, uns menos, outros mais, adotaram pressupostos védicos, budistas e taoístas na composição de interpretações singulares do real. É o caso de Schopenhauer, por exemplo, que inaugura

---

<sup>540</sup> Segundo Bowra, os poetas românticos “were metaphysicians, but, unlike professional metaphysicians, they trusted not in logic but in insight, not in the analytical reason but in the delight, inspired soul which in its full nature transcends both the mind and the emotions. They were, too, in their own way, religious, in their sense of holiness of reality and the awe which they felt in its presence. But, so far as their central beliefs were concerned, they were not orthodox”. BOWRA, C. M. *The romantic imagination*. London: Oxford University Press, 1950. p. 22.

<sup>541</sup> BORNHEIM, Gerd. Filosofia do romantismo. In: GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. Op. cit. p. 106.

<sup>542</sup> *Transcendentalismo* foi o nome empregado pelo “movimento” literário, religioso e filosófico norte-americano que, em meados do século XIX, pregava a existência de um estado espiritual “transcendente” em relação à experiência física e perceptível apenas por intermédio da consciência intuitiva. Cf. STEPHENS, Julie. *Anti-disciplinary protest: sixties radicalism and postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. pp. 54-5.



uma metafísica na qual a vontade, e não o intelecto criador, é concebida como a origem última de todo o drama existencial:

Segundo Schopenhauer, o erro fundamental em que caíram todos os filósofos anteriores repousa na visão de que o todo da Natureza saiu de um intelecto [...]. Para ele, o mundo físico não é o resultado de um intelecto criador, mas o conhecimento já é um produto da Natureza. Fundamento de todas as coisas, a vontade se expressa no corpo e se afirma na busca das necessidades deste.<sup>543</sup>

É no organismo humano que a “tensão entre representação e vontade” ganha a conotação de um drama:

[...] esta [a vontade] explica aquela, mas só por meio da primeira se chega à segunda. E a representação, embora indispensável nessa relação, é secundária. Como a razão está no plano da representação, é fácil deduzir que ela será subordinada, também, à vontade, essência do mundo – uma atividade cega, sem fim, que permeia todo fenômeno.<sup>544</sup>

A vontade é, para o filósofo, o substrato de toda a realidade, manifestando-se no “querer viver” intrínseco a toda composição orgânica; impessoal, ela atua no indivíduo como um impulso de afirmação da própria existência, de conservação e reprodução, mas que, em última análise, não objetiva apenas a sua sobrevivência, mas da espécie. Sem saber, cada uma das singularidades que compõem uma determinada espécie age comandada pelo princípio geral, o da vontade, que em cada um se apresenta como impulso instintivo ou desejo; como títeres, as plantas, os animais e o próprio homem representam no palco da vida papéis cujo verdadeiro enredo, que desconhecem, está escrito na eternidade da vontade geral, sendo por ela manipulados.

Assim, mesmo as representações do real resultam da vontade, fruto que são da atividade orgânica, cerebral, presente tanto nos animais quanto no homem, nele atingindo, por ser “o fenômeno mais complexo da vontade”, a condição de *racionalidade*:

<sup>543</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer: vida e obra. *Mente, cérebro & filosofia*, São Paulo: Duetto, v.4, 2007, p. 11.

<sup>544</sup> BRANDÃO, Eduardo. Schopenhauer e o conhecimento: a razão como instrumento da vontade. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 14.

[...] toda a capacidade de representação do sujeito do conhecimento, aí incluída a sua razão, é, para Schopenhauer, resultado da atividade cerebral, da atividade fisiológica do corpo – no limite, da atividade da vontade. Todo organismo é um fenômeno da vontade. Como só há representação porque há corpo, só há representação porque há vontade.<sup>545</sup>

A razão é aqui colocada entre aspas, como uma atividade condicionada e comandada por um princípio anterior a ela e sem que o saiba, pois “Schopenhauer coloca na base das operações da razão – criação de conceitos, palavras, julgamentos – uma outra instância que, justamente, é *sem-razão*, está fora da razão ou do domínio da consciência: a vontade é *sem-consciência*.”<sup>546</sup>

Enquanto para Kant a *coisa em si* é desconhecida e “inacessível ao conhecimento humano [...] que é regido pelas formas puras de apreensão do sujeito, a saber, o tempo, o espaço e as categorias *a priori* do entendimento”, sendo-lhe facultado lidar apenas com fenômenos, para Schopenhauer a *coisa em si* não é senão “a vontade, raiz metafísica de toda realidade”, passível de ser inferida, pois, no seu entender “o conhecimento [...] tem como condição necessária a existência de um corpo” o qual “é dado para o sujeito de duas maneiras distintas: como representação no conhecimento fenomenal e como princípio imediatamente conhecido, como vontade”, isto é, algo que se manifesta enquanto tal no homem e que pode, por analogia, ser estendido “a todos os fenômenos” pois “se eles são semelhantes ao corpo humano como representação, o resto, pela sua essência, deve ser o mesmo que em nós chamamos vontade, já que fora da vontade e da representação não podemos pensar em nada.”<sup>547</sup> Ou seja:

Não somente as ações voluntárias do ser animal, mas também o mecanismo orgânico de sua vida corporal, sua figura e sua conformação, assim como a vegetação no mundo das plantas, a cristalização no reino mineral e, de uma maneira geral, toda força original que se manifesta nos fenômenos físicos e químicos, até mesmo o peso, tudo isso – tomado em si fora do fenômeno, isto é, do nosso cérebro e de sua representação – é perfeitamente idêntico ao que nós

---

<sup>545</sup> Idem, p. 19.

<sup>546</sup> Idem, p. 21.

<sup>547</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer: vida e obra. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 11.

encontramos em nós sob a forma de Vontade, da qual temos o conhecimento mais direto e mais íntimo que pode haver.<sup>548</sup>

Ao reconhecimento da vontade como a *coisa em si*, substrato e razão última de tudo, segue-se, no pensamento de Schopenhauer, as implicações éticas da descoberta, pessimista em relação à vida, uma vez que “a vontade consiste num esforço que jamais atinge um alvo verdadeiro, uma satisfação final, em nenhuma parte um lugar de repouso” e o homem, condenado a desejar sempre “conhece apenas a oscilação entre o tédio e a dor.”<sup>549</sup> Assim, à sombra do budismo e de outras escolas filosóficas da Índia, no sistema de Schopenhauer “a felicidade e o prazer são considerados meramente negativos, pois residem em momentos transitórios de satisfação do querer, seguidos de imediato por novas solicitações do querer insaciável,”<sup>550</sup> preservando o círculo vicioso que, no sistema hindu, é denominado *samsara*.

O qual pode, contudo, ser suprimido, a começar pela arte, considerada por Schopenhauer:

[...] uma forma de conhecimento que não serve apenas como instrumento para que a vontade atinja seus fins, mas também para a pura contemplação da essência efetiva das coisas, das idéias. Essa contemplação desinteressada das idéias seria um ato de intuição artística e permitiria que a vontade chegasse a conhecer-se a si mesma. Na arte, a relação entre a vontade e a representação inverte-se, a inteligência passa a uma posição superior e deixa de ser mera escrava da vontade para ser sua espectadora.<sup>551</sup>

No entanto, o desmanche do nó que prende o indivíduo às dores do mundo é logo refeito, devido ao caráter transitório do distanciamento promovido pela contemplação artística. Por isso, é na conduta moral, não no sentido prescritivo, que ele vislumbra o meio pelo qual o *véu de Maia*, a ilusão na qual todos estão enredados, possa começar a ser desfeito:

<sup>548</sup> SCHOPENHAUER, Arthur apud RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer: vida e obra. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 11.

<sup>549</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer: vida e obra. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 12.

<sup>550</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. Uma filosofia pessimista: a teoria da negação da vontade de viver. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 22.

<sup>551</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer: vida e obra. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 12.

Na conduta moral o homem se eleva ao ponto de vista metafísico da unidade essencial da vontade, conhecimento que se revela na experiência da compaixão. Com efeito, a compaixão é o reconhecimento de que todos os seres são na verdade um e o mesmo ser, é uma experiência mística de absorção da individualidade no todo do mundo.<sup>552</sup>

Experiência que resulta na superação da própria noção de morte, pois “[...] somente os fenômenos, isto é, os indivíduos, podem estar submetidos ao nascimento e à morte”, os quais “do ponto de vista da vontade [...] são meras aparências, e o que permanece é a espécie, manifestação da idéia eterna.”<sup>553</sup>

No entanto, se a noção de morte é superada pela redução do ser à vontade geral, da qual a “alma” ou o “próprio intelecto não passa de uma das figuras” pelas quais ela se manifesta, resulta que, garantida a vida, “também estará garantida a companhia de milhares de sofrimentos inerentes” a ela, não restando outra opção senão a da renúncia total à vida, não pelo suicídio, pois “aquele que se mata, em vez de negar sua vontade, a afirma de modo violento”, mas pela via quietista, pela “mortificação dos instintos” e pela “auto-supressão da vontade.”<sup>554</sup>

Via que não foi adotada pela contracultura, a não ser excepcionalmente. Entretanto, outras noções, além da própria legitimação filosófica conferida aos sistemas de pensamento orientais, e por caminhos transversais, alimentaram os afluentes que, nos anos sessenta do século XX, desembocaram no *underground*. Entre as quais, a de que a razão não é absolutamente autônoma, de que ela participa, as mais das vezes, como coadjuvante num palco comandado por forças que lhe são estranhas: “[...] a vontade é pois admitida como um elemento não consciente no aparato psíquico, incapaz de conhecer. Ao postular como essencial o querer viver, a racionalidade perde seu poder sobre si mesma [...] deixando entrever algo outro que se lhe contrapõe.”<sup>555</sup>

O *outro* da razão, transformado em sombra pela própria incidência das *luzes*, inicia sua peregrinação nos subterrâneos da consciência ao se admitir que ela “abriga em si esse

---

<sup>552</sup> Idem, p. 13.

<sup>553</sup> RAMOS, Flamarion Caldeira. Uma filosofia pessimista: a teoria da negação da vontade de viver. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 25.

<sup>554</sup> Idem. pp. 27-9.

<sup>555</sup> CACCIOLA, Maria Lucia. Atualidade de Schopenhauer: o “eu quero” abre caminho ao inconsciente. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 34.

lado obscuro das paixões e das emoções”, tirando “da razão o papel predominante”, atribuindo-o “ao corpo e a suas tendências e necessidades.”<sup>556</sup> Segundo Maria Lucia Cacciola, muito embora Freud negue a influência de Schopenhauer em sua obra, ele “admite a antecipação deste no que se refere à teoria do recalque”, com uma diferença:

No caso do recalque, o conteúdo não-consciente seria formado por representações indesejáveis, que teriam sido expulsas da consciência pelo querer-viver. Mas, na qualidade de não conscientes, poderiam ser ainda chamadas de representações? Para Freud, o inconsciente como sistema conteria as ‘representações das pulsões’, que dificilmente equivaleriam às representações em Schopenhauer. Ao pensar num inconsciente schopenhaueriano, este só poderia ser equivalente à própria pulsão, ao impulso do querer-viver como atividade cega, incapaz de receber um estatuto representativo, o qual pressuporia sempre, como pólo de conhecimento, o sujeito.<sup>557</sup>

A despeito das notórias diferenças, Schopenhauer e o romantismo como um todo lançaram, antes da psicanálise, a sombra do irracional sobre a superfície ensolarada da razão; uma sombra que não mais podia ser ignorada sob pena de tornar a própria racionalidade um instrumento de entendimento cego, porquanto incapaz de perceber a dinâmica de seu próprio funcionamento, projetando-se assim, não como luz, mas como um véu escuro sobre a realidade, tornando-a doente, como a definiu Nietzsche.

### 1.5. A Caverna de Dionísio

Para Nietzsche, a doença da modernidade é o niilismo.

Não é, como afirma a filosofia de Schopenhauer, da renúncia à vontade que deve resultar a libertação do ser humano; pelo contrário, a renúncia a ela é, segundo Nietzsche, a história do processo civilizador cuja dinâmica se esgotou com a “morte de Deus”, instaurando a decadência da cultura ocidental.

A renúncia à vontade originou-se, para Nietzsche, quando “começamos a representar-nos como um animal diferenciado, superior aos demais”, pois, para tanto, “tivemos de inventar um ‘outro lado’ da animalidade – um espírito, uma alma, uma razão

---

<sup>556</sup> Idem. p. 35.

<sup>557</sup> Idem. p. 36.

– e afirmá-lo *contra* a animalidade, recusando e negando tudo aquilo que, em nossas vivências, constituísse este nosso lado ‘natural’: instintos, afetos, desejos etc.”<sup>558</sup> Para ele, toda civilização que tenha se distanciado da animalidade formou-se com base no ideal ascético, de negação da vontade de potência, dos impulsos naturais que levam o homem não apenas a “querer viver” como, sobretudo, a “querer mais”. Distanciamento liderado não pelos fortes, mas “por aqueles que, na Natureza selvagem, eram sobrepujados e dominados” por eles, ou seja, os mais fracos.<sup>559</sup>

Daí a diferenciação que ele faz entre “moral de senhores” e “moral de escravos”, pois ao contrário dos fortes, que valorizam “a luta e a conquista”, considerando os “inimigos como ruins”, os fracos “inventam um padrão de medida artificial, a igualdade universal, para servir de critério de ‘bem’”, considerando os “impulsos naturais o ‘mal’ sobre a terra.”<sup>560</sup> Das duas, a “moral de escravos” se fez dominante desde os primórdios da civilização, traduzindo-se no dualismo “entre alma e corpo, entre bem e mal, entre o ‘reino dos céus’ e o ‘reino da terra’.”<sup>561</sup>

A despeito da predominância dessa moral e do dualismo dela resultante, segundo Fernando Costa Mattos “o processo civilizatório não é visto por Nietzsche como unicamente negativo: embora tenha aprisionado o homem na jaula da consciência, ele teve a virtude de proporcionar um sentido à nossa existência [...] a partir do qual puderam surgir nossas grandes realizações culturais”, pois “[...] embora negando a vida, a humanidade ao mesmo tempo a afirmou, pois ter uma ‘justificativa’, um ‘ideal’, significa ter algum padrão de medida [...] para a partir dele *exigir mais* do homem [conferindo-lhe] um movimento ascendente, de ‘auto-superação’ e incessante crescimento.”<sup>562</sup>

O problema é que, com a “morte de Deus”, isto é, a destituição da religião de seu posto dominante na sociedade europeia do século XIX e a própria secularização da vida humana, “os grandes ‘ideais’, as grandes ‘justificativas’, os grandes ‘sentidos’ perderam a credibilidade e se instalou a crise dos valores chamada de niilismo.”<sup>563</sup> Ou seja:

---

<sup>558</sup> MATTOS, Fernando Costa. A doença da civilização. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 72.

<sup>559</sup> Idem, p. 73.

<sup>560</sup> Idem, Ibidem.

<sup>561</sup> Idem, p. 74.

<sup>562</sup> Idem, Ibidem.

<sup>563</sup> Idem. p. 75.

[...] o maior problema da modernidade ocidental, a causa de sua atual doença, não seria tanto o pertencimento à tradição judaico-cristã, mas o fato de ela representar a *decadência* dessa tradição, aquilo que seria o seu melancólico final. Como, por outro lado, a origem remota da moléstia estaria naquela forma paradoxal pela qual o ideal ascético desde o princípio deu sentido à vida – recorrendo a um outro mundo, inteiramente artificial, como seu padrão de medida –, então fica claro que a “cura” da doença, se houver alguma, jamais poderá consistir no reavivamento dessa mesma tradição, no resgate dos seus valores ou algo do gênero.<sup>564</sup>

Em oposição ao pensamento niilista, essa “espécie de lógica, que consiste em negar este mundo em que existimos em nome de outra coisa (um reino moral à moda de Kant ou um mundo inteligível ‘platônico’)”,<sup>565</sup> Nietzsche prescreve a postura dionisíaca, de afirmação da vida, como única saída possível para a decadente civilização ocidental:

Dá que o princípio dionisíaco, isto é, o princípio de uma “afirmação incondicional da vida”, possa ser visto como o novo critério, o novo fio condutor a orientar nosso pensamento criador [...]. Se o erro fundamental do princípio oposto – o apolíneo ou ascético – estava em assumir uma perspectiva *externa* ao mundo e à vida para julgá-los, é preciso inverter essa ética e assentar no *interior* do próprio mundo, nos elementos *naturais* de nossa existência, as bases valorativas a partir das quais possamos não exatamente julgá-la, mas antes justificá-la, reafirmá-la e reassegurá-la de suas mais elementares prerrogativas – como, por exemplo, o “querer mais” do “forte”, aquele egoísmo saudável e aquela natural sede de dominação que se encontravam sufocados, reprimidos, sob a tirania universal do igualitarismo cristão [...].<sup>566</sup>

A “afirmação incondicional da vida”, ou seja, dos elementos naturais da existência, como os instintos, implica, para Nietzsche, a autonomia do indivíduo na elaboração dos valores a eles associados, pois a cura do niilismo não significa a substituição do ideal ascético pela animalidade. Não podendo mais contar, pois, com as verdades universais, nem com os valores intrínsecos a elas, resta ao novo ser humano a alternativa de ser, ele próprio, o criador dos novos valores, ou seja, para “curar-se de sua doença, que é a doença da época, o indivíduo não tem a quem recorrer, senão a si próprio [...]”.<sup>567</sup> A

<sup>564</sup> Idem, *Ibidem*.

<sup>565</sup> BRANDÃO, Eduardo. Nietzsche: tipos psicológicos. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 56.

<sup>566</sup> MATTOS, Fernando Costa. A doença da civilização. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 76.

<sup>567</sup> Idem. p. 77.

liberdade, para Nietzsche, não é um presente que, uma vez recebido, conserva-se para todo o sempre intacto; ela é a resultante provisória da perpétua luta contra toda e qualquer forma de sujeição; razão pela qual, segundo ele “[...] o tipo de homem livre é guerreiro. A conquista da liberdade é um constante lutar por ela, jamais sua cristalização – o que ocorre, por exemplo, nas instituições liberais (que, assim, nivelam os homens, como no socialismo).”<sup>568</sup>

Com Nietzsche, assim como no existencialismo entendido de forma extensa, o indivíduo é concebido como responsável por seu destino, não podendo se refugiar na crença de que, acima e abaixo dele, Deus, a história ou o mundo natural determina suas ações. A autonomia do indivíduo, contudo, não é herdada; ela deve ser conquistada, uma vez que a própria subjetividade, como o mundo na qual está inserida, é fluida e escorregadia. O “eu”, para ele, é um *construto* que, muito embora necessário, não deixa de ser uma ilusão criada pela linguagem:

[...] ao fazer de uma palavra – “eu” – um objeto a ser investigado, teríamos incorrido numa espécie de armadilha da linguagem, graças àquilo que ele denominou “crença na gramática”. Induzidos pelo uso que fazemos das palavras no dia-a-dia, somos levados a substituir as circunstâncias concretas da vida pelas relações que estabelecemos, segundo as regras da gramática, entre as palavras da linguagem, criando assim a idéia de que a cada uma deveria corresponder algum objeto real no mundo.<sup>569</sup>

Uma ilusão na qual tanto Descartes quanto Schopenhauer se enredaram, pois ambos “embora caminhando em direções aparentemente opostas, incorreram no mesmo tipo de simplificação grosseira” ao conceberem o “eu” de forma análoga aos demais objetos representados pelas palavras. Para Nietzsche, quando “dizemos ‘eu penso’, há um processo em andamento que envolve toda uma variedade de elementos, inclusive impulsos fisiológicos de caráter volitivo; e onde dizemos ‘eu quero’, há também um complexo processo que envolve elementos diversos, inclusive os chamados ‘pensamentos’.”<sup>570</sup>

<sup>568</sup> BRANDÃO, Eduardo. Nietzsche: tipos psicológicos. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 58.

<sup>569</sup> MATTOS, Fernando Costa. Novas imagens do “eu”. *Mente, cérebro & filosofia*. Op. cit. p. 66.

<sup>570</sup> Idem, pp. 66-7.



A linguagem, matriz da ilusória crença na capacidade de compreender o “eu” e, por extensão, as verdades últimas, deriva seu poder do fato de ter sempre funcionado como um instrumento privilegiado de domínio da natureza e do homem, sendo essencial na organização social. Para Nietzsche, contudo:

[...] o fato de termos controle sobre algo não significa que temos conhecimento desse algo, no sentido forte de saber o que esse algo “realmente significa”. [...] Não se trata, note-se bem, de questionar a validade do “conhecimento científico” [...], mas de salientar seu caráter interpretativo e suas limitações no que diz respeito às perguntas últimas da filosofia [...].<sup>571</sup>

Para ele tudo não passa de interpretação promovida pela linguagem, que não é senão um sistema simbólico constituído de “metáforas e metonímias” por intermédio das quais lidamos com o mundo, fato que não reduz sua importância, pois é através de sua instrumentalização que a realidade é controlada e também por seu intermédio que, “à revelia de sua própria indecifrabilidade” é conferido “o tal significado último”, o sentido para a contingência e a fluidez intrínseca ao real. Entender a linguagem como sistema simbólico que impõe sentido ao caos da realidade converte-se, além disso, na interpretação da própria subjetividade como plural, isto é, como um “eu” formado por “uma variedade incontável e cambiante de impulsos, desejos, pensamentos etc.” hierarquizada de forma análoga ao universo social, “com alguns impulsos dominando outros impulsos, alguns pensamentos dominando outros pensamentos e assim por diante.”<sup>572</sup>

É por essa razão que, para Nietzsche, a liberdade é um troféu que deve ser continuamente conquistado; dormir sobre os louros implica, no seu entender, baixar as guardas no interior de um campo de luta perpétua: a própria realidade, entendida como essencialmente conflituosa. Daí a configuração do homem livre como guerreiro, ou seja:

[...] um tipo que não se prende a nenhuma perspectiva fixa, a um modo único de ver o mundo, mas transita por vários deles acumulando experiências, materiais que lhe permitam tornar-se um “indivíduo soberano”, capaz de “dar leis a si mesmo” e “criar a si mesmo”. Ou

---

<sup>571</sup> Idem, p. 67.

<sup>572</sup> Idem, p. 68.

seja, um indivíduo capaz de libertar-se, em alguma medida, da condição de mero reflexo das condições exteriores, e capaz de exercer assim algum controle sobre a sua própria “estrutura social dos impulsos e afetos”.<sup>573</sup>

Desse homem, que “perdeu as velhas certezas metafísicas e não quer ceder ao mais tosco relativismo” e que, portanto, é ciente de que sua autonomia depende da luta interior contra os condicionantes externos, devem brotar, segundo Nietzsche, novos valores e novos sentidos para um mundo sem Deus.

Novos valores que, no universo *underground* da segunda metade do século XX, ganharam a conotação de revolução cultural, isto é, de ruptura com a cultura dominante, centrada na sujeição dos sentidos e da sensibilidade ao senhorio da razão.

Às normas e valores sociais impostos de cima e reproduzidos pelas várias instituições que, a exemplo do Deus judaico-cristão, encontravam-se esclerosadas, a contracultura apostou na rebelião, a partir de dentro, das forças dionisíacas adormecidas para, com elas, imantar o real de um sentido outro; um sentido que, tão fluido quanto o descrito por Nietzsche, deveria ser constantemente reformulado, conferindo ao sujeito, portanto, a responsabilidade de, com suas próprias mãos, estabelecer *ad infinitum* os rumos de sua existência e do próprio mundo, em uma revolução permanente, uma vez que o seu refluxo implicaria uma nova estratificação do real: uma *cultura*, isto é, uma nova dominação; sentido que, dependente da total autonomia do sujeito na sua elaboração e re-elaboração constantes, liberta-o nesse processo da alienação, quer dizer, da condição de mero reprodutor dos valores e das idéias que, alçando-se sobre ele, dominam-no desde fora.

#### 1.6. O Reduto das Sombras

Com a psicanálise, o inconsciente foi finalmente transformado em objeto de conhecimento; através da análise, pautada em pressupostos científicos, Sigmund Freud investiu seus esforços intelectuais na iluminação da caverna interior, introduzindo um novo método de estudo da subjetividade humana.

---

<sup>573</sup> Idem, p. 69

A princípio utilizando-se da hipnose, como era voga, e mais tarde através da análise da associação livre de pensamentos convertidos em discurso, o estudo da histeria ensejou a formulação dos princípios elementares da nova “disciplina”, de cuja sistematização resultou a taxonomia da alma, que deixou de ser, sob a ótica da nova “ciência”, a unidade cartesiana para se converter em depósito histórico das respostas às pulsões elementares: em outras palavras, o produto dos embates entre os desejos e as forças sociais internalizadas das quais, supõe-se, deriva a civilidade necessária à coesão social.

Em razão dos conflitos aludidos e, sobretudo, da relativa vitória do princípio de realidade sobre o princípio de prazer, a subjetividade humana resulta, sob a perspectiva da psicanálise, irremediavelmente cindida entre esfera consciente e inconsciente, entre a superfície da legitimidade social e as obscuras e profundas regiões no interior das quais as pulsões, travestidas dos desejos e dos medos gerados pelo complexo de Édipo, se engalfinham na luta da qual, a despeito dos mecanismos repressivos conscientes e inconscientes, escapam os miasmas da angústia.

É a angústia, esse mal-estar manifestado não só pela histeria, mas por toda a neurose que configura a subjetividade humana, o indício desse oceano inconsciente sobre cuja superfície o ego consciente surfa, em geral confiante em sua habilidade na condução da prancha.

Insatisfeita em apenas deslizar pela superfície e protegendo-se com o escafandro do método analítico, dualista por excelência, a racionalidade psicanalítica mergulhou nos interiores do ser humano, iluminando os vales nos quais a felicidade e a liberdade, reprimidas pelo seu austero senhor, o superego, se abrigam e se escondem, medrosas de serem ceifadas para todo o sempre.

Os mesmos vales destilados pelo discurso romântico em versos poéticos e filosóficos, a psicanálise os analisou friamente, levantando hipóteses sobre seus contornos e suas profundidades, para no fim pontificar sobre a inevitabilidade de sua condição: de um depósito de desejos irrealizáveis, porquanto contraditos pela sociedade. Em outras palavras, contraditos pela racionalidade aplicada ao universo social, em virtude da qual são excluídas das relações familiares, produtivas e políticas tudo o que possa comprometer o bom funcionamento do Sistema; a mesma racionalidade que

emergiu em toda sua plenitude nos alvares da modernidade, lançou para os subterrâneos a magia e o êxtase, a sensibilidade e a imaginação, a intuição e a poesia.

A psicanálise levantou o véu que mal cobria o *underground* de cada um e de todos, revelando os lençóis freáticos da irracionalidade que se acumulavam formando grandes lagos, às vezes de águas paradas, às vezes de águas revoltas e prestes a emergir com a força de um gêiser: em suma, águas cujo controle, pela racionalidade, é sempre provisório. Seu discurso representou a confissão, como uma das herdeiras do Iluminismo, dos limites intrínsecos à razão; pois, como afirmou *o alienista* de Machado de Assis, a loucura não é apenas uma ilha, e sim um continente.

## 2. A Ética Capitalista e o Espírito da Contracultura.

O discurso romântico, entendido em sentido lato, e demais correntes filosóficas nele inspiradas durante os séculos XIX e XX, foram uma resposta à cisão do ser humano e da natureza perpetrada pelo mecanicismo e, como é óbvio, pelas correlativas transformações no plano social desencadeadas pelo advento do capitalismo.

As duas coisas estão intimamente ligadas: em detrimento da qualidade, a quantidade passou a predominar na descrição do universo e também nas formas pelas quais a economia e a política se organizaram; mundo e homem passaram por um processo de desencantamento do qual, ao fim e ao cabo, restaram os números, entidades abstratas e sem vida. A razão, reduzida que foi a uma entidade no interior do psiquismo humano, do qual deve se assenhorear, de preferência mantendo uma distância segura, traduziu-se na única forma de conhecimento legítima; conhecimento que costura sua infalibilidade pelo desprezo do imponderável tanto nas equações matemáticas quanto nas próprias relações humanas.

Não foi, é claro, meramente contra a descrição do mundo mecanicista que tais correntes se posicionaram, pois o processo de sedimentação da razão não se deu apenas na esfera do labor intelectual *stricto sensu*; trata-se, antes, de um processo que se estendeu do universo político ao econômico, do jurídico ao educacional, do social ao psíquico, não necessariamente nessa ordem; um processo de racionalização da existência que Norbert Elias, por exemplo, denomina “civilizador”.<sup>574</sup>

Para ele, sua dinâmica teve início na Baixa Idade Média, com a paulatina centralização política e, a ela associada, a formação das cortes. Foi no seu interior que a nobreza “civilizou-se”, pois, para manter seus privilégios e conquistar outros, teve que, em primeiro lugar, abdicar da espada como fiel da balança de suas querelas habituais, confiando-a ao monarca que, entre outras novidades, monopolizou a violência legítima.

A espada deixou de ter grande valia em uma conjuntura na qual a dispensa de favores pelo potentado, aparentemente arbitrária, pautava-se em uma “ética” cujo conhecimento e obediência, pela nobreza, traduzia-se, por via de regra, na sua conquista. Ser bem-sucedido econômica e politicamente passou a implicar muito menos o arrojo e a

---

<sup>574</sup> ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Op. cit.

destreza bélica e muito mais a paciência, a persuasão, a intriga, a diplomacia; ser bem-sucedido no alvorecer da modernidade passou a implicar, antes de mais, o sacrifício do presente em prol do futuro, do ímpeto em prol da moderação, em suma, dos instintos em prol da civilidade, conferindo um poder cada vez maior ao superego, a contrapartida psíquica de um rei que, ao dispensar a justiça e também favores, recebia em troca a obediência absoluta de homens que, pouco antes, prefeririam a morte a sujeitar-se a outrem.

O adiamento, a paciência, a autocensura e a sublimação, características do processo civilizador nas cortes, estendeu-se paulatinamente à burguesia ansiosa em participar dos círculos de poder dos quais, em função de seu sucesso econômico, se considerava merecedora, mimetizando e incorporando, ao seu modo, a polidez e a etiqueta aristocráticas, com as quais pretendia perfurar as muralhas da segregação.<sup>575</sup>

Disseminação que se estendeu, sobretudo a partir da revolução industrial, para as demais camadas sociais concentradas na urbe: a classe média e o proletariado, pela “universalização” da educação elementar fomentada pelo projeto iluminista ou através da disciplina do corpo e das ações no interior das fábricas – em ambos os casos, com a perpétua vigilância da esfera jurídica e policial. De uma ou outra forma, o comportamento passou a ser guiado pelo superego, pelo controle internalizado, racional, sobre as pulsões naturais, coagindo a espontaneidade a retirar-se para os subsolos do inconsciente, da prisão ou do manicômio e instaurando a estandardização comportamental, em outras palavras, a homogeneização do que, *in natura*, é diferente e singular – o ser humano.

Homogeneização que, sob uma perspectiva crítica, não se definiu meramente como a igualdade jurídica decantada pelo liberalismo, mas, sobretudo, como redução do que, em si, é único, à condição de um número na série imensa denominada humanidade e passível, portanto, de ser estudada e manipulada estatisticamente, de acordo com os fins racionalmente definidos pela razão de Estado.

Max Weber lida com o mesmo problema ao apontar, entre outras coisas, o ascetismo religioso da Reforma como uma das raízes remotas do capitalismo, pois dele

---

<sup>575</sup> RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no antigo regime*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

emergiu o “espírito” que passou a governar as ações econômicas na modernidade.<sup>576</sup> À ética da dissipação, encarnada principalmente pela nobreza e sancionada pelo tradicional menosprezo público ao “vil metal”, a nova mentalidade, cognominada *burguesa*, foi uma decorrência, segundo o autor, do fulcro doutrinal calvinista, a tese da soberania absoluta de Deus, que desloca o livre-arbítrio para o papel de coadjuvante no interior do drama da salvação ao elevar a predestinação ao papel principal.

Ao destino entendido como imutável e conhecido em sua integridade apenas pelo criador, vincula-se, contudo, a crença de que Deus gratifica os *eleitos* com sinais de sua escolha, entre os quais a prosperidade e a vida santificada que, na vida prática, correspondem ao progresso profissional e econômico associado à moderação e à parcimônia.

Inaugurava-se uma prática na qual o rogo ao criador, por ineficaz, deu lugar à labuta e à acumulação; isolado de um Deus que, desde priscas eras, afastou-se de sua obra para do alto contemplá-la, restava ao crente glorificá-lo cumprindo com alegria a sentença proferida no momento da expulsão da humanidade de seu convívio, qual seja, “com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado.”<sup>577</sup> O trabalho, de maldição, transformou-se sob o calvinismo em bênção e a acumulação, de pecado, em sinal de eleição – sinal que, na intimidade do crente, se traduz em certeza quando acompanhado por uma vida santificada, ascética.

Para Weber, uma vez inaugurado o espírito que passou a presidir a mentalidade capitalista, ele aos poucos se difundiu dos grupos calvinistas para os demais grupos religiosos, inclusive o católico, perdendo nesse percurso sua conotação teológica; conservando, porém, a glorificação do trabalho, do adiamento do prazer e da acumulação econômica, cuja lógica passou a ser concebida como racional e, portanto, independente da destinação divina: no lugar da roda da fortuna, a competência e o esforço individuais aos poucos se consagraram como a única explicação do sucesso e do insucesso profissional e econômico, inaugurando um novo teatro em cujo palco os principais papéis seriam representados pela meritória burguesia.

---

<sup>576</sup> WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 12ª ed. São Paulo: Pioneira, 1997.

<sup>577</sup> Gênesis. In: A BÍBLIA de Jerusalém. Op. cit., p. 36.

Desencantado pelo afastamento de Deus, o universo social passou a ser governado pela lógica econômica, segundo a qual a competência e não a origem é que determina a condição de cada participante no drama da existência; ao contrário da sociedade tradicional, na qual cada ordem vinculava-se organicamente com as demais, na nova hierarquia cada um é responsável por si e a solidariedade deve, na sociedade complexa, resultar do planejamento racional, a cargo de especialistas convocados e liderados, novamente, pela burocracia estatal.

Para Marx, o processo do qual resultou o mundo no qual “tudo o que era sagrado foi profanado”<sup>578</sup> foi liderado pela vitoriosa burguesia revolucionária surgida dos estertores do modo de produção feudal. Foi ela que, nos alvares do capitalismo, implantou novas formas de produção nas quais a divisão do trabalho substituiu a tradicional produção artesanal, destituindo os novos operadores das máquinas de sua condição autoral no processo produtivo, fetichizando as mercadorias e reificando o ser humano.<sup>579</sup>

No interior da dinâmica capitalista, cada objeto produzido “herda” seu valor monetário do labor despendido pelo conjunto da labuta do proletariado, passando, contudo, a obedecer à lei da oferta e da procura, isto é, ao “valor de troca”; a essa dinâmica, o próprio trabalhador foi inserido ao se transformar em um item substituível pela racionalização da produção no interior da fábrica e pela divisão social do trabalho. Perdeu, por conseguinte, sua “humanidade”, seu valor intrínseco, metamorfoseando-se em mera peça de uma engrenagem cujo funcionamento obedece a uma racionalidade que lhe escapa, por ter sido expropriado de sua condição de sujeito no processo produtivo, instaurando uma lógica que define o grau de sua alienação.

A condição de *coisa*, de mais um item no interior de uma dinâmica que funciona com base no valor de troca, não é, no capitalismo, apenas do proletariado; ela se desdobra, desde sua base material, enquanto produção e enquanto produto, na mentalidade que se transformou na ideologia por excelência, o liberalismo e outras correntes dele derivadas. Ideologia que, ao falar das liberdades individuais, a rigor camufla o fato de que a única liberdade existente é a da circulação de mercadorias, incluindo a humana e que, ao falar de igualdade, jurídica, escamoteia a real diversidade

---

<sup>578</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.

<sup>579</sup> MARX, Karl. A mercadoria. In: *O capital: crítica da economia política*. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. V. 1. pp. 43-78.



entre produtores da riqueza, o proletariado, e os que dela se beneficiam, a burguesia, completando o quadro com a idéia de uma fraternidade que nunca houve, pois a luta de classes, declarada ou latente, é a regra derivada de uma dinâmica que opõe exploradores e explorados no capitalismo com uma clareza sem precedentes na história.

No interior de uma lógica – a econômica – impessoal, a liberdade individual subsumiu-se à “necessidade” do mercado, dando fim à espontaneidade e escravizando o trabalhador a uma rotina penosa, mas à qual se submete, pois a alternativa é engrossar as fileiras de um exército de reserva que conserva, pela lei da oferta e da procura da mercadoria humana, a expropriação da mais-valia em patamares adequados para o usufruto, por parte de uma seleta minoria, da riqueza socialmente produzida.

Riqueza que, maculada pelo suor e pelo sangue de seus expropriados produtores, mancha a consciência da burguesia com a culpa e com o medo do espectro da revolução que se avizinha, mas que, para ser evitada, conta em primeiro lugar com a reprodução ideológica pelos vários instrumentos criados no bojo do próprio Sistema, entre os quais a família nuclear, a escola e o tribunal, eminentemente conservadores do principal valor da sociedade capitalista, a propriedade privada, de cuja defesa o Estado, por meios “pacíficos” ou violentos, se encarrega de proteger toda vez que a base da estrutura sofre abalos sísmicos mais sérios.

## 2.1. Necessidade e Liberdade

Seja qual for o viés explicativo da origem do capitalismo e do Estado moderno, não é difícil correlacioná-la aos pressupostos filosóficos que balizaram a Revolução Científica e o Iluminismo. Trata-se, a rigor, de um mesmo e único processo no qual a espontaneidade e a impetuosidade do nobre, a relação familiar do crente com seu Deus, a autonomia e a criatividade do artesão, a inspiração e o ecletismo do intelectual deram lugar, respectivamente, ao artificialismo e à sublimação dos instintos, ao distanciamento divino e à racionalização da vida religiosa, à transformação do trabalhador em mercadoria, à redução das diferenças individuais ao conceito abstrato de “homem” e à constituição das especializações científicas pautadas no método racional como única forma legítima de saber.

Não apenas o universo foi desencantado pela ciência; as tradicionais relações políticas, religiosas e econômicas passaram por um processo análogo de racionalização no qual, ao invés da qualidade pessoal, do caráter ou da “fortuna”, a quantidade foi entronizada como regra. A mesma racionalidade que, desdobrada em tecnologia, fomentou o desenvolvimento do capitalismo, com a conseqüente conquista de novas fronteiras naturais, foi aplicada às esferas política, religiosa e social; o que, em última instância, consolidou a burocratização do Estado, o formalismo religioso e a alienação do trabalho, transformando o indivíduo em peça substituível, a religião em rito social e o Estado em instrumento de controle das massas estandardizadas.

A padronização, marca da sociedade industrial, aplicada que foi a todas as esferas da atividade humana, remodelou as medidas e os ângulos das cidades<sup>580</sup> e dos Estados, a geografia de impérios e colônias,<sup>581</sup> as relações de propriedade e de trabalho, a educação e a própria criatividade artística,<sup>582</sup> ajustando, nesse processo, o comportamento humano às diretrizes racionais impostas pela Necessidade, isto é, pela lógica do mercado. Processo que se desdobrou no desencantamento progressivo do mundo, na racionalização dos comportamentos econômicos e sociais, na burocratização do Estado, na alienação do trabalhador e na reificação do ser humano em geral, reduzindo-o, por fim, a massa de manobra dos fins pragmaticamente concebidos pela racionalidade instrumental.

Esvaziado de seu conteúdo subjetivo, a sociedade industrial fez de cada indivíduo um número na aritmética do lucro, cuja somatória, econômica, é tão objetiva quanto a natureza analisada pela ciência, ganhando a conotação de um universo impessoal regido por leis passíveis de serem conhecidas e manipuladas matematicamente a favor do progresso. De um progresso entendido como da espécie e não do indivíduo, do todo e não, obviamente, da parte que é, no pensamento de Hegel, por exemplo, meramente um instrumento do avanço da racionalidade e, no marxismo engajado, um instante de um processo maior de emancipação social. Um progresso que é da história, mas não da história de cada um individualmente; de uma história que, tornando-se macro, da

---

<sup>580</sup> Cf. BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

<sup>581</sup> Cf. HOBSBAWM, Eric J. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

<sup>582</sup> Cf. ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. A indústria cultural. In: *A dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar., 1985. pp. 113-156, e BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 4.ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 165-196.

civilização, abstraiu de si a carne, o sangue, o sistema nervoso dos corpos que, enfileirados, caminham no tempo para um destino que não será seu, um destino que cabe apenas ao gênero, à espécie, à classe, à raça ou à humanidade.

O importante, no devir macro-histórico, não é o drama do indivíduo, isto é, seus anseios, atribulações, realizações e frustrações, convicções e dúvidas, alegrias fugazes e terrores absolutos diante de um universo que, como disse Nietzsche e como a própria modernidade evidenciou, matou Deus, deixando cada um a mercê do vazio existencial; o importante é a marcha constante, sempre em direção ao futuro, da humanidade que, a exemplo de um enxame de abelhas, não está interessada nos desvios momentâneos de cada inseto que, no seu ir e vir, ajuda a compor o conceito.

Nesse devir impessoal da razão, da civilização, da nação, da economia ou da vanguarda revolucionária, cada povo encontrou seu lugar, com o respaldo da interpretação efetuada pelos intelectuais preocupados em dar um sentido para sua existência, quer dizer, da totalidade.

As transformações políticas, religiosas e econômicas intrínsecas a esse processo de modernização, em geral concebidas como *causais* – isto é, a centralização política, a formação das cortes e as revoluções burguesas; a reforma protestante, a nova ética do trabalho e do ganho e as guerras religiosas; a Revolução Industrial, a transformação de tudo em mercadoria e os vários movimentos de sedição, além da própria Revolução Científica – desencadearam, a curto, médio e longo prazos, profundas mudanças no modo de vida europeu, assim como na sua visão de mundo.

O século XIX, epicentro desses abalos, foi marcado não só pela insegurança de um universo político até então relativamente estável como também pela ruptura com as certezas a respeito do lugar social de cada um e, não menos, em relação a quais critérios morais seguir. Tudo o que era sagrado, como diz o *Manifesto*, foi efetivamente profanado, quer dizer, destituído de sua estabilidade e sacralidade, da mesma forma que, desde a revolução copernicana, o mundo perdera sua condição de porto seguro e central no interior de um sistema móvel, mas harmônico.

A começar na Inglaterra da Revolução Gloriosa, mas, sobretudo, desde a Revolução Francesa, o governo deixou de ser o privilégio e também a responsabilidade do potentado

ungido por Deus, em torno do qual, como os planetas no antigo sistema geocêntrico, gravitavam seres humanos hierarquizados segundo a quantidade de sangue azul presente nas veias e, em torno desses, os respectivos satélites. Aos poucos o absolutismo deu lugar a monarquias parlamentares e repúblicas e o poder passou a ser disputado pela regra da racionalidade eletiva, a princípio masculina e censitária e mais tarde universal, com eventuais períodos de “pacificação” ditatorial. Ao invés dos caprichos da fortuna, o talento persuasivo e administrativo passou a condicionar o acesso e a permanência nos postos de comando do Estado que, segundo a lei, deveria representar toda a nação; uma nação que, muito embora se estilizasse como o todo, era, na verdade, o eufemismo utilizado para se referir à nova classe social dominante, a burguesia.

Com o advento do capitalismo e das revoluções burguesas a ele associadas, as posições ocupadas no teatro político embaralharam-se, deslocando os atores de acordo com a circulação do capital; dinâmica cuja contrapartida, na esfera econômica, substituíra as seculares formas de exploração feudal, pautadas na imobilidade campestre, pela exploração, cada vez mais predominante, do trabalho livre assalariado predominantemente urbano. Os senhores agora eram outros, assim como outras as regras da dominação; a elas o proletariado reagiu de várias formas, intensificando a impressão de instabilidade, de ausência de rumos e virando, para usar uma expressão de Christopher Hill, o mundo de ponta-cabeça.

O *espectro* das revoluções sociais rondou a Europa, inaugurando uma primavera que, conquanto ligeira, inspirou sonhos e pesadelos, de acordo com o lugar ocupado nas trincheiras sociais e promovendo, no universo das idéias propriamente ditas, três tipos de discurso: o reacionário, o conservador e o revolucionário. Desses, o conservador e o revolucionário inspiravam-se em postulados iluministas, como foi o caso, respectivamente, do positivismo e do socialismo científico. A racionalidade técnica foi enaltecida por ambos os discursos; o que os diferencia, no tocante a esse aspecto, é a destinação a ela conferida: a conservação e melhoria do *mesmo*, ou sua radical transformação, pela socialização dos meios e dos fins, da produção e do produto.

Em contrapartida, o romantismo também inspirou dois discursos da tríade enunciada, o reacionário e o revolucionário: o primeiro, correspondente ao desejo pelo retorno do que já foi, da estabilidade de uma ordenação política e social que, sob o

impacto das revoluções burguesas e da nova lógica capitalista, se embaralharam, gerando o caos; o segundo, progressista, imaginava a transformação do *mesmo* através da instauração de uma sociedade mais humana, nas qual os ideais da liberdade, da felicidade e da bondade se efetivassem. Enquanto a autoria da primeira, reacionária, é facilmente identificada na fala de uma parcela da camada dominante saudosa das hierarquias quebradas com as revoluções burguesas, a segunda, progressista, é “reconhecível de forma difusa num largo espectro social” insatisfeito tanto com a ordem anteriormente hegemônica, quanto com a nova ordem, capitalista, que paulatinamente se firmava na primeira metade do século XIX.<sup>583</sup>

Todos esses discursos trafegavam pelo imaginário da época, às vezes misturando-se, às vezes distanciando-se radicalmente, em consonância com a instabilidade de um cenário político e econômico marcado por revoluções e contra-revoluções, por primaveras e por outonos dos quais, ao fim e ao cabo, resultou a nova ordem não só européia como mundial, não sem passar por um longo período, na primeira metade do século XX, de rivalidades ideológicas e econômicas das quais resultaram a Primeira e a Segunda Guerra Mundiais, a divisão do mundo entre países “democráticos”, “fascistas” e “socialistas”, culminando, desde meados dos anos 40, com a bipolarização que caracterizaria a Guerra Fria.

Nesse interregno, ou melhor, desde meados do século XIX, os postulados românticos, reacionários ou utópicos, foram emudecidos pela racionalização do discurso político, quer pela adaptação progressiva dos primeiros ao novo jogo político no interior do qual os remanescentes da nobreza passaram a partilhar com a burguesia o domínio

---

<sup>583</sup> Para Elias Thomé Saliba o romantismo “oscilou entre duas atitudes gerais que traduziram, em última análise, um olhar ora de medo, ora de esperança, frente a mudanças que então ocorriam [Revolução Francesa e Industrial].” Dessa oscilação, duas atitudes antinômicas surgiram, uma “reconhecível nas classes dominantes e nos grupos ligados ao poder monárquico [...] enveredou por uma busca das autênticas tradições nacionais, imersas num passado remoto e obscuro”, e a outra “reconhecível de forma difusa num largo espectro social, caracterizou-se por enxergar, na quebra com as estruturas do passado, uma oportunidade para o máximo dispêndio de suas energias utópicas [...]. A ambigüidade do pensamento romântico caracterizou-se exatamente por combinar ora uma atitude, ora outra, numa busca desenfreada, talvez sem paralelo em outras épocas, por encontrar uma explicação global da realidade, uma explicação *cósmica*, combinando unidade e diversidade, continuidade e transformação. Daí o autêntico canteiro de projetos para uma nova sociedade, que foi o período 1815-48: do nacionalismo ao comunismo, da tecnocracia industrialista à democracia igualitária – todos foram profundamente marcados por este traço romântico, que via todas as coisas despidas de qualquer estabilidade e potencialmente colocadas, sem exceção, no limiar de uma nova época. SALIBA, Elias Thomé. *As utopias românticas*. São Paulo: Brasiliense, 1991. pp. 15-16. [Grifo meu]. Vide também: RENAUT, Alain (Dir.) Luzes e romantismo. In: *História da filosofia política*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. V. 3.

político e econômico, quer pela crítica aos demais, efetuada pelo marxismo, que imputou ao socialismo utópico e às várias posições anarquistas que se lhe seguiram, a condição de mero sonho inexecutável, ideário fadado a extinguir-se em virtude da própria dinâmica social.

Sonhos que, a despeito da vitória do modelo capitalista e de sua sombra socialista, recolheram-se aos subterrâneos para ressurgir, com outras indumentárias, ao estilo *enragè, hippie ou punk*, entre os anos sessenta e setenta do último século, re-introduzindo a espontaneidade da ação direta e da desobediência civil e o ideal da autogestão na pauta discursiva do período.

Ao capitalismo vitorioso e ao socialismo real soviético, cujos miasmas indicavam, desde o *Relatório Krushev*, a corrupção em curso de sua própria racionalidade instrumental, parte da juventude rebelde dos anos sessenta se opôs, exumando, entre outras coisas, os ideais utópicos que apostavam romanescamente na bondade inata do ser humano e na sua capacidade de se alçar sobre a dominação imposta pela racionalização intensiva da vida, isto é, pela lógica voraz do capital e de seu escudeiro fiel, o Estado.

## 2.2. A Globalização do *Mesmo*

O mesmo processo que, aos poucos, transformou o mundo civilizado europeu e norte-americano em um grande relógio passível de ser programado estendeu-se, no século XX, aos países surgidos com o colapso dos grandes impérios coloniais e de outros, emancipados politicamente no século XIX que, no decorrer do seguinte, remodelaram sua integração dependente às matrizes do Primeiro Mundo pela industrialização de suas economias.

A “era de ouro” do capitalismo foi também, a Leste ou a Oeste do Eixo derrotado na Segunda Guerra Mundial, o período em que a racionalização técnica, em todas as esferas, atingiu seu paroxismo, com a padronização forçada, pelo Estado ou pela indústria cultural, dos comportamentos e, sobretudo, das formas de pensar.<sup>584</sup> A disciplina da

---

<sup>584</sup> Associados de forma declarada, como no caso da URSS, ou de forma implícita, como nos EUA, Estado e Indústria da Cultura promoveram, durante a Guerra Fria, a propaganda ideológica ao posto de lugar-tenente da defesa de suas respectivas organizações sociais, políticas e econômicas. Altos investimentos foram aplicados na pesquisa sobre o comportamento humano e sobre as formas de manipulá-lo desde a

vontade decantada pelos ideólogos do Nazismo converteu-se no instrumento pelo qual as pátrias da “liberdade” e da “igualdade” consolidaram seu controle sobre sociedades marcadas pela contradição entre seus pressupostos ideológicos e a realidade concreta da discriminação e da pobreza, em um caso, e da intolerância e da burocratização, no outro.

O farol da revolução socialista, que ainda iluminava as cercanias mais ao sul de outro eixo, o equatorial, era observado com desconfiança por parte dos intelectuais que, decepcionados com os boatos que transpiravam para o lado oeste da cortina de ferro e, desde os anos cinquenta, com as certezas descritas pelo *Relatório Krushev*, entrevia nos dois modelos, o capitalista e o socialista, um mesmo mecanismo de dominação por parte de minorias que diferiam apenas no nome: “nomenclatura”<sup>585</sup> ou burguesia.

A despeito do esforço de diversas agremiações políticas de esquerda que, durante todo o século, procuraram caminhos próprios e diferentes do soviético para a revolução, a percepção de uma parcela da intelectualidade e da juventude propensa à mudança já era outra: a de que a dominação estendia seus tentáculos “verticalmente”, do norte industrializado ao sul subdesenvolvido, reproduzindo, nas duas grandes esferas de influência, as respectivas ideologias; ideologias que, malgrado suas aparentes diferenças, eram essencialmente as mesmas, porquanto pautadas na dominação técnica do ser humano, na expropriação de sua autonomia pela standardização comportamental a partir da fábrica, da educação, dos ministérios, da ciência, do cinema, do jornal e do televisor; expropriação que, no caso da mais-valia, era também comum aos dois modelos de sociedade, diferindo apenas os destino de sua apropriação, em um caso pela burocracia estatal, em outro pelos capitalistas.

Essas esferas, uma vez alinhadas econômica e militarmente às suas matrizes, não só se punham a serviço de sua conservação, isto é, do *status quo* geopoliticamente bipolar, como também adotavam ou aperfeiçoavam os mecanismos de dominação interna similares, com o reforço da burocracia estatal pura e simples, no caso dos países

---

Primeira Guerra Mundial, ganhando, durante a Guerra Fria, lugar de destaque ao lado das demais pesquisas sobre novas tecnologias bélicas, gerenciais, informacionais etc. e dando emprego a uma grande quantidade de especialistas das várias áreas do saber. Vide: COHN, Gabriel (comp.). *Comunicação e indústria cultural: leituras de análise dos meios de comunicação na sociedade contemporânea e das manifestações de massa nessa sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; EDUSP: 1971, principalmente a parte III: *Opinião pública, controle social e ideologia*. pp. 177-253.

<sup>585</sup> Vide: GORBACHEV, Mikhail Sergeevich. *Perestroika: novas idéias para o meu país e o mundo*. São Paulo: Best Seller, 1987.

alinhados à União Soviética, ou com esse reforço associado à dinamização econômica, por intermédio da atração de capitais internacionais em busca de promissores currais para sua reprodução segura, porquanto controlada.

A modernização a partir do alto, em geral legitimada com discursos desenvolvimentistas preparados para agradar gregos e troianos, quer dizer, trabalhadores e burguesia nacional, sindicatos proletários e patronais, às vezes partidos de direita e de esquerda, desferiu, no rastro do êxodo rural, um golpe mortal sobre a visão de mundo tradicional, característica de sociedades pouco urbanizadas, como era o caso do Brasil até meados do século XX.<sup>586</sup>

A dinâmica da fábrica e da urbe como um todo aos poucos introduziu a padronização comportamental que, na sociedade industrial, era lugar-comum desde o século XIX; massificada pela dinâmica do desenvolvimento e, não menos, pela indústria cultural, por via de regra subsumida ao capital internacional, a população urbana paulatinamente se integrava à modernidade, passando a exigir, como seus congêneres europeus e norte-americanos, a universalização da educação; por meio dela e, ainda, pelas novas oportunidades geradas com a industrialização, sobretudo nos anos 60, o homem cordial brasileiro<sup>587</sup> finalmente despia-se de seu nobre epíteto, vestindo-se com as virtudes da vocação econômica e da disciplina. Vestimentas que eram confeccionadas em geral sob dois moldes, o da fábrica e o do colégio, com os quais, aos poucos, o processo de standardização consolidou o caráter e os gostos segundo o nível de renda.

Enquanto nas relações tradicionais a dominação era visível na rispidez com a qual os coronéis barganhavam sua hegemonia no interior de seus currais, esfolando os camponeses recalcitrantes com o beneplácito da Igreja e do Estado patrimonial,<sup>588</sup> na sociedade urbana a exploração, associada à concentração populacional permeável a novos discursos, levou as antigas contradições sociais ao enfrentamento do qual resultou, não a revolução propugnada pela esquerda, mas a instauração, em 1964, de um regime político autoritário. Com ele, a racionalização das relações econômicas e políticas ganharam um

---

<sup>586</sup> Sobre o debate a respeito do discurso desenvolvimentista e suas repercussões no interior das classes e frações de classes no Brasil, vide: ZORNETTA, Regiani. *FHC e o desenvolvimento nacional: a atualidade de um discurso*. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas), Universidade Estadual Paulista/Marília. 2003.

<sup>587</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

<sup>588</sup> Vide: FAORO, Raymundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 3ª ed. São Paulo: Globo, 2006.



ar de gélida impessoalidade, consolidando a burocratização do Estado em moldes tecnocráticos.<sup>589</sup> Burocratização que, além de aprofundar as desigualdades sociais e de reduzir a participação política a um rito de passagem, inseriu o país nos rumos da modernidade, desencantando as últimas formas de relação tradicional ao universalizar a educação que, pecando pela qualidade, nem por isso deixou de cumprir seu propósito inconfesso, qual seja, o de reprodução ideológica, de padronização dos comportamentos, das habilidades intelectuais e dos desejos, de cujo condicionamento depende a indústria do consumo e a própria estabilidade do sistema.<sup>590</sup>

Uma vez preparado para a labuta cidadina, isto é, para as devidas funções no interior da grande máquina econômica como produtor e consumidor de mercadorias, coube ao homem já nem tão cordial esperar pelo prometido progresso da nação, a ser vivido pelas crianças cuja esperança a indústria cultural, em associação com o Estado, promoveu como símbolo de um futuro róseo e certo.

Sem tempo nem condições para se desencantar, a grande maioria permaneceu sob as saias da Madre Igreja e de outras agremiações religiosas conservadoras que, a partir dessa época, passaram a pescar homens e mulheres de sua matriz católica em grande número, incrementando a pluralidade religiosa no país.<sup>591</sup>

A racionalização, contudo, era de outra ordem, eminentemente econômica e política, e introduzida ao sabor da importação de capitais e dos métodos de controle tecnocráticos por parte da ditadura. No universo das idéias ela se deu aos poucos e seletivamente, devido à grande quantidade de analfabetos adultos e da própria lentidão da expansão educativa; em larga escala, apenas pela industrialização da cultura, com a injeção de capitais estrangeiros e nacionais, inclusive de Estado, nesse ramo de negócios; investimento que foi suficiente, todavia, para adequar gostos e desejos, bem como

---

<sup>589</sup> Vide: PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. *Tecnoburocracia e contestação*. Petrópolis: Vozes, 1972 e *Sociedade estatal e tecnoburocracia*. São Paulo: Brasiliense: 1981.

<sup>590</sup> A domesticação dos desejos pela família é concluída com a educação laica, cuja divisão entre “para ricos” e “para pobres” é denunciatória da própria contradição social por ela reproduzida: enquanto em escolas especiais a autonomia da criança é fomentada, preparando-a para o comando, nas demais a individualidade é constrangida a submeter-se ao discurso da maioria, cujo porta-voz é o professor, dono da verdade e da justiça que, uma vez aplicadas, separam do joio da inaptidão as seletas espigas do trigo a ser beneficiado pelo sistema. Sobre o papel da escola na reprodução social, vide: BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

<sup>591</sup> Vide: CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão*. Op. cit

padronizar opiniões, em função dos quais a mentalidade moderna se estabeleceu no país, capacitando-o para a sua inserção dependente na economia globalizada.

Foi nesse ambiente que, a exemplo do que ocorria em outros países, uma ínfima parcela da classe média brasileira insatisfeita com a ditadura apostou na contracultura como meio de resgate da autonomia em um universo cada vez mais desencantador.

### 2.3. Córregos, Rios e Lençóis Freáticos

Desde fins do século XVIII, ao universo desencantado que é também o das relações sociais e da cultura de uma forma geral, o discurso romântico reagiu. No lugar do todo e do padrão, erigiu a singularidade e a diferença; no lugar da moral e dos valores racionalmente enfeixados pela lei, estabeleceu a espontaneidade e a autonomia ética; no lugar da competência e da especialização, promoveu a criatividade e o saber generalista; no lugar do raciocínio linear e dedutivo, restaurou o gênio e a intuição; no lugar da parcimônia e da sobriedade, louvou o excesso e a embriaguez; no lugar da luta organizada pela tomada do Estado, ensaiou a utopia da autogestão; no lugar do trabalho e da responsabilidade, optou pela preguiça e pelo descompromisso; no lugar da matéria cadavérica, abriu as portas da percepção para o retorno do espírito; no lugar do progresso no tempo, aceitou a eternidade do presente; por fim, no lugar da razão dualista, mergulhou na unidade anterior à própria razão.

O romantismo foi, assim, uma expressão visível, em geral legitimada no universo da *high culture*, da mesma rejeição que, entre ocultistas e espiritualistas, por exemplo, permaneceu no subterrâneo: a 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.

Essa rejeição, característica do romantismo e das correntes de pensamento que permaneceram no subterrâneo, manifestou-se, no decorrer do século XX, sob as mais

diversas roupagens, entre as quais o existencialismo que, tingido pelo pessimismo e pela angústia, conferiu à livre-vontade individual a condição de protagonista em face de um drama que, segundo as concepções macro-históricas, é por direito do todo, da estrutura;<sup>592</sup> o pensamento de vários autores da Escola de Frankfurt, pautado na denúncia crítica à racionalidade instrumental padronizadora, à indústria cultural e à redução do homem à condição de um ser unidimensional, de reproduzidor do *mesmo*, um número na série passível de ser manipulada pela tecnocracia;<sup>593</sup> o pensamento de Michel Foucault, de repúdio ao processo histórico por intermédio do qual se estabeleceu toda uma maquinaria de controle a partir da domesticação das vontades pelo Estado, mas também no interior das micro-relações;<sup>594</sup> inúmeras distopias, como *1984*, de George Orwell, *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley ou *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury, além da obra de Franz Kafka e de outros autores sensibilizados e agastados com o processo totalizador. Em comum, a denúncia à racionalidade instrumental do Estado, à redução do indivíduo à condição de um número serializado e o anseio pela restauração da autonomia do sujeito na condução de sua vida e, por conseguinte, pela sua participação consciente na própria história entendida como macro; autonomia que não é concebida apenas como condição para a liberdade e felicidade individual, mas também essencial no processo de transformação da realidade social.

A repulsa, presente nessas correntes de pensamento e no pensamento de diversos outros autores que, por assim dizer, destilaram sua crítica a céu aberto é ainda a repulsa que, revestida com outras indumentárias, permaneceu no subterrâneo da ilegitimidade intelectual em virtude de seus adereços mágicos e de suas preocupações míticas e místicas: as correntes espiritualistas, esotéricas, ocultistas, orientalistas que, desde o século XIX, propõem outras formas de entendimento do real, restituindo, de uma forma ou de outra, o espírito à matéria, o encanto ao universo mecanizado de Newton e seus colegas.

Correntes que, emergindo para a superfície pelos orifícios nela perfurados pela pena artística, difundiram-se, desde os alvares do romantismo e no decorrer de todo o século

---

<sup>592</sup> Vide: HUISMAN, Denis. *História do existencialismo*. Bauru: EDUSC, 2001.

<sup>593</sup> Vide: MATOS, Olgária C. F. *A escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005.

<sup>594</sup> Vide: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

XX, através das obras de diversos autores como, por exemplo, William Blake, Edgar Allan Poe, Arthur Conan Doyle, Fernando Pessoa, Aldous Huxley, Romain Rolland, Hermann Hesse, Jack Kerouac, Allen Ginsberg, entre inúmeros outros.

Difusão que não se deu, obviamente, apenas no universo da literatura *stricto sensu*, pois a temática foi discutida e publicada por autores que consagraram sua vida à aventura espiritual, comentando e, muitas vezes, sintetizando sistemas religiosos independentes no interior de concepções mais abrangentes, às vezes denominadas *philosophia perennis*, *filosofia univérsica*, *monismo ontológico* etc: René Guénon, Helena Petrovna Blavatsky, Annie Besant, Paul Brunton, George Ivanovitch Gurdjieff, Ernesto Bono, Huberto Rohden, entre tantos outros, ligados ou não a sociedades iniciáticas, esotéricas e ocultistas.

Por intermédio do romance e da poesia ou ainda de ensaios, de testemunhos, de narrativas de viagens e de traduções de livros sagrados, principalmente do hinduísmo, do taoísmo e do budismo, o nome e as doutrinas de sábios e santos do Oriente tornaram-se conhecidos e respeitados pelo universo exotérico de parcelas da população ocidental desencantadas com o formalismo religioso das religiões judaico-cristãs, e que ansiavam pela revitalização de sua própria espiritualidade: Jiddu Krishnamurti, Sri Ramakrishna, Swami Vivekananda, Bhagavan Sri Ramana Maharshi, Daisetz Teitaro Suzuki etc.

A doutrina desses e de vários outros autores, assim como obras clássicas do pensamento religioso e filosófico oriental, como o *Tao Te Ching*, a *Bhagavad Gita* e inúmeros textos budistas e zen-budistas foram traduzidos para vários idiomas modernos, passando pelas mais diversas interpretações e divulgações, como as de Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Alan Watts, Timothy Leary, Fritjof Capra, entre tantos outros. Às correntes orientais, entretanto, associaram-se outras, oriundas do universo xamânico indígena, disseminadas em larga escala principalmente por Carlos Castaneda, em fins dos anos sessenta.

Circulando nas vias abertas pela própria indústria cultural, ou seja, pelo crescente mercado editorial de livros, revistas e jornais, pela indústria fonográfica, pelo cinema, pelo rádio e pela televisão, mas não menos pela transmissão boca-a-boca das relações cada vez mais internacionalizadas com o avanço dos transportes marítimos, ferroviários, rodoviários e pela aviação, as correntes subterrâneas e de superfície mencionadas

difundiram-se pelo Ocidente do século XX com velocidade inaudita, a princípio nos interiores boêmios da minoria treinada intelectualmente para a sua recepção, mas, com o *boom* educacional dos “anos de ouro”, para um leque maior de ouvidos ansiosos em romper com as velhas estruturas culturais.

No Brasil, país cuja religiosidade, desde os alvares coloniais, foi marcada pelo intenso sincretismo cultural, a circulação dessas correntes espirituais é de longa data, como a maçonaria, presente no país desde fins do século XVIII, a teosofia, desde fins do XIX, o Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento e a antroposofia, desde o início do século seguinte, a Ordem Rosacruz, desde os anos cinquenta do XX, entre outras.<sup>595</sup>

Não obstante hegemonicamente católico, o universo religioso brasileiro foi fecundado por inúmeras doutrinas e práticas religiosas, nativas ou importadas, durante toda a sua história;<sup>596</sup> não é de estranhar, pois, a facilidade com que, em paralelo com o que ocorria nos centros de expansão da contracultura, as correntes de superfície e

---

<sup>595</sup> Para José Guilherme Cantor Magnani “se puede afirmar con seguridad que algunas sociedades iniciáticas están presentes en Brasil por lo menos desde el siglo XVIII. Es el caso, por ejemplo, de la masonería, conociéndose como primera [...] em la provincia norteña de Pernambuco, em 1797 [...]. En Pelotas, ciudad [...] de Rio Grande Del Sur, há sido establecida, em 1902, la primera logia teosofica de Brasil, bajo la denominación ‘Dharma’, aunque exista uma referencia anterior sobre esa doctrina em um articulo de Darío Veloso, com el titulo ‘La Teosofia y la Sociedad Teosófica’, publicado en Curitiba, província de Paraná, em 1896. Aún así, es en 1919 que se abre, oficialmente, en Rio de Janeiro, la primera sección brasileña de la Sociedad Teosófica, vinculada a The Theosophical Society con sede en Madras, Índia. [...] El Círculo Esotérico de la Comunion Del Pensamiento fue fundado en 1909, en la ciudad de São Paulo, que, junto com la Editora y Librería ‘El Pensamiento’ (1909) y la revista de mismo nombre, constituyeron importantes y pioneros instrumentos de divulgación de ideas y sistemas filosófico-espiritualistas, cuya orientación no se ajustaba a las creencias y valores religiosos dominantes en esse momento. La Sociedad Antroposófica em Brasil, con seguidores en Porto Alegre ya en 1910, fue oficialmente fundada en São Paulo en 1935; La Sociedad Teosófica Brasileña que tuvo su comienzo en 1916, en Rio de Janeiro, pasó a llamarse ‘Eubiose’, en 1969; Rosacruz Amorc es del año 1956 y Rosacruz Áurea de 1957 – todas aún en actividad y con influencia en el actual panorama de la Nova Era.” MAGNANI, José Guilherme Cantor. *El neoesoterismo en Brasil*. In: MORAVCÍKOVÁ (ed.). *New Age*. Op. cit. pp. 57-8. Em estudo sobre as impressões políticas e culturais da imprensa curitibana no final do século XIX, Mônia Luciana Silvestrin chama a atenção para a presença no discurso e nas práticas de intelectuais paranaenses desse período, de preocupações relacionadas ao universo espiritualista e ocultista. Ao destacar a presença do Instituto Neopitagórico, de várias lojas maçônicas, teosóficas e esotéricas, em geral fundadas, dirigidas e freqüentadas por intelectuais curitibanos, ela evidencia que a disseminação dessas correntes pelo Brasil não ficaram restritas aos grandes centros políticos e financeiros do período; antes, circulavam ao sabor das correntes culturais que, desde a Europa e os EUA, derramavam-se para as periferias “antenas” com suas novidades culturais, coisa que já havia ocorrido com o próprio romantismo e outras “escolas” artísticas, conquanto adaptadas e, por vezes, deturpadas de seus sentidos originais. Vide: SILVESTRIN, Mônia Luciana. *Olhares extremos: 1900 e as imagens do fim de século na imprensa curitibana*. Dissertação (Mestrado em História), FFLCH-USP. 2003.

<sup>596</sup> Vide: CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão*. Op. cit.

subterrâneas da espiritualidade *underground* se difundiram nos anos 60-70, ganhando, como lá, uma conotação de instrumento de libertação do *mesmo*, isto é, da cultura internalizada pelo sistema.

É importante salientar que tanto no Brasil como nos demais países onde a contracultura marcou presença, o imaginário *underground* incorporou traços desse universo heterogêneo composto por múltiplas filosofias e religiões, do Ocidente e do Oriente, compondo com eles noções igualmente dissimilares, segundo o grau de aprofundamento e, é claro, de acordo com as próprias idiosincrasias individuais. Não se pode falar, assim, de uma filosofia ou uma religião contracultural; nem, tampouco, de um mesmo ponto de vista em relação às transformações sócio-econômicas e políticas almejadas, porquanto igualmente dessemelhantes. No entanto, é possível conceber pelo menos um ponto comum entre as possíveis variações: a não aderência a qualquer traço como único porta-voz de sua visão de mundo.

Ao contrário dos sistemas filosóficos ou religiosos, assim como dos projetos políticos que então trafegavam pelo discurso rebelde da época, inspirados ou não no marxismo, a mentalidade *underground* caracterizou-se pelo descompromisso e pelo tráfego entre opções que, combinadas sob as mais diversas formas, não se finalizaram em uma doutrina. A própria idéia de metamorfose, de transformação constante, assim como o repúdio à sedentarização da alma, de sua cristalização em uma *ótica*, salvaguardou a mentalidade contracultural de sua ancoragem em um porto seguro de certezas, das quais resulta a institucionalização religiosa, a sistematização filosófica ou o partidarismo político.

Durante o curto período em que o discurso contracultural trafegou pela mentalidade de uma parcela da juventude, isto é, entre os anos 60 e 70 do século XX, a desconfiança em relação a toda e qualquer forma de sistematização impediu que ele se transformasse em ideologia,<sup>597</sup> muito embora parte de seu repertório multifacetado fosse assimilado por outros grupos e correntes culturais, a exemplo dos movimentos de afirmação étnica e sexual, o movimento ecológico e, no âmbito da religiosidade, pelo movimento *new*

---

<sup>597</sup> Em sentido lato, nas crenças ou certezas em relação a um conjunto de idéias explicativas do real e que norteiam a ação, em geral partilhadas por um espectro que extrapola um determinado segmento social. Sobre o conceito de ideologia, vide: EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997 e ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

*age*.<sup>598</sup> Daí em diante, contudo, já não se pode falar em contracultura, mas em uma das várias sub-culturas que passaram a competir no interior do multiculturalismo difundido pela própria legitimação do diverso, em todos os âmbitos sociais.

#### 2.4. Romantismo e Contracultura.

Romantismo e contracultura têm em comum, entre outras coisas, o repúdio a céu aberto ao racionalismo que preside a mentalidade moderna e as formas de organização política, social e econômica que singularizam o capitalismo como uma forma de dominação técnica e impessoal; dominação cujo inimigo, portanto, é difícil de ser identificado, pois ele se abstrai no interior dos números que trafegam pelas bolsas de valores e pelas urnas da democracia burguesa para, em seguida, sob a égide da legitimidade científica, pontificar sobre os rumos burocraticamente definidos para o progresso da nação e da humanidade como um todo.

À racionalidade técnica e econômica legitimadas pelo cientificismo, isto é, pela crença de que, sob o controle da razão, é possível conhecer e, portanto, controlar a natureza, as correntes subterrâneas e de superfícies aludidas contrapuseram a utopia do casamento entre razão e sensibilidade, entre alma e corpo, entre homem e mundo, entre espírito e matéria.

Enquanto as correntes esotéricas e ocultistas promoveram, desde a Revolução Científica e o Iluminismo, a alquímica mistura entre ciência e “espiritualidade” no subterrâneo, o romantismo e a contracultura o fizeram às claras. Na sua alquimia, além de ciência e religião, as demais dicotomias geradas pelo processo civilizador foram levadas ao mesmo cadinho, do qual se ensaiou a transmutação do vil metal, da servidão e da infelicidade no ouro da libertação e da felicidade. O repúdio à matematização do universo e do homem foi a sua forma de protestar contra o *status quo*, isto é, a norma da competência e da produtividade cuja somatória, ao fim e ao cabo, sempre resulta no “resto” da miséria econômica, política e espiritual. A esse “resto”, à marginalidade gerada pela burocratização política, pela concentração de renda e pela monopolização do

---

<sup>598</sup> A maioria dos autores é unânime em afirmar que boa parte das crenças, das filosofias e das práticas *New Age* foram disseminadas pela contracultura. Vide : MORAVCÍKOVÁ (ed.). *New age*. Op. cit.

saber nas mãos de especialistas, ambos os movimentos delegaram as divisas da legitimidade; reconduziram, por assim dizer, as sobras da decência, do pensar retilíneo e da virtude econômica para o centro do qual haviam sido escamoteadas pela cultura dominante.

O mesmo processo de racionalização e burocratização da vida que inspirou a reação romântica nos séculos XVIII e XIX também inspirou a contracultura de fins do século XX, e pela óbvia razão de sua continuidade histórica, com um agravante: foi um processo que ganhou força e se estendeu dos países industrializados para os países periféricos ao ser universalizado pela “fase superior do capitalismo”, para usar uma expressão de Lenine,<sup>599</sup> e pela indústria cultural, pois:

No começo do século XX, o poder industrial estendeu-se por todo o globo terrestre. A colonização da África, a dominação da Ásia chegaram ao seu apogeu. Eis que começa nas feiras de amostras e máquinas de níqueis a segunda industrialização: a que se processa nas imagens e nos sonhos. A segunda colonização, não mais horizontal, mas desta vez vertical, penetra na grande reserva que é a alma humana. A alma é a nova África que começa a agitar os circuitos dos cinemas. Cinquenta anos mais tarde um prodigioso sistema nervoso se constitui no grande corpo planetário. [...] A segunda industrialização, que passa a ser a industrialização do espírito, e a segunda colonização que passa a dizer respeito à alma progridem no século XX. Através delas, opera-se esse progresso ininterrupto da técnica, não mais unicamente votado à organização exterior, mas penetrando no domínio interior do homem e aí derramando mercadorias culturais.<sup>600</sup>

A rigor, tanto o romantismo quanto a contracultura foram expressões, em períodos e conjunturas diversas, da mesma insatisfação gerada pela racionalização de todos os âmbitos da existência humana, e não apenas do saber. A grande diferença entre elas é que a contracultura, ao contrário do romantismo, foi um movimento que se internacionalizou “instantaneamente”, pois global era, nessa época, o processo de racionalização referido. Ao contrário do romantismo, em cujo apogeu a indústria convencional e, sobretudo, a indústria cultural engatinhava, a contracultura nasceu e se difundiu internacionalmente pelo seu entrelaçamento com as novas formas de comunicação; muito embora seu

<sup>599</sup> LENINE, V. I. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.

<sup>600</sup> MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo – I – Neurose*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977. p. 13.



discurso não raro seja acidamente crítico em relação aos grandes veículos de comunicação, acusando-os de promover a redução da individualidade ao *padrão*, sem eles a contracultura não teria se disseminado instantaneamente, transformando-se em protesto internacional, ainda que minoritário.

Uma vez que ambas foram respostas, com linguagens aparentadas, porém diversas, ao mesmo problema, mais do que um “romantismo tardio”,<sup>601</sup> o discurso contracultural pode ser entendido como expressão de uma “racionalidade” derrotada, mas que foi mal sepultada e que, em conjunturas propícias, volta do túmulo para assombrar a racionalidade dominante. Uma “racionalidade” que, aí sim, se expressou tanto no romantismo como no movimento *underground*, mas não só: percorrendo caminhos diversos, a “racionalidade” em cuja órbita giram a sensibilidade, a intuição e a imaginação, também caracterizou as correntes subterrâneas e superficiais das utopias românticas, dos vários espiritualismos, além é claro, das expressões artísticas contrárias à perspectiva uniforme do real, como o cubismo<sup>602</sup> e o surrealismo.<sup>603</sup>

Na verdade, o que difere a contracultura do romantismo, no tocante ao discurso, não é somente o fato de estarem apartados no tempo, sendo uma a re-edição do outro. As diferenças são decorrentes de fatores que potencializaram, nesse interregno, a mesma atitude de estranhamento e de recusa em relação às transformações desencadeadas pelo advento do cientificismo e do capitalismo. Atitude que, a despeito de suas ambigüidades,<sup>604</sup> das quais Arthur Herman, por exemplo, salienta apenas o aspecto

---

<sup>601</sup> Cf. Patrícia Marcondes de Barros em: *A contracultura na 'América do Sol'*. Op. cit.

<sup>602</sup> “Do ponto de vista técnico, o cubismo é uma fragmentação do espaço tridimensional construído a partir de um ponto de vista fixo; as coisas existem mantendo relações múltiplas, umas com as outras e mudam de aparência de acordo com o ponto de vista escolhido para olhá-las.”, uma vez que “A pintura cubista resolve o velho conflito, perturbador para Descartes, John Locke e os acadêmicos, entre as qualidades ‘primárias’ de um objeto (as características que podem ser apreendidas pelo pensamento abstrato – as propriedades matemáticas) e as qualidades ‘secundárias’ (as que são percebidas pelos sentidos – as propriedades materiais). Para o cubista, ambas são aspectos do objeto e nenhuma delas é a base da sua realidade.” SYPHER, Wylie. *Do rococó ao cubismo*. São Paulo: Perspectiva, 1980. pp. 196 e 198.

<sup>603</sup> “[...] aqui tocamos no que realmente seria o fundamento do surrealismo, ou sua razão de ser: uma tentativa, não de revolucionar ou questionar a criação artística apenas (o que foi levado até o limite pelo dadaísmo), mas sim de repensar e refazer o homem, a sociedade, passando pela revalorização do sujeito, porém entendido dialeticamente, como relação com o que lhe é exterior e com o inconsciente, o não-sujeito consciente, o outro, o ‘duplo’ do romantismo [...]” WILLER, Cláudio. Prefácio. In: BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 15.

<sup>604</sup> Vide: SALIBA, Elias Thomé. Op. cit.

decadentista<sup>605</sup> e Georg Lukács o irracionalista,<sup>606</sup> não perdeu, ao ser alimentada pelo rolo compressor da história, o seu norte comum, qual seja, o de reconciliar, de algum modo, razão e sensibilidade.

Muito embora esse “norte” seja legível em vários autores em geral filiados ao romantismo e a outras correntes de pensamento aparentadas, foi na contracultura que se manifestou de forma mais vistosa, ao ser “popularizado” e internacionalizado pela indústria cultural e também por se associar à rebelião juvenil dos anos sessenta, entre outras coisas, contrária à Guerra do Vietnã, ao imperialismo e à tecnocracia de uma forma geral.

Aí reside, certamente, outra diferença, quiçá mais importante, entre o romantismo e a contracultura: enquanto o primeiro, na enunciação de seu discurso político, titubeou entre a reação, a volta a um róseo passado medieval e a utopia de um mundo no qual a felicidade e a bondade humana fossem resgatados, a contracultura só pôde contar com a utopia, pois atrás de si só havia a terra arrasada pelo rolo compressor do capitalismo; ao contrário do romantismo, que ainda respirava os ares de um medievo idealizado, no qual a vontade humana sobrepujava a racionalidade impessoal da nova ordem capitalista, nos anos 60-70 do século XX desse medievo restavam apenas as ruínas transformadas em museus, de cujos interiores o único aroma passível de ser aspirado era o dos cemitérios; se o romantismo foi, pois, marcado pela ambigüidade ideológica, bifurcando-se entre os saudosos da restauração e os ansiosos pela revolução, a contracultura só podia contar com o novo, o inexistente, a utopia.

Nem por isso ela deixou de incorporar traços culturais e mesmo formas idealizadas do passado na bricolagem de seus ideais. Sua utopia e muitas de suas experiências

---

<sup>605</sup> Para Herman, a noção grega de *anakuklosis*, isto é, de temporalidade cíclica (nascimento, vida, decadência e morte, para então renascer), cristianizada por Giambattista Vico, foi adotada pelos profetas da decadência que, desde os alvares da modernidade, constituíram uma interpretação da história que, entre outras coisas, deu legitimidade ao racismo e ao nazismo, ganhando a conotação de uma profecia auto-realizadora. A “linhagem” desses pensadores é composta, segundo ele, por diversos autores, em geral inspirados por uma visão romântica do real, entre os quais Gobineau, Burchardt, Nietzsche, Du Bois, Spengler, Toynbee, a Escola de Frankfurt, Sartre, Foucault – que inspiraram, em fins do século XX, o pessimismo em relação ao progresso, o multiculturalismo “pós-moderno” e o “ecopessimismo”, os quais se popularizam diante de uma realidade que, afinal, segundo o autor, não é tão nublada quanto parece. Vide: HERMAN, Arthur. *A idéia de decadência na história ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

<sup>606</sup> Para Lukács, o investimento no “irracionalismo” subjetivista de autores como Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, Simmel, Spengler, Scheler, Heidegger, Jaspers, entre outros, além de representar as próprias contradições da ideologia burguesa em relação ao capitalismo influenciou no advento do fascismo e do nazismo. Vide: LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón*. Op. cit.

revolucionárias foram inspiradas na herança cultural do Ocidente e de outros povos: o *modus vivendi* dos *hippies*, por exemplo, é claramente inspirado na ordem franciscana, de repúdio às riquezas materiais; as comunas rurais, na organização tribal indígena e nas “cooperativas” anarquistas do século XIX; a espiritualidade propriamente dita, no misticismo medieval e do extremo oriente. A diferença é que, no universo mental da contracultura, ao contrário dos partidários da restauração romântica, tais elementos são apenas traços, trechos de discursos diversos com os quais tentou escrever um novo livro; um livro no qual estava ausente, por princípio, o elitismo predominante no discurso romântico, eminentemente aristocrático.

Um livro cujas páginas também foram escritas com as tintas aspiradas das correntes espiritualistas que, desde a Revolução Científica, deslizam pelo subterrâneo da modernidade. Nelas podem ser lidas com facilidade os signos do zodíaco, as fórmulas alquímicas da transformação do *mesmo*, as aventuras e peregrinações pelas esferas da emancipação espiritual, a interpretação das runas, da cabala, do tarô, a poesia do deleite e do êxtase; nelas, além disso, são ilustradas as várias passagens nas quais o homem pode ascender de sua funesta servidão para a incondicional postura de um lótus sombreado pela árvore bodhi, as batalhas em cujos carros de guerra o espírito da unidade cósmica vence a tibieza do egocêntrico Arjuna, o círculo concêntrico no qual a aparente oposição se transmuta na dialética fluidez do Tei-Gi.<sup>607</sup>

São, no entanto, traços: trechos de outros livros, de outros discursos, de outras vontades, de outras histórias; e, a exemplo de suas colheitas românticas, traços depurados de aspectos que, nesse novo livro, caso não o fossem, soariam incoerentes e inconciliáveis com o seu *leitmotiv*, a liberdade. Assim, da mesma forma que o elitismo romântico presente no discurso reacionário ou mesmo no revolucionário, como no de Nietzsche, foi depurado, traduzindo-se em igualitarismo, a contenção sexual em certas práticas religiosas, o segredo ritualístico das sociedades secretas, o prazer relegado à condição de pecado entre os cristãos, a virtude do trabalho entre anarquistas e socialistas – tudo passou pelo cadinho no qual, misturadas as tintas e depuradas de sua conotação

---

<sup>607</sup> Símbolo taoísta no qual yin e yang ao mesmo tempo se opõem e se integram no interior da unidade circular.

repressiva, intentou-se escrever o livro da natureza novamente com poesia, que é a linguagem do homem transmutado em criador.

Em seus versos impera, como no dos românticos e esotéricos, o esforço em reconciliar razão e sentidos, alma e corpo; mas ao contrário deles, sua letra é de fácil leitura, pois não é para poucos, e por uma razão, o discurso da contracultura paradoxalmente resgata os principais ideais do seu aparente antagonista, o Iluminismo: a liberdade, a igualdade e, como condição de ambas, a fraternidade.

## 2.5. O Espírito da Contracultura

Da mesma forma que Weber fala de um *espírito capitalista* é possível falar de um *espírito contracultural*. Como é óbvio, como um tipo-ideal, como um esqueleto conceitual que, para ganhar vida, precisa ser revestido de músculos, carne, sangue e demais fluidos. É o que fazem Ken Goffman e Dan Joy 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, bem como a várias manifestações de contestação cultural no Ocidente e no Oriente, ao longo da história.<sup>608</sup>

Assim, tanto Abraão quanto Jesus Cristo podem ser considerados contraculturais e o mesmo se aplica a Prometeu, Buda ou Sócrates ou ainda ao “espírito” iluminista. Cada um desses fenômenos radica-se em postulados singulares, em visões de mundo específicas, sendo, a rigor, muitas vezes opostos entre si, mas comungam da mesma repulsa em relação à cultura dominante, aos valores e à visão de mundo predominantes no período. A motivação comum a todos é, pois, a constatação por parte de seus envolvidos de que a cultura vigente representa alguma forma de opressão, de redução da autonomia, enfim, de restrição da liberdade.

O *espírito contracultural* pode ser definido, pois, como um tipo específico de rebeldia voltado contra os valores e idéias dominantes, considerados opressivos. Implica um grau de desajuste em relação à cultura hegemônica; mas não implica, necessariamente, uma configuração ideológica específica, nem muito menos um conjunto de regras, de valores ou de saberes idênticos entre si.

---

<sup>608</sup> GOFFMAN, Ken e JOY, Dan. *Contracultura através dos tempos*. Op. cit.

O que é realmente idêntico em todas as manifestações contraculturais não é outra coisa senão a recusa em relação à cultura dominante; recusa que ganha forma e conteúdo ao se materializar como o oposto das configurações culturais vigentes: o sistema de castas e a eternidade do Atman, para Buda; as explicações mítico-religiosas e a opinião elevada à categoria de norma, para Sócrates; a teologia e o fanatismo religioso, para a filosofia das luzes e assim por diante.

Carlos Alberto M. Pereira tem a mesma opinião: para ele há duas concepções distintas para o termo “contracultura”. A primeira, histórica, refere-se aos fenômenos dos anos 60-70; a segunda, atinente ao fenômeno humano, existencial, ocorre de tempos em tempos, como resposta a uma determinada conjuntura opressiva:

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. [...] Trata-se, então, de um fenômeno datado e situado historicamente. [...] 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. [...] Uma contracultura, entendida assim, reaparece de tempos em tempos.”<sup>609</sup>

É a segunda acepção que designa o “espírito” referido: uma rebeldia especificamente em relação à cultura, mas à cultura considerada como base do real e não meramente como sua expressão. Ao contrário de outras formas de rebeldia como, por exemplo, contra as formas de exploração econômica ou os excessos de um determinado potentado, o *espírito contracultural* contrapõe-se ao próprio *background* da realidade social vivida, aos valores e à definição do real que, como um motor, alimenta, põe em movimento e conserva toda a dinâmica social: a economia, a política, a religião, os saberes, os comportamentos – em seu conjunto considerados opressivos.

Como toda e qualquer rebeldia, o *espírito contracultural* pode ser considerado, grosso modo, como um impulso de negação, de repúdio à ordem vigente ou, em outras

---

<sup>609</sup> PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. Op. cit. pp. 20-2

palavras, à própria dominação; como toda e qualquer rebeldia, ele se define mais por negar do que por afirmar, mais pela recusa do que pela explicitação de um “projeto”, como é o caso, por exemplo, de propostas revolucionárias clássicas.

Em geral espontâneo, o *espírito contracultural* é e sempre será, segundo esta ótica, a sombra de toda cultura. Na medida em que uma contracultura eventualmente vence seu oponente, 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. Foi assim que o cristianismo, ao sair das catacumbas por intermédio do Edito de Milão, tornou-se opressivamente hegemônico, inspirando toda sorte de heresias; foi assim também que o racionalismo dualista grego, condenado ao ostracismo ou à cicuta, alçou-se após um longo processo de conciliação com a teologia<sup>610</sup> à condição de único porta-voz da verdade no Iluminismo, inspirando a rebeldia romântica, não sem passar pelos terrores do Santo Ofício, sobretudo no período da Revolução Científica. Mas não foi assim com a contracultura dos anos sessenta e setenta do século XX, derrotada em seu nascedouro e incorporada quase que imediatamente pela indústria cultural às prateleiras do consumo.<sup>611</sup>

A contracultura dos anos 60 e 70, que se expressou através de um sem-número de manifestações filosóficas, religiosas, artísticas e comportamentais isoladas, opôs-se não apenas ao conteúdo da cultura dominante, isto é, aos valores e idéias vigentes, mas também aos meios pelos quais ela se define: o discurso da racionalidade internalizado como atividade mental. De modo que, em seu discurso, à noção de que o mundo constitui-se como realidade objetiva, concepção basilar do realismo cultural, ela confere ao real o caráter de um *construto*; não o faz, contudo, entronizando o solipsismo como critério, pois reconhece os tijolos, o cimento, o reboque e a cal das forças sociais na estrutura levantada interiormente.

---

<sup>610</sup> A começar com Paulo que, para Nietzsche, popularizou o platonismo e, em seguida, por toda a patrística, sobretudo com Santo Agostinho e demais filósofos cristãos.

<sup>611</sup> Vide capítulo 1.

É dessa internalização, correspondente ao conteúdo, mas também à sua formalização racional, discursiva, que resulta, para a contracultura, a servidão voluntária do ser humano; não é apenas no que o homem pensa, mas, sobretudo, como pensa que reside, segundo o *underground*, a estruturação e a conservação do *mesmo*, isto é, da dominação. Para ele, o principal instrumento, a cola que mantém o edifício do real intacto, é a forma de pensar dualista; é ela que, na sua dupla articulação, fixa o “eu” como âncora de uma realidade que, por sua vez, recondiciona o mundo, congelando cada coisa em um conceito estanque; e o faz pela própria dinâmica da linguagem, da ilusão engendradora, nos dizeres de Nietzsche, pela fixação de cada palavra a um objeto concreto, ilusão que se transfere ao próprio “eu” e, dele, para o real entendido como “conjunto”, o todo externo e do qual o indivíduo participa como átomo.

Contra essa forma de pensar – que é o único pensar considerado enquanto tal – a contracultura se definiu por princípio, pois dessa racionalidade resultaram não apenas os avanços científicos como, no seu rastro, a dominação técnica, combatida por várias correntes de pensamento, entre as quais a Teoria Crítica, que apontou na racionalidade instrumental a dominação moderna por excelência, pela estandardização do pensar, do sentir e do agir, consumada pela indústria cultural e da qual resultou o homem unidimensional.<sup>612</sup>

A essa noção, isto é, de uma subjetividade condicionada pela racionalidade instrumental, a contracultura associou uma outra da qual, ao invés do pessimismo em relação ao futuro da humanidade, resultou a esperança; ao invés de um destino inescapável, porquanto condicionado “desde fora”, ofereceu a possibilidade, ainda que ínfima, de rompimento com a estrutura sobre a qual foi forjado o real. E o fez por intermédio de uma noção muito elementar, a de que o ser humano, a despeito de seus condicionamentos, é essencialmente livre; ele está, como disse Sartre, “condenado a ser livre”.<sup>613</sup>

---

<sup>612</sup> Vide: MATOS, Olgária F. F. *A escola de Frankfurt*. Op. cit.

<sup>613</sup> SARTE, Jean-Paul. O existencialismo é um humanismo. In: *O existencialismo é um humanismo ; A imaginação : Questão de método*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores; v. 45). pp. 1-32. A influência do existencialismo sobre o discurso contracultural é atestada um sem número de vezes por Luiz Carlos Maciel que, inclusive, escreveu, nos anos sessenta, um livro a respeito: *Sartre, vida e obra*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986. [Primeira edição em 1967, pela J. Álvaro].

No discurso contracultural há, por assim dizer, uma tensão no ser humano entre o mundo das representações socialmente internalizadas e sua condição intrínseca de liberdade: a tensão, com efeito, entre o *construto* e sua possibilidade de superação. A liberdade não é, para a contracultura, negociável; assim como no existencialismo de Sartre, ela não é passível de escolha pelo sujeito – ela é a própria essência do indivíduo que, ao contrário do mundo *em-si*, encerrado na causalidade e, portanto, determinado pela Necessidade, é um *para-si*, um “ir em direção a”, o próprio movimento do qual resultam as escolhas. No entanto, a liberdade à qual, segundo Sartre, o ser humano está condenado, não é, ainda, a liberdade no sentido contracultural; ela, por assim dizer, anuncia-se como a parte visível de algo maior e menos tangível; no limite, algo irreduzível ao universo das simples escolhas.

A rigor, o conceito de liberdade, para o *underground*, não se resume ao de “livre-arbítrio” ou ao exercício da escolha responsável, pois as escolhas, em um universo cujas vias de acesso foram socialmente construídas, levarão sempre aos becos sem saída da opressão, dos condicionamentos sociais, da estandardização mental e comportamental, em suma, ao *mesmo*. Na contracultura, o conceito de liberdade existencialista é associado à noção de que no homem reside um outro princípio que, tanto quanto o do livre-arbítrio, é-lhe inalienável. Um princípio que é inefável, porquanto irreduzível ao universo da linguagem; e que, por isso mesmo, constitui-se como uma promessa, como um possível para além dos determinantes psíquicos e sociais; nesse princípio, no *imponderável* presente em cada ser humano, o *underground* deposita sua confiança, sua fé, pois enquanto tal ele próprio se define: subterrâneo, desconhecido, novo, irreprimível e indefinível.

Assim, quando parece não haver esperança, quando o todo e a parte se encontram justapostos de tal sorte que cada movimento no interior da teia do real encontra-se pré-estabelecido; quando a opressão, na sua vertente ditatorial explícita ou em sua versão “democrática” parece demonstrar que, afinal, a história chegou ao fim, institucionalizando a apatia; quando a própria liberdade, calcada no princípio da escolha, titubeia apenas diante de qual produto comprar; e quando o pessimismo se manifesta como única forma de inteligência, traduzindo-se as mais das vezes em cinismo que, inicialmente defensivo, não demora em aceitar a cooptação; enfim, quando parece não



haver mais esperança, a contracultura afirma do subterrâneo, em alto e bom som: há ainda o inesperado, há ainda o desconhecido.

O *imponderável* é, para a contracultura e para um dos pensadores que mais influenciaram seus rumos, Nietzsche, a própria indefinição e fluidez intrínsecas ao real não contaminado pela linguagem, pelo discurso racional ou, simplesmente, pela atividade superficial da mente. Ele não é nem interno nem externo ao sujeito; antes, ele enuncia a própria liquefação das diferenças, a indefinição, o desconhecido – e por uma razão bem simples: a oposição sujeito-objeto configura-se como uma simplificação das oposições dialéticas que se desdobram em novas dicotomias *ad infinitum* e que, ao se distanciarem da sua origem, ou seja, do congelamento operado pela linguagem, são essencialmente indefiníveis, a não ser como unidade basilar e fluídica. O *imponderável* é, em outras palavras, o não-dito de todo discurso, o *resto* das equações matemáticas, os *atos* desprezados na análise científica de todos os fenômenos, o inconsciente que se conserva enquanto tal, a despeito da psicanálise; enfim, a sombra de toda luz.

Quer parecer à contracultura que nessa indefinição, cujo sentido hermético escapa à mente habituada ao reto pensar, se abriga a esperança, pois o *imponderável* é a carta ainda não retirada do baralho que fechará a partida, para o bem ou para o mal. A sua condição *imponderável* permite dizer que, ao contrário da previsibilidade racional, ela se define *stricto sensu* como irracional. Presente todo o tempo e em todos os lugares, sua manifestação é, contudo, sustada pelo hábito no qual reside o *mesmo*, mas, sobretudo, pelo medo, pois não há garantias de que a carta a ser sacada do baralho seja a favorável.

Mas é justamente por ser imprevisível que, para a contracultura, o *imponderável*, o desconhecido se oferece, no mínimo, como esperança. O seu oposto, o conhecido, leva à certeza da derrota no final: a derrota da conservação da mesma realidade opressiva. Ao contrário dele, o *imponderável*, ao se manifestar, *pode* provocar a ruptura da própria teia simbólica, ensejando a percepção da fluidez, com base na qual novos valores e novas visões de mundo, que por princípio não devem, para a contracultura, ser congelados, disputarão a partida com o real já definido enquanto tal.

Mas como devolver ao *imponderável*, ao desconhecido, o seu lugar de origem? Aliás, como convidá-lo a voltar se ele, justamente sendo imponderável, não está lá onde mais se espera que esteja? De nada adiantam aqui as equações matemáticas, a análise

cartesiana, o método dialético ou qualquer outro método, pois eles levam, segundo a contracultura, do conhecido ao já sabido. O mesmo vale para os projetos revolucionários, pautados na estratégia e na tática, pois deles resultam, para o *underground*, a stalinização da vida.

O *imponderável* deve manifestar-se pela rejeição interna ao conhecido, aos conceitos historicamente definidores da realidade, e aos hábitos socialmente legítimos: daí o caráter de desconfiança em relação aos saberes institucionalizados, de indisciplina, de desobediência civil, de recusa às formas consagradas de ganhar a vida e de construir a família, enfim, de *vida à margem*, caracterizada, entre os *beats*, pela boêmia errante, de estranhamento diante do real e, entre os *hippies*, pela aposta na utopia do rompimento da ordem social pela introdução, no interior de seu corpo, de formas alternativas de vida.

O comportamento errante que, por definição, se opõe ao habitual e sedentário é, para a contracultura, a manifestação visível da mesma fluidez que deve presidir a atividade interna do sujeito; não é, em definitivo, na atividade condicionada da mente, no pensamento preso às categorias consagradas pela educação e pelo hábito, que o *étranger* deposita sua fé, mas na própria indefinição pela qual é descrita sua essência, isto é, como uma perpétua metamorfose que, para ser captada, introduz a noção de viagem – sempre ao desconhecido; viagem cuja narrativa não pertence à matemática nem ao discurso silogístico, mas à poesia.

Enfim, o *imponderável* não é uma categoria que, ao ser conceituada, torna-se compreensível, pois desse gesto resultaria somente o já sabido, porquanto ponderado.

A despeito da eleição do *imponderável* a categoria “revolucionária”, o *espírito contracultural* não abre mão, em seu discurso, da racionalidade, e por uma razão simplória: o próprio discurso se define enquanto tal.

A exemplo do romantismo e das correntes subterrâneas e de superfície que nela desaguaram, o esforço da contracultura não foi o de negar à razão seu direito de ser, mas o de a ela reintegrar as demais faculdades humanas, como a intuição, a imaginação, os sentidos etc., por ela excluídas com a emergência do cientificismo.

Esforço resultante de uma percepção, mais ou menos consciente, de que o ser humano, no seu cotidiano, não *pensa* nem *age* movido unicamente pela razão; ele, o

homem, é um todo complexo no qual, além das motivações racionalmente orientadas, outras motivações, as *paixões* no antigo jargão filosófico ou os *instintos*, no jargão psicanalítico, influenciam não só a atividade social, como também a atividade intelectual.

Seu esforço não é o de reduzir a razão à completa inutilidade, elegendo as forças irracionais para o posto de comando da atividade subjetiva e social, mas o de considerar ambas como umbilicalmente relacionadas: mesmo quando a razão se afirma como autônoma, pois sua alegada autonomia ajuda a legitimar ações cujas motivações verdadeiras se encontram na esfera irracional, sendo exemplar o discurso nazista. Não levar em consideração, pois, o universo irracional que, querendo-se ou não, é intrínseco ao gênero humano, soa mais irracional do que, conscientemente, acolhê-lo e, assim, aprender a lidar com ele.

O simples conhecimento de sua dinâmica, pela razão científica, resulta sempre na sua sujeição; sujeição ineficaz porquanto, da sua repressão, se bem resulte a cultura, vazam os miasmas do ódio, os quais, por seu turno, fomentam novas ações irracionais, fechando-se o círculo vicioso com a repressão a elas pela racionalidade instrumental do Estado.

Por isso, o denominado irracionalismo<sup>614</sup> das expressões culturais aludidas é, na verdade, um esforço de reintegração da razão à sensibilidade. Ao invés de sujeitar uma esfera à outra, o equilíbrio entre ambas se oferece como alternativa capaz de liquidar a contradição que, instalada no interior do ser humano resulta em infelicidade também fora dele.

O fundamento dessa reconciliação, proposto de diversas formas, refere-se sempre à origem comum de ambas: elas, por assim dizer, brotam de um mesmo solo, o Eu, a Vontade, a Unidade, a Natureza, o Imponderável etc. Solo do qual desdobram-se as antinomias que põem a vida em movimento, a dialética entre Eros e Tanatos em Freud, Apolo e Dionísio em Nietzsche, Yin e Yang no taoísmo, tese e antítese em Heráclito, em Hegel, em Marx; antinomias que, por serem derivadas do mesmo solo, a ele podem novamente reintegrar-se na síntese, no *Tei-Gi*, no *super-homem*, na reconciliação da cultura com a natureza, do homem consigo mesmo e com os outros: reintegração que, em última instância, é sempre fluídica, transitória. O dualismo, no discurso contracultural,

---

<sup>614</sup> Cf. LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón*: Op. cit.

não é, portanto, o substrato último da existência, mas o desdobramento do ser, da unidade que, todavia, manifesta-se como a multiplicidade que caracteriza o universo e o próprio discurso a seu respeito: mítico ou racional.

A liquidação da contradição não pode, segundo a contracultura, dar-se pela predominância de um dos dois termos envolvidos, mas pela reconciliação de ambos à sua original unidade, ou, pelo menos, pela sua harmonização. A racionalidade não é, assim, negada *in toto*, mas é aliviada da pesada responsabilidade de ser a única porta-voz da verdade: ao seu lado, a sensibilidade, a intuição, a imaginação e o próprio desconhecido foram conclamados pela contracultura a colaborar no processo de entendimento do real; um entendimento que, muito embora não prescindia da matemática como forma de expressão, recorre também, inspirado que é na contemplação artística e no êxtase religioso, ao discurso poético.

Ao contrário do *espírito capitalista*, o *espírito contracultural* é eminentemente errante e vagabundo. Para ele, as virtudes vocacionais da competência econômica são desprezíveis, pois delas derivam todas as formas de injustiça social, além, é claro, da infelicidade do próprio sujeito virtuoso: o bom burguês.

A terra não é, para a contracultura, a herança deixada por um deus que condenou seus filhos a expiar o pecado do conhecimento do bem e do mal com o suor de seu rosto e a destruição da natureza. Ela é, simplesmente, um lugar de passagem, paisagem a ser contemplada durante a viagem cujo destino, todos sabem, é irremediavelmente a morte; e também a chance, ainda que ínfima, de colher os frutos da árvore da vida, da eternidade monopolizada pelo mesmo deus ao expulsar seus filhos do paraíso: a eternidade do aqui e agora, cuja imprevisibilidade destoa do *espírito capitalista* por princípio lógico, já que o último pensa e age segundo as normas da ponderação e da prevenção, em suma, do adiamento instaurador do tempo psicológico.

Para o *espírito contracultural*, a cigarra é, em essência, superior à formiga, já que ambas devem, ao fim e ao cabo, voltar ao pó de onde vieram, com uma diferença: a cigarra canta, ao passo que a formiga moureja enquanto espera; e ao cantar, zomba da própria temporalidade à qual sua contrapartida se entrega como serva fiel.

A formiga, como é óbvio, acumula; e, ao acumular, constrói o formigueiro, uma estrutura arquitetônica no interior da qual a rainha, protegida pelos soldados, garante a continuidade da obra; de uma obra que nunca acaba ou, quando chega aos seus limites, se reproduz com a formação de outros formigueiros. O *espírito capitalista*, para a contracultura, sofre do mal das formigas: na sua crença de que, produzindo e acumulando, remodela o mundo para a glória de Deus ou da humanidade, isto é, para o progresso do gênero humano, na verdade atraiçoa a liberdade que, ao contrário das formigas, é inerente ao *homo sapiens*.

Seu esforço, para a contracultura, não é senão a confissão de sua insegurança diante de um mundo que, em última análise, é essencialmente inseguro; o *espírito capitalista* – laborioso e preventivo – é a expressão do medo da entrega ao *imponderável*, à fluídica metamorfose que define a existência humana e o universo como um todo; um esforço do qual resultam a “construção e a destruição de coisas belas”, pois a arquitetura perfeita do formigueiro é o produto da terra arrasada.

A cultura, enquanto sistema de dominação simbólico, repousa sobre o *espírito capitalista*; da sublimação dos desejos, do adiamento da vontade associada à virtude da competência, resulta a civilização ocidental: a multiplicação e o aperfeiçoamento *ad infinitum* de formigueiros no interior dos quais, por medo, cada formiga se encerra. Ao contrário da cigarra que, sobranceira, contempla o devir do mundo e de si mesma e dele faz música, a formiga se enterra na esperança de evitar a finitude, antecipando-se à própria morte.

O *espírito capitalista* se orienta pela razão, quer dizer, pelo critério da previsibilidade: tudo que é esconso e misterioso é afastado de seu campo de visão e transformado no “resto” desprezado pela equação matemática, nos recalques do inconsciente e do hospício, bem como, é claro, nos campos de concentração, na favela e no cárcere – mas também nos arquipélagos gulags<sup>615</sup> resultantes das somatórias cujo produto, inexato, é expurgado pela secular virtude capitalista, a previsibilidade, já transmutada em ideologia do bem comum, ou seja, de formigueiro.

---

<sup>615</sup> Campos de concentração e trabalho forçado imposto aos condenados por desvios ideológicos durante o período stalinista do regime soviético. Vide: SOLJENÍTSIN, Alexandre. *Arquipélago Gulag*. São Paulo: Círculo do livro, 1975.

Para a contracultura, o direito à preguiça, para usar uma expressão de Lafargue,<sup>616</sup> é de todos e não só da rainha do formigueiro, pois é no ócio e não no trabalho penoso que repousa a esperança da libertação. Sua utopia, pois, é a da cocanha<sup>617</sup> e não a de Morus;<sup>618</sup> é a do sonho e não a da razão. Para que efetivamente seja de todos, sua abundância não é a do luxo ou do consumo, mas do simples e do necessário e sua eternidade não é a da vida longa, mas a do presente imediato, sempre bem vivido.

O *espírito contracultural*, ainda que preguiçoso, também trabalha, assim como a cigarra; o que a diferencia da formiga, em um caso, e do *espírito capitalista*, em outro, é apenas o enfoque, pois dele não esperam senão o que realmente pode dar: o alívio imediato e transitório de necessidades que, a rigor, jamais serão sustadas, por mais que se acumulem meios para tal.

Enquanto o *espírito capitalista* acumula energias e bens para consumi-los um dia, na eternidade, o *espírito contracultural* nada acumula, apenas vive do que, com o mínimo esforço, a eterna fluidez do presente lhe pode propiciar. Morre mais cedo, pois é imprevidente; mas, pelo que dizem, morre feliz.

## 2.6. O Desenlace

As expressões de radicalização do princípio irracional podem ser consideradas como uma reação proporcional à sujeição imposta pela racionalidade ao todo de que é parte: repressão sexual excessiva, burocratização da vida, tecnocracia etc. Reação com a mesma intensidade e em sentido contrário, para usar uma expressão de Newton, como foram o *Sturm und Drang* e algumas manifestações da contracultura, por exemplo.

Com efeito, as sombras desenhadas pela crescente racionalização da vida na modernidade, são proporcionais aos fochos de luz projetados por sua contrapartida, de modo que ao Iluminismo, correspondeu o romantismo; à tecnocracia, a contracultura; ao cientificismo, o ocultismo; à razão, os instintos; ao médico, o monstro. O inverso é

<sup>616</sup> LAFARGUE, Paul. *Direito a preguiça*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2000.

<sup>617</sup> Utopia medieval na qual “quem mais dorme, mais ganha.” Vide: FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: várias faces de uma utopia*. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 1998.

<sup>618</sup> MORUS, Tomas. *A utopia*. 6ª ed. Lisboa: Guimarães, 1985.

igualmente verdadeiro: foi lutando contra a sombra do fanatismo, representada pelo poder eclesiástico associado ao absolutismo, que o Iluminismo se armou da razão.

O investimento na subjetividade, assim, foi uma resposta, quiçá radical, à objetivação imposta pela racionalidade às instituições que configuram o mundo social: a impessoalidade e o artificialismo das leis, da economia, da política, da religião, da educação, da família etc., que lembram, em seu funcionamento, as engrenagens de um grande relógio – o Sistema. Ao mundo “lá fora”, artificialmente organizado, o mundo subjetivo convida como um refúgio bucólico para a consciência cansada e para a vontade incapaz de alterar o quadro externo, a não ser mudando-o no interior da programação que o faz funcionar, o “eu”.

No seu interior, ou a partir de seu interior, foram intentadas as transformações que, no discurso contracultural, elegeram-se como condição *sine qua non* da revolução cultural como um todo; ele, o “eu”, foi o palco de dramas e de conflitos de cujo desenlace, no entender de seus envolvidos, poderia resultar uma nova realidade, um novo mundo, o real transmutado de sua configuração opressiva para a de plena liberdade. Daí o radicalismo das opções: a metamorfose devia ser absoluta, alterando, se possível, a própria organização do córtex cerebral, tornando-o, pela meditação, pelas drogas, pela poesia, pela experiência erótica radical, quiçá menos tacanho, superficial, repetitivo e, certamente, menos apegado às contrafações internalizadas pelo Sistema, entre as quais a de que o mundo é um mercado e a felicidade é diretamente proporcional à quantidade de produtos que cada um pode comprar.

No entanto, uma vez esgotada a energia reprimida, seguiu-se a acomodação; uma vez derramada a bÍlis, a digestão e a assimilação dos componentes irracionais transformaram-nos novamente em sublimação, às vezes em novos valores, como propugnava Nietzsche, ou seja, em cultura.

Exemplar, no caso, foi a subversão sexual, da qual resultou, em seguida, a relativa tolerância que passou a predominar nos círculos familiares “modernos”; sua conotação sediciosa deu lugar a novas formas de controle, pautadas na competência, quer dizer, no conhecimento como forma de propiciar e adquirir prazer; uma vez descartada a antiquada polidez vitoriana, o autocontrole, propiciado pela adequada educação sexual, e não menos pelo advento da Aids, transformou-se em regra, de cujo respeito deve resultar o sucesso

erótico. Integrado às demais competências racionalmente estabelecidas, o sexo foi empacotado no interior das embalagens que figuram nas prateleiras do supermercado, como mais uma mercadoria da sociedade de consumo.

De modo análogo, a opção pela vida natural, em geral no campo e infensa ao consumo, aos poucos foi integrada à civilização, transformando-se em casa de campo, refúgio no qual, aos fins de semana, com a geladeira cheia, os cansados cidadãos fazem seu churrasco regado a cerveja, cujo efeito soporífico é por vezes contrabalançado com a aspiração do pó. Mas sempre é possível, durante a semana, restabelecer as energias dissipadas na *sbornia* por intermédio de uma sessão de acupuntura ou mesmo com o armário dos produtos naturais; para o espírito, é abrir as páginas amarelas e, depois de uma escolha ponderada, matricular-se em um dos vários *work shops* anunciados, de preferência as segunda e quartas, pois as terças e quintas são reservadas à academia de ginástica e as sextas, como é óbvio, à *happy hour*.

Uma vez re-equacionados os conflitos, saldados os débitos, amortecidos os ânimos, a indústria cultural, com o beneplácito da burocracia estatal e da “sagrada família”, se encarregou de transformar o grito em cantiga, o amor-livre em novela, a recusa em calça *jeans*, a viagem em *traveller cheque*, o *mal estar* em placidez bovina.

Apontar, contudo, o “narcisismo” ou o “subjetivismo” da contracultura como *causa* desse processo é se esquecer que não foi ela que os inaugurou. Um e outro repousam no individualismo competitivo que marca, desde os alvares do capitalismo, a mentalidade burguesa: o egocentrismo que, na esfera micro, reproduz a centralização política na esfera macro; individualismo que não corresponde, sob quaisquer ângulos, ao desenvolvimento da autonomia do sujeito, mas que, pelo contrário, reforça sua condição de átomo no interior de um sistema que não compreende por dele estar alienado desde a expropriação de sua condição autoral no processo produtivo ou de cidadania efetiva diante do Estado burocratizado; incompreensão que, travestida de seu oposto, da ilusão segundo a qual a racionalidade instituída pela educação laica e científica lhe permite conduzir autonomamente sua vida, tornou o indivíduo não mais refém do altar e do confessionário, mas do psicólogo, do educador, do advogado, dos vários agentes da área de saúde, do engenheiro, enfim, da chusma de especialistas que ditam as regras que, uma vez seguidas, traduzir-se-ão em felicidade, ainda que bovina.



O subjetivismo da contracultura, aqui interpretado pelo seu *discurso*, ao contrário do narcisismo grosso modo enunciado, representou, na verdade, uma tentativa de emancipação do sujeito. Muito embora as práticas variassem, não sendo raras as estilizações exóticas do *mesmo*, pela transferência da costumeira dependência do terapeuta para o *guru*, do bife com batatas fritas para o arroz integral, do clube para os *ashrams*, do advogado para o oráculo, da novela para o livro de auto-ajuda, do álcool e do cigarro para a cocaína e a maconha ou da “sagrada família” para a sagrada tribo; malgrado tudo isso, a se levar em conta os *discursos* de outros tantos, a viagem no interior de si mesmo teve efetivamente um caráter de ruptura com os condicionamentos sociais e uma aposta na realização da autonomia.

O seu esgotamento, por assim dizer, não se deu em função do investimento na interioridade, no subjetivismo que seus detratores apontaram como contrafação do real, reduzindo todos os discursos às práticas estilizadas e distribuídas pela indústria cultural como mercadoria; seu esgotamento, com efeito, pode ser interpretado como resultante do fulcro de seu discurso, qual seja, de negação de toda cultura – da cultura entendida como solidificação de um real que é em si fluido e que, ao ser congelado, transforma-se de imediato em cárcere, coisa que efetivamente ocorreu com a contracultura enquanto estilo, mas não, em absoluto, enquanto *espírito*, e por uma razão intrínseca ao discurso: ao negar toda e qualquer cultura, o *underground* nega-se, por definição, a se converter em seu sucedâneo – em outra cultura.

Permanece, pois, como a possibilidade que, refugiando-se no subterrâneo, um dia voltará para assombrar a iluminada racionalidade agora não apenas do Ocidente, porquanto global.

Considerações Finais

A contracultura, dentro e fora do Brasil, ainda divide as opiniões: para uns, um movimento revolucionário que, malgrado derrotado, inspirou e ainda inspira o espírito libertário, isto é, contrário às tradicionais formas de dominação do indivíduo e da coletividade; para outros, mero narcisismo, ou seja, a assunção da subjetividade como foco das preocupações de uma sociedade alienada de seu papel de sujeito da história.

O presente trabalho, muito embora atento à interpretação crítica do fenômeno, não pôde se furtar à sua obrigação, porquanto historiográfico, de dar voz aos próprios envolvidos no movimento. Por intermédio dela, ou melhor, delas, uma vez que plural, procurou entender as razões da própria contracultura e se, nelas, o ideal de liberdade resumia-se a mero escapismo individualista ou se, pelo contrário, continha o germe da revolução social.

Fiel a esse norte analisou o discurso *underground* compilado e discutido por Luiz Carlos Maciel, sobretudo em *O Pasquim*; e o fez, evidentemente, a partir de escolhas, de recortes efetuados no interior de um universo de idéias muito mais amplo, do qual apartou os elementos que, em virtude dos limites impostos pela pesquisa monográfica, não contribuiriam com a presente interpretação do fenômeno.

Ao fazê-lo, deu prosseguimento à tradição inaugurada pela Revolução Científica, segundo a qual nenhum fenômeno pode, ao término de uma pesquisa, ser concebido como cabalmente explicado. Mais que explicá-lo, quer dizer, convertê-lo em certeza absoluta, por assim dizer, dogmática, o presente trabalho objetivou levantar certas questões sobre a contracultura e, ao interpretá-las, insinuar a possibilidade de novos trabalhos, novas reflexões, novos debates; em suma, expor à crítica a própria interpretação do movimento de idéias e ideais que, aqui, é concebido como de longa duração.

O *underground*, o subterrâneo no qual as esperanças e as concepções de mundo derrotadas no alvorecer da modernidade foram sepultadas pelo discurso racionalista ganhou, ao longo dos dois últimos séculos, a condição de *negativo* da cultura dominante, de inconsciente da razão. Enquanto tal pode ser considerado como o *adversário* sem o qual a racionalidade não se estruturaria em *discurso*, a sombra resultante da própria incidência das *luzes*; um adversário que teima em ser vencido para novamente se erguer

para a batalha e que, por isso mesmo, encoraja a dialética, isto é, a luta incessante sem a qual a unanimidade, quiçá burra, se estruturaria finalmente como fim da história.

Por essa razão a contracultura é aqui concebida, independentemente de seu teor doutrinal, como libertária: ela preserva a esperança, na medida em que, infiltrando-se no subterrâneo, dele eventualmente emerge para assombrar as certezas. Ao se opor à cultura, entendida sempre como dominante, a contracultura foi, na sua versão dos anos 60-70 do século XX, a manifestação de repúdio especificamente em relação ao espírito do capitalismo: de acumulação, de previsão, de controle. Espírito que, presente tanto nas formas de organização econômica e do Estado, impera sobre a visão de mundo cientificista, negadora do *imponderável*, de tudo que não possa ser convertido em gráficos, em cálculo, em raios-X, em taxonomia.

Assim, a contracultura pode ser entendida como um *espírito*, a contra-face do capitalismo e do cientificismo que, às vezes, se manifesta de forma reacionária, ou seja, como desejo por um mundo que já foi, idilicamente concebido como pacífico e harmônico; outras vezes como revolucionária, de negação tanto do passado quanto do presente, norteando um futuro igualmente utópico; mas jamais como conservadora, pois é negativa por excelência. Um *espírito*, pois, que se manifestou também em outras formas de rebelião cultural, como o cristianismo das catacumbas, as heresias medievais, o próprio Iluminismo infenso à dominação eclesiástica, o budismo questionador da estratificação social por castas etc.

No caso em apreço – a contracultura dos anos 60-70 – a sua derrota, quer dizer, a sua conversão em *estilo* destilado e vendido pela indústria cultural é, com efeito, a sua vitória, pois a contracultura, uma vez concebida como negação da cultura, 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.

Não houve neste trabalho, pelas razões já aduzidas, a intenção de esgotar as explicações sobre a contracultura nem tampouco a análise da temática aqui discutida, ou seja, a idéia de *liberdade*. Ela se oferece a múltiplas interpretações, de acordo com o

enfoque empregado, o recorte da documentação e a visão de mundo do próprio pesquisador.

Em virtude dos limites intrínsecos à pesquisa, neste trabalho não foram arroladas, descritas e discutidas todas as correntes que, de uma forma ou de outra, alimentaram o *espírito* da contracultura; fez-se menção, e de forma tangencial, a algumas delas, o suficiente para demonstrar a sua pertinência no ideário *underground*. A contracultura dos anos 60-70, ao ser concebida como expressão da insatisfação secular em relação à cultura dominante, merece estudos que enfoquem seus aspectos estéticos, éticos, religiosos, epistemológicos, sociais, políticos e psicológicos, entre outros, a partir da noção de longa duração.<sup>619</sup>

A despeito, pois, das limitações inerentes a esta pesquisa, ela cumpre, conquanto parcialmente, o que se propusera no início: discutir a idéia de *liberdade* contracultural e as correntes de pensamento que a alimentaram.

Interpreta, através do discurso de Luiz Carlos Maciel e de outros a quem deu voz, a *liberdade* como algo inerente ao ser humano e, portanto, inegociável; *liberdade* que, para o *underground*, não é mero exercício de escolha; é sim o fluir do ser e o ser, para ele, é a unidade basilar anterior à dicotômica cisão operada pelo pensamento especulativo. O ser não é estático, ele é dinâmico: é a própria vida em sua perpétua indefinição; de modo que, para a contracultura, *liberdade* e vida se confundem no *imponderável* que permeia a estruturação cultural, a rede simbólica que dispõe cada coisa em seu lugar de forma rígida e que, ao fazê-lo, escraviza.

Romper a rede, assim, é romper as estruturas sociais pelo rompimento da dominação simbólica, cultural; coisa só possível a partir do indivíduo, pois é nele que o nó da servidão voluntária foi emendado pelo processo educativo. O palco, pois, da

---

<sup>619</sup> No Brasil existem algumas pesquisas a respeito, por exemplo: BOSCATO, Luiz Alberto de Lima. *O sagrado e a contracultura: a arte alternativa de Mozart Hilquias*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de São Paulo. 2000; BOSCATO, Luiz Alberto de Lima. *Vivendo a sociedade alternativa: Raul Seixas no panorama da contracultura jovem*. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo. 2006. SCHETTY, Maria da Conceição Souza. *A contracultura e o cotidiano nas relações familiares: histórias de vida de quem dormiu de “sleeping bag” e viveu e de quem adotou o lema “hay que endurecer pero perder la ternura, jamás!* Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade de São Paulo. 2001; BARROS, Patrícia Marcondes de. *A contracultura na ‘América do Sol’: Luiz Carlos Maciel e a coluna Underground*. Op. cit.

revolução proposta pela contracultura é o interior do ser humano: só quando ele se der conta de sua condição servil, dos condicionamentos que o impedem de ver o real em sua fluidez natural e, por conseguinte, quando ele *despertar*, a transformação social decorrerá inevitável.

A sua utopia, pois, não será o resultado das batalhas secularmente travadas entre seres humanos; pelo contrário, a própria idéia de batalha, que não é senão a de dualidade levada às suas conseqüências lógicas é negada pela contracultura, porquanto considerada como parte do processo cultural dominante. A utopia contracultural inverte, pois, a noção de revolução, não por divisá-la no passado, mas por entendê-la como resultante da harmonização entre os opostos e a partir do próprio sujeito: harmonização que, ao libertá-lo de seus demônios interiores, liberta-o também dos mecanismos de compensação, como o consumo e, é claro, de seu corolário, a labuta sem fim, a acumulação, a luta por poder, a exploração etc.

A *liberdade*, assim, não é mero resultado de uma luta, mas a condição para a extinção do conflito; ela não é algo a ser construído, mas algo que, conquanto essencial ao ser humano, depende dele para vir à luz, isto é, depende de *consciência*. Consciência que, uma vez obnubilada pela cultura, às vezes vem à tona quando, do subterrâneo, irrompe a contracultura.

Fontes

Excetuando-se a produção historiográfica e demais testemunhos, a documentação de análise propriamente dita corresponde à produção intelectual de Luiz Carlos Maciel sobre a contracultura: seus artigos no jornal *O Pasquim* durante o período de 1969 a 1972, perfazendo cerca de 130 artigos, além de seus livros sobre a temática. A obra do autor integra, ainda, peças teatrais, escritas por diversos autores e por ele dirigidas desde 1959, participação como diretor ou produtor de filmes e programas televisivos, bem como atividades como articulista em “*O País*”, “*Última Hora*”, “*O Jornal*”, “*Revista Veja*”, “*Tribuna da Imprensa*”, “*O Globo*”, “*Jornal do Brasil*” e “*Revista Bravo*”.

#### Relação de livros

MACIEL, Luiz Carlos. *A morte organizada*. São Paulo: Global, 1978.

\_\_\_\_\_. *Anos 60*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

\_\_\_\_\_. *As quatro estações*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

\_\_\_\_\_. *Eles e eu: Memórias de Ronaldo Bôscoli*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

\_\_\_\_\_. *Geração em transe: memórias do tempo do tropicalismo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

\_\_\_\_\_. *Negócio seguinte*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Codecri, 1982.

\_\_\_\_\_. *Nova consciência*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1972.

\_\_\_\_\_. *Samuel Beckett e a solidão humana*. Porto Alegre: IEL, 1960.

\_\_\_\_\_. *Sartre, vida e obra*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.



Relação de artigos e matérias escritas ou editadas por Luiz Carlos Maciel em *O Pasquim*

Artigo: A

Diálogo: L

As Dicas: D

Dicas de Mulher: M

Coluna Underground: U

Cartas: C

No.	Data	Categoria	Título	Pág.
001	26/06/69	A	“Todo mundo nu”	19
002	Julho/69	A	“Os prazeres da psicanálise”	06
003	Julho/69	L	“O choque das gerações”	15
005	Julho/69	L	“O Pierrot e o Arlequim”	17
008	Agosto/69	A	“A revolução sexual”	16
010	28 a 35/08/69	A	“A nova lógica de Mailer”	02 e 03
013	18 a 20 e poucos/69	A	“Caetano, meu santo”	18 e 19
014	25/09 a 1/10/69	A	“Sergio Pôrto”	02
016	09 a 15/10/69	A	“O jovem Brecht”	04
019	30/10 a 5/11/69	M	“Marilyn”	12 e 13
020	06 a 12/11/69	A	“Chocante: Maciel conta tudo sobre o nascimento do Pasquim”	18 e 19
021	13 a 19/11/69	A	“Cultura de Verão”	06
025	11 a 17/12/69	A	“A esquerda pornográfica (I)” – M. Macluhan	09
026	18 a 24/12/69	A	“A esquerda pornográfica (II) – a vez de Marcuse”	26
027	25 a 32	A	“A esquerda pornográfica (III) – finalmente, Wilhelm Reich”	28 e 29
027	25 a 32	D	“Nietzsche não era bicha”	34
028	01/01/70	A	“Jimi Hendrix está na dele”	15
029	07 a 14/01/70	A	“Um manifesto hippie: você está a sua?”	12
030	15 a 21/01/70	A	“Cannabis Sativa”	24 e 25
030	15 a 21/01/70	D	“Verdade sobre quem tem medo dela” – sobre Leila Diniz	39
031	22 a 28/01/70	A	“Raquel é homem. Não é”	11
033	05 a 11/02/70	A	“Muito louco, bicho (I)”	8
034	12 a 18/02/70	A	“Muito louco, bicho (II)”	16
035	19 a 25/02/70	D	“Janis Joplin: no barato”	39
037	05 a 11/03/70	D	O som de Jimi Hendrix”	32

039	19 a 25/03/70	D	“Um grande homem” [sobre Trotsky]	29
039	19 a 25/03/70	D	“Jazz & Pop ‘70”	30
040	26/03 a 01/04/70	A	“Ainda muito louco, bicho”	14
041	02 a 09/04/70	D	“Arrabal não é erótico”	34
042	10 a 17/04/70	D	“Cae e Gil em Londres”	35
043	18 a 25/04/70	D	“É ferro na boneca! São os Novos Bahianos com o LP mais quente do ano”	09
045	03 a 10/05/70	D	“Eros revisitado”; “Apareceu Aparecida”	31
045	03 a 10/05/70	M	“Barbi”	33
046	07 a 13/05/70	A	“Charles Manson”	22 e 23
046	07 a 13/05/70	D	“Moral contra a fé cega”; “PCB: a nova droga”	34 e 35
047	14 a 20/05/70	D	“Bahia não pode parar”	33
047	14 a 20/05/70	M	“Norma”	35
048	21 a 27/05/70	U	Sem título [sobre Abbie Hoffman e o Yip (Youth International Party)]	14 e 15
048	21 a 27/05/70	D	“Anísio só” [criticando Chico Anísio]	28
049	28/05 a 03/06/70	U	“Psiquiatria”, “Sempre muito louco, bicho”, “Cassius Clay”	26 e 27
050	04/09 a 10/06/70	U	“Trechos de um artigo sobre ação política”, por Allen Ginsberg – “Tom Mix”, “Muito louco, bicho”	20 e 21
050	04/09 a 10/06/70	D	“Pesada demais”; “Charlie Parker vivo”; Genêt está amarrado na política”	28, 29 e 31
051	11 a 17/06/70	U	“Verdades sobre o LSD”	20 e 21
051	11 a 17/06/70	D	“Memória curta”	33
052	18 a 24/06/70	U	“Sem sexo”, por Julian Beck; comentários diversos	18 e 19
053	25/06 a 01/07/70	U	“A nova família em julgamento”	20 e 21
054	02 a 08/07/70	U	“Anti-universidade”; “Programa da Universidade Livre de Nova Iorque”	22 e 23
055	09 a 15/07/70	U	“Manhê”; “Head Comix”; “Instruções para a formação de uma comuna”	16 e 17
055	09 a 15/07/70	M	“Jane Fonda”	27
056	16 a 22/07/70	U	“Santana”; correspondências	24 e 25
057	23 a 29/07/70	U	“Festivais”; “Woodstock”, por Antônio Bivar	22 e 23
058	30/07 a 05/08/70	U	“Tuli Kupkerberg”; correspondências e variedades	10 e 11
059	06 a 12/08/70	U	“Anjos do inferno”; “Achtung! Fascistas”, por Frank Reynolds	14 e 15
060	13 a 19/08/70	U	“Festivais”; “Zen”	12 e 13
060	13 a 19/08/70	C	Diversos	22
061	20 a 26/08/70	U	“Flower Power: entrevista com um hippie”	14 e 15

061	20 a 26/08/70	C	Diversos	21
062	27/08 a 02/09/70	U	“Reich”; “Swaf: Pacifismo e não-violência”	10 e 11
063	03 a 09/09/70	U	“Questão teórica”	10 e 11
064	10 a 16/09/70	U	“Indicionário”	18 e 19
064	10 a 16/09/70	C	Diversos	23
064	10 a 16/09/70	D	“O rei é demais”	31
065	16 a 23/09/70	U	“Ilha de Wight”	18 e 19
066	23 a 29/09/70	U	“Entrevista com Julian Beck”	12 e 13
067	30/09 a 06/10/70	U	“Jimi”	20 e 21
068	07 a 13/10/70	U	“Realidade nova” – underground brasileiro	14 e 15
069	14 a 20/10/70	U	“Janis Joplin”, “A química da destruição”	18 e 19
070	21 a 27/10/70	U	“Ken Kesey”, “Hippies”	
071	28/10 a 03/11/70	U	“Richie Havens”	14 e 15
071	28/10 a 03/11/70	D	“O poeta na dele” [sobre C. D. Andrade]	28
072	04 a 10/11/70	U	“Woodstock: o filme”	21 e 22
072	04 a 10/11/70	D	Sem título [sobre o FIC]	30
080	14 a 20/01/71	U	“Cut Cut”; poema s/ novembro/70, “Caetano”	14 e 15
080	14 a 20/01/71	D	“Saravá”; “Pesada total” [sobre a prisão ou “temporada de gripe”]	29 e 30
081	21 a 27/01/71	U	“Ronnie Laing”; “Leroy Eldridge Cleaver” [sobre o Pantera Negra procurado]; “Schyzo”	12 e 13
082	28/01 a 03/02/71	U	“Comix”	22 e 23
083	04 a 10/02/71	A	“Povo da Bahia” [com Glauber, Tarso, Maciel e Cabral”]	10 e 11
084	11 a 17/02/71	U	“WopBopaLooBopLopBamBoom”	16 e 17
084	11 a 17/02/71	D	“Dura Lex” [sobre o delegado Bellot, que dizia prender hippies]	30
086	25/02 a 03/03/71	U	“Rick”; “Espiral SMO”	16 e 17
087	04 a 10/03/71	U	“Manifesto”	08 e 09
090	25 a 31/03/71	U	“Analista de John Lennon” - hippies	18 e 19
090	25 a 31/03/71	A	“A miséria da filosofia” [com Glauber, Tarso e Maciel]	21
091	01 a 07/04/71	U	“Muhammad Ali”, por Neil J. Smith; “Sock”	12 e 13
092	08 a 14/04/71	U	Entrevista com Novos Bahianos e Baby Consuelo, por Glauber	16 e 17
092	08 a 14/04/71	D	“Exilados” [sobre T. Leary]	31
093	15 a 21/04/71	U	“O poder do jogo – Play Power”	22 e 23
094	22 a 28/04/71	U	“Cristo, esse desconhecido”	14 e 15
095	29/04 a 05/05/71	U	“Inverno means fria”, por Antônio Bivar	22 e 23

096	06 a 12/05/71	U	“O fracasso da Contracultura”	14 e 15
097	13 a 19/05/71	U	“Buda”; “O primeiro sermão de Buda”	16 e 17
098	20 a 26/05/71	U	“Krishnamurti”; “John Lennon e a neurose”	18 e 19
099	27/05 a 02/06/71	U	“Thimothy Leary”; “Abbie Hoffman/JerryRubin”	14 e 15
100	03/06 a 09/06/71	U	“Além da teologia” [sobre Alan Watts]	22 e 23
101	10 a 16/06/71	U	“Jorge Mautner”; “Edson Machado”; “Budismo e Contra Cultura” (por Tite de Lemos)	20 e 21
102	17 a 23/06/71	U	Sem título [sobre Ravi Shankar e as ragas]	16 e 17
103	24 a 30/06/71	U	“Imprensa underground”	14 e 15
104	01 a 07/07/71	U	“A nova mutação e o velho Buda”; “Como começar a sua própria religião”, por T. Leary	20 e 21
105	08 a 14/07/71	U	“O sentido de Eros”; “Caetano Veloso”	14 e 15
106	15 a 21/07/71	U	“Martin Heidegger”	18 e 19
107	22 a 28/07/71	U	“A questão do sexismo”; “Living Theater na Cadeia”; “Jim Morrison Morto”	12 e 13
108	29/07 a 04/08/71	U	“John Lennon e a política”	16 e 17
109	03 a 09/08/71	U	“Bob Dylan”; “Misticismo para todos”; “O budismo de Aldous Huxley”	12 e 13
110	10 a 16/08/71	U	“George Harrison”; “Maharishi Mahesh Yogi”; “Como fazer uso completo do ambiente”, por Maharishi Mahesh Yogi	20 e 21
111	17 a 23/08/71	U	“Viva os Beatles”	16 e 17
112	24 a 30/08/71	U	“Hermann Hesse”; Mike McCullagh”; “Paulo Gomide”; “Antônio Calmon”	20 e 21
113	31/08 a 06/09/71	U	“Conselhos a mim mesmo”	10
114	07 a 13/09/71	U	“Vida e morte (I)” [sobre Norman O. Brown]	18 e 19
115	14 a 20/09/71	U	“Flor do Mal”; “Vida contra a morte (II)”	14 e 15
116	21 a 27/09/71	U	“Vida contra orte (III)	08
117	28/09 a 04/10/71	U	“Vida contra morte (IV)”; “Sete sermões aos mortos”	10
119	12 a 18/10/71	U	“Novo dia”	08
120	19 a 25/10/71	U	“Daqui e dali”	10 e 11
121	26/10 a 01/11/71		Flor do Mal – lançamento da revista	6
122	02 a 08/11/71	U	“Programa sem hora”	10
124	16 a 22/11/71	U	Poema	15
125	23 a 29/11/71	U	“Impulsos do momento”	11
126	30/11 a 06/12/71	U	“Tarefas adiadas” [sobre Lao Tse]	14
127	07/12 a 13/12/71	U	“Brincando de escrever”; “Livro tibetano	14

			dos mortos”; propaganda de Flor do Mal	
128	14 a 20/12/71	U	Sem título [anuncia o fim de Flor do Mal no número 5; Alan Watts	14
129	21 a 27/12/71	U	“Brincando de escrever (III)	08
129	21 a 27/12/71	D	“Toque 1”	20
130	28/12/71 a 03/01/72	U	Sem título [sobre o auto-conhecimento]; “O dogma científico (I)”	16
131	04 a 10/01/72	U	Sem título [divagações]; “Diário de uma prisão”, por T. Leary; “O dogma científico (III)	06 e 07
132	11 a 17/01/72	U	Sem título [sobre a compaixão]; “Livros, livros, livros”; “John Yoko & Rubin”; “Androginia”	08 e 09
			Jorge Mautner passa a assinar a coluna	

## Bibliografia

ADORNO, Theodor. Sociology and psychology. *New Left Review*, London, n. 47, jan./feb. 1968.

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

*ANOS 70: trajetórias*. São Paulo: Iluminuras, 2005.

AQUINO, Maria Aparecida. *Caminhos cruzados: imprensa e estado autoritário no Brasil (1964-1980)*. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo. 1994.

\_\_\_\_\_. *Censura, imprensa, estado autoritário (1968-1978): o exercício cotidiano da dominação e da resistência – o Estado de São Paulo e Movimento*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de São Paulo. 1990.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. *A utopia fragmentada: as novas esquerdas no Brasil e no mundo na década de 1970*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

BAHIANA, Ana Maria. *Almanaque anos 70*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BARROS, Patrícia Marcondes de. *A contracultura na “América do Sol”: Luiz Carlos Maciel e a coluna Underground*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista/Assis. 2002.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERMAN, Marshall. *Tudo o que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

BHAGAVAD Gita. Tradução Huberto Rohden. 5ª ed. São Paulo: Alvorada, 1981.

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

BITTENCOURT, Terezinha Maria da Fonseca Passos. *Jornalismo de transgressão: análise do discurso d’O Pasquim (1970)*. Tese (Doutorado em Letras), Universidade de São Paulo. 1999.

BOBBIO, Norberto et al. *Dicionário de política*. 6ª ed. Brasília: UnB, 1994. v.2.

BOSCATO, Luiz Alberto de Lima. *O sagrado e a contracultura: a arte alternativa de Mozart Hilquias*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de São Paulo. 2000.

\_\_\_\_\_. *Vivendo a sociedade alternativa: Raul Seixas no panorama da contracultura jovem*. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo. 2006.

BOURDIEU, Pierre e PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

BOWRA, C. M. *The romantic imagination*. London: Oxford University Press, 1950.

BRAGA, José. *O Pasquim e os anos 70*. Brasília: UnB, 1994.

BRASIL: nunca mais. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

BRAUDEL, Fernand. *História e ciências sociais*. 4ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

BRETON, André. *Manifestos do surrealismo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRIGGS, Asa e BURKE, Peter. *Uma história social da mídia: de Gutenberg à Internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BROWN, Norman O. *Vida contra morte: o sentido psicanalítico da história*. Petrópolis: Vozes, 1972.

CADERNO “Mais!” Maio de 1968 – 30 anos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 10 maio 1998.

CAPARELLI, Sérgio. *Comunicação de massa sem massa*. São Paulo: Cortez, 1992.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão: as religiões não católicas e as ciências humanas no Brasil (1900-2000)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de São Paulo. 2002.

CARMO, Paulo Sérgio. *Culturas da rebeldia: a juventude em questão*. São Paulo: Ed. Senac São Paulo, 2001.

CASINI, Paolo. *Newton e a consciência européia*. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

CASTANEDA, Carlos. *A erva do diabo: os ensinamentos de Dom Juan*. 14ª ed. Rio de Janeiro: Record, s.d.

CASTRO, Ruy. *Ela é carioca: uma enciclopédia de Ipanema*. 3ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

CHACON, Paulo. *O que é rock*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COELHO, Cláudio Novaes Pinto. *A transformação social em questão: as práticas sociais alternativas durante o regime militar*. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade de São Paulo. 1990.

COHEN, Robert (org). *Rebelión en Estados Unidos*. México: Siglo XXI, 1969.



COHN, Gabriel (comp.). *Comunicação e indústria cultural: leituras de análise dos meios de comunicação na sociedade contemporânea e das manifestações de massa nessa sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; EDUSP, 1971.

COHN-BENDIT, Daniel. *O grande bazar*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

COMTE, Augusto. *Curso de filosofia positiva : Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo : Catecismo positivista*. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores; v. 33).

COOPER, David. *Psiquiatria e antipsiquiatria*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DESCARTES, René. *Discurso do método e regras para a direção do espírito*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

DIAS, Lucy. *Anos 70: enquanto corria a barca*. São Paulo: Editora SENAC, 2003.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FAORO, Raymundo. *Existe um pensamento político brasileiro?* São Paulo: Atica, 1994.

\_\_\_\_\_. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*. 3ª ed. São Paulo: Globo, 2006.

FAVARETTO, Celso. *A invenção de Hélio Oiticica*. São Paulo: EDUSP, 1980.

FAVARETTO, Celso. O tropicalismo, a contracultura e os alternativos. *Revista Temporaes – Em torno da contracultura*, São Paulo: FFLCH/USP, no. 2, edição especial, pp. 24-30, agosto de 1996.

FERREIRA, Neliane Maria. Paz e amor na era de aquário: a contracultura nos Estados Unidos, *Cadernos de Pesquisa do Centro de Documentação Histórica*, Universidade Federal de Uberlândia/MG; ano 18, n. 33, no. especial, 2005.

FIORIN, José Luiz. *O regime de 1964: discurso e ideologia*. São Paulo: Atual, 1988.

FORACCHI, Marialice. *A juventude na sociedade moderna*. São Paulo: Pioneira, 1972.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: várias faces de uma utopia*. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 1998.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. 24v.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 8ª ed. São Paulo: Nacional, 1968.

GABEIRA, Fernando. *O que é isso companheiro?* Rio de Janeiro: Codecri, 1979.

GARCIA, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (Orgs.). *Rebeldes e contestadores: 1968: Brasil, França, Alemanha*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

GARCIA, Milliandre. *Do teatro militante à música engajada: a experiência do CPC da UNE (1958-1964)*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007.

GINSBERG, Allen. *Uivo kaddish e outros poemas*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GOFFMAN, Ken e JOY, Dan. *Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu à cultura digital*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

GONÇALVES, Ricardo M. *Textos budistas e zen-budistas*. 2ª ed. São Paulo: Cultrix, 1976.

GORBACHEV, Mikhail Sergeevich. *Perestroika: novas idéias para o meu país e o mundo*. São Paulo: Best Seller, 1987.

GORENDER, Jacob. *Combate nas trevas*. 6ª ed. São Paulo: Ática, 2003.

GUARNACCIA, Matteo. *Provos: Amsterdam e o nascimento da contracultura*. São Paulo: Conrad, 2001.

GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1985.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2001.

HERMAN, Arthur. *A idéia de decadência na história ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HOBSBAWM, Eric. J. *A era dos extremos: o breve século XX : 1914-1991*. 2ª ed., 30ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Impressões de viagem: CPC, vanguarda e desbunde, 1960/1970*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

HUISMAN, Denis. *História do existencialismo*. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

HUXLEY, Aldous. *As portas da percepção e Céu e Inferno*. Porto Alegre: Globo, 1981.

IANNI, Otávio. *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

JAGUAR e AUGUSTO, Sérgio (Orgs). *O melhor do Pasquim*. v. 1. Rio de Janeiro: Desiderata, 2006.

KEROUAC, Jack. *Almoço nu*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

\_\_\_\_\_. *On the road: pé na estrada*. 9ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

KUCINSKI, Bernardo. *Jornalistas e revolucionários: nos tempos da imprensa alternativa*. São Paulo: Scritta Editorial, 1991.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

LAFARGUE, Paul. *Direito a preguiça*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2000.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 18ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LASCH, Christopher. *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

\_\_\_\_\_. *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LEARY, Timothy. *Flashbacks “surfando no caos”*: uma autobiografia. São Paulo: Beca Produções Culturais, 1999.

LEFEBVRE, Henri. *A irrupção – a revolta dos jovens na sociedade industrial*: causas e efeitos. São Paulo: Revista Internacional de Pesquisas e Sínteses Sociológicas, 1968.

\_\_\_\_\_. *Posição: contra os tecnocratas*. São Paulo: Editora Documentos, 1969.

LENINE, V. I. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. 3ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.

LÖWY, Michael. *O pensamento de Che Guevara*. 5ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

LUKÁCS, Georg. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 17ª ed. São Paulo: Cultrix, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O Brasil da Nova Era*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *Cultura e psicanálise*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

\_\_\_\_\_. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MARTINS, Luciano. *A “geração AI-5” e Maio de 68: duas manifestações intransitivas*. Rio de Janeiro: Argumento, 2004.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 1998.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. 2ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985. v. 1.

MATOS, Olgária C. F. *A escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. 2ª ed. São Paulo: Moderna, 2005.

\_\_\_\_\_. *Paris 1968: as barricadas do desejo*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MENDES JUNIOR, A. *Movimento estudantil no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MENTE, CÉREBRO & FILOSOFIA. *O outro lado da racionalidade*. São Paulo: Duetto, v. 4. 2007.

MORAVČÍKOVÁ (ed.). *New Age*. Bratislava: Ústav pre vzt'ahy státu a cirkví, 2005.

MORIN, Edgar. *Cultura de massas no século XX: o espírito do tempo – 1 – neurose*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

MORUS, Tomas. *A utopia*. 6ª ed. Lisboa: Guimarães, 1985.

MOTTA, Nelson. *Noites tropicais*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

MOURA, Gerson. *Tio Sam chega ao Brasil – a penetração cultural americana*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PAES, Maria Helena Simões. *A década de 60: rebeldia, contestação e repressão política*. 4ª ed. São Paulo: Ática, 1997.

PAIANO, Enor. *Tropicalismo: bananas ao vento no coração do Brasil*. São Paulo: Scipione, 1996.

PÁTANJALI. *Yoga Sutra*. Tradução e edição Prof. De Rose. Rio de Janeiro: UniYoga, 1982.

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. São Paulo: Nova Cultural/Brasiliense, 1986.

PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. *Sociedade estatal e tecnoburocracia*. São Paulo: Brasiliense: 1981.

\_\_\_\_\_. *Tecnoburocracia e contestação*. Petrópolis: Vozes, 1972.

PLATÃO. *A República*. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s.d.

- POERNER, A. J. *O poder jovem*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- PRADO JUNIOR, Caio. *História econômica do Brasil*. 12ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1970.
- PRICE, Derek de Solla. *A ciência desde a Babilônia*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.
- RABAÇA, Carlos Alberto e BARBOSA, Gustavo. *Dicionário de comunicação*. Rio de Janeiro: Codecri, 1978.
- REGO, Norma Pereira. *Pasquim: gargalhantes pelejas*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1996.
- REICH, Wilhelm. *A revolução sexual*. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.
- RENAUT, Alain (Dir.). *Luzes e romantismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- RIBEIRO, Renato Janine. *A etiqueta no antigo regime*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- RIBEIRO JR., João. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papyrus, 1989.
- RODRIGUES, Lúcio Martins. *Ponto final: Katmandu – romance memória*. São Paulo: LR Editores, 1983.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- ROSZAK, Theodore. *A contracultura*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1972.
- ROUANET, Sergio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- SALIBA, Elias Thomé. *As utopias românticas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- SANTOS, Brígida da Cruz. *Quem ri por último não entendeu a piada: as Dicas de O Pasquim (1969-1974)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista/Assis. 2002.
- SARTE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo : A imaginação : Questão de método*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores; v. 45).
- SCHETTY, Maria da Conceição Souza. *A contracultura e o cotidiano nas relações familiares: histórias de vida de quem dormiu de “sleeping bag” e viveu e de quem adotou o lema “hay que endurecer pero perder la ternura, jamás!* Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade de São Paulo. 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz, (Org.). *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. v. 4.

SILVA, Eliane Moura. O espiritualismo no século XIX. Textos didáticos, /IFCH/UNICAMP, n. 27, agosto de 1999.

\_\_\_\_\_. O ocultismo do século XIX. *Textos didáticos*, IFCH/UNICAMP, n. 44, agosto de 2001.

SILVA, Marcos Antonio. *Rir das ditaduras – os dentes de Henfil: ensaios sobre Fradim – 1971-1980*. Tese (Livre Docência) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2000.

SILVESTRIN, Mônia Luciana. *Olhares extremos: 1900 e as imagens do fim de século na imprensa curitibana*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade de São Paulo. 2003.

SKIDMORE, T. E. *Brasil: de Getúlio a Castelo*. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

SOARES, Luiz Carlos (Org.). *Da revolução científica à big (business) science*. São Paulo: Hucitec, 2001.

SODRÉ, Nelson Werneck. *A ideologia do colonialismo: seus reflexos no pensamento brasileiro*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

\_\_\_\_\_. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

SOLJENÍTSIN, Alexandre. *Arquipélago Gulag*. São Paulo: Círculo do livro, 1975.

STEPHENS, Julie. *Anti-disciplinary protest: sixties radicalism and postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. *A doutrina zen da não-mente*. São Paulo: Pensamento, 1993.

SYPHER, Wylie. *Do rococó ao cubismo*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

SYRKIS, Alfredo. *Os carbonários: memórias da guerrilha perdida*. São Paulo: Global, 1980.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

THOREAU, Henry David. *A desobediência civil e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

THUILLIER, Pierre. *De Arquimedes a Einstein: a face oculta da invenção científica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

TOLEDO, C. N. de. *O governo de Goulart e o golpe de 64*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

TOURAINÉ, Alain. *El movimiento de mayo o el comunismo utópico*. Buenos Aires: Signos, 1970.

VELHO, Gilberto. *Nobres & anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

VELOSO, Caetano. *Alegria, alegria*. Rio de Janeiro: Pedra Q Ronca, 1977.

\_\_\_\_\_. *Verdade tropical*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

VENTURA, Zuenir. *1968: o ano que não terminou*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 12ª ed. São Paulo: Pioneira, 1997.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Editora Palas Atena, 1986.

ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ZORNETTA, Regiani. *FHC e o desenvolvimento nacional: a atualidade de um discurso*. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas), Universidade Estadual Paulista/Marília, 2003.