

MITO & CONTRACULTURA

*Cesar Augusto de Carvalho*¹

RESUMO

Considerada irracional desde os seus primórdios, a crítica à contracultura revelou-se incapaz de perceber a revolução cognitiva que se instaurava com as diferentes práticas de espiritualidade. Substituindo a lógica racionalista da exclusão pela lógica da inclusão, onde os elementos se equivalem, o movimento contracultural resgatou a experiência mítica, que ajuda o homem a procurar a fonte de sua própria vida e se integra ao processo de formação do *self*, dando-lhe um novo significado. Surge, dessa forma, um novo tipo de percepção e pensamento.

Palavras-chave: Contracultura. Espiritualidade. Mito. *Self*.

ABSTRACT

Considered irrational since its beginning, the criticism of counterculture has shown itself incapable of perceiving the cognitive revolution that was produced by different practices of spirituality. Substituting the rationalist logic of exclusion for the logic of inclusion, in which the elements are equivalent, the countercultural movement rescued the mythical experience, which helps man search for the source of his own life and is part of the process of formation of the self, giving it a new significance. A new type of perception and thinking thus emerges.

Keywords: Counterculture. Spirituality. Myth. *Self*.

¹ Doutor em História pela UNESP/Assis, SP; mestre em Sociologia pelo IFCH/UNICAMP; docente do Depto. de Ciências Sociais da UEL – Universidade Estadual de Londrina. Autor do livro *Viagem ao mundo alternativo: a contracultura nos anos 80*. São Paulo: Unesp, 2008 [no prelo].

O ensaio que você vai ler é uma reflexão sobre a importância do pensamento mítico na prática contracultural. Para facilitar sua leitura traço alguns pressupostos que poderão orientá-lo.

A contracultura apresenta três grandes fases em sua linha de tempo cronológica. A primeira, conhecida como geração *beatnik* e quase que exclusivamente limitada aos Estados Unidos no final dos anos 40 e 50, concentrou seu eixo de atuação nos aspectos literários e artísticos sem que suas propostas de novos comportamentos e hábitos de vida chegassem a ter grande importância. Depois, o movimento hippie, herdeiro dos primeiros, leva estas propostas à sua radicalidade máxima. São os anos floridos que, graças à guerra do Vietnã, apresenta uma marca de contestação política. O fenômeno se repetirá em vários países em diferentes momentos colocando em evidência os veículos de comunicação como seus propagadores e multiplicadores. No Brasil, onde ganha expressão máxima na década de 70, é adjetivada de *desbunde* ou *geração perdida*. Na década seguinte, um novo deslocamento marcará a atuação da contracultura: agrega toda a herança das décadas anteriores e assume a bandeira da defesa ecológica.

Ainda que marcada pelas cores locais dos espaços onde frutificam e independentes das características de seus deslocamentos históricos – poético, político e ecológico– em todos eles há um elemento comum, *o vazio existencial* de seus atores.

É este vazio existencial a força motriz e, na busca para preenchê-lo, os arquétipos míticos encontrados no inconsciente coletivo servem-lhes de roteiro e guia de ação. São estes arquétipos, estruturas supra-históricas (JUNG, 2006), as diretrizes das interações sociais - estas sim, marcadas pela historicidade – e o subsídio psíquico da experiência vivida.

Esta relação paradoxal de forças e intensidades entre a experiência vivida e o drama arquetípico de seu inconsciente fornecerá as bases da identidade construída pela contracultura ao longo dos anos. E aqui se apresenta o limite do próprio conhecimento: ainda que aponte para a possibilidade de compreensão deste fenômeno, o mito não se deixa apreender, da mesma forma que a lua, ao se refletir nas águas do lago, é apenas um pálido reflexo do objeto inatingível.

E, para encerrar esta introdução, uma palavra sobre a estrutura dos argumentos. À medida que se optou pela busca de uma conectividade entre as estruturas míticas e a formação dos *selves* de seus atores, a relação causal ocupa um lugar secundário, ainda que relevante. Neste caso, a circularidade, num vai-e-vem

às vezes abusivo, é o caminho adequado para se colocar, e se recolocar, os mesmos argumentos que, quando retomados, ajudam a esclarecer as conectividades.



A marca da espiritualidade está presente em boa parte dos documentos contraculturais. Jack Kerouac, ícone da geração *beatnik* nos anos 50, conta, por exemplo, num dos capítulos de seu livro *Viajante Solitário* (2005: p. 146-64) sua experiência nas montanhas geladas do noroeste norte-americano que os místicos chamariam, sem dúvida, de iluminação.

Depois de um longo período de muitas viagens e farras, Kerouac sente a necessidade de recolher-se e dedicar-se a uma espécie de meditação: “tudo o que eu queria era deitar na grama e olhar as nuvens” (2005: p. 146).

Para realizar seu projeto candidata-se a uma vaga de vigia de incêndio. Durante sessenta e três dias e noites permaneceria sozinho no alto de uma montanha numa área de preservação ambiental, a noroeste dos Estados Unidos. Ainda que advertido pelo funcionário que o conduziria montanha acima sobre as dificuldades e condições adversas que enfrentaria naquele período, Kerouac não desanima. Afinal, busca uma experiência rara no mundo moderno: “solidão completa e tranqüila em meio a um ambiente selvagem, dia e noite” (2005, p. 150).

Depois de um longo percurso montanha acima, sob chuva forte, lama e o perigo da caminhada à beira de enormes precipícios, o metropolitano Kerouac se choca com a visão daquilo que seria seu lar nos próximos meses, “um pequeno barraco de telhado pontiagudo, isolado no topo do mundo” que o fez engolir em seco, amedrontado:

- Aquilo é a minha casa durante todo o verão? E o verão é isso!

Outro susto viria logo na primeira noite. Depois de um dia tentando combater a depressão limpando a casa, acorda, no meio da madrugada, “com os cabelos em pé”, assustado com uma enorme sombra negra que penetra pela janela do barraco. Demora a perceber que é a sombra de uma montanha a quilômetros de distância. Sem se incomodar com os ratos sai da cama e se surpreende com os gigantescos vultos negros de montanhas ao redor:

Foi um pouco demais para um garoto urbano – o medo de que o Abominável Homem das Neves pudesse estar respirando às minhas costas, no escuro, me

fez voltar para a cama e enterrar a cabeça dentro do saco de dormir (2005, p. 154-5).

Acostumando-se com o ambiente e a rotina de um trabalho relativamente fácil - estar atento a qualquer sinal de fogo e comunicar-se diariamente com a base -, o medo foi se dissipando.

Para quebrar a monotonia, volta e meia grita e canta perguntas da literatura budista que o intrigam. Com o tempo e a solidão, as perguntas e reflexões encontram respostas que marcarão sua existência e perfil de escritor:

Pensando nas estrelas noite após noite começo a perceber que “As estrelas são palavras” e todos os incontáveis mundos da Via Láctea são palavras, e esse mundo também o é. E percebo que não importa onde eu esteja, seja em um quartinho repleto de idéias ou nesse universo infinito de estrelas e montanhas, tudo está na minha mente. Não há necessidade de solidão. Por isso, ame a vida pelo que ela é e não forme idéias preconcebidas de espécie alguma em sua mente (2005, p. 161).

Embevecido com suas descobertas solitárias, sintetiza-as numa espécie de oração:

Visto que, ao compreender que Deus é Tudo, você percebe que deve amar tudo por pior que seja, em última análise nada é bom nem mau (pense na poeira), é apenas o que é, ou seja, o que se faz parecer [...] E percebi que não era necessário me esconder na desolação e que podia aceitar a sociedade para o que desse e viesse, como uma esposa – vi que, se não fosse pelos seis sentidos, visão, audição, olfato, tato, gosto e pensamento, a individualidade disso tudo, que é não-existente, simplesmente não haveria nenhum fenômeno para apreender, na verdade não haveria seis sentidos nem individualidade (2005, p. 162).

Na tela de seu sonho o som de diamantes corta o silêncio enquanto um poeta lhe indica, inscritos no céu, os arabescos da simplicidade e da cumplicidade da palavra. Em seu caderno, anota:

Nenhum homem deveria passar a sua vida sem experimentar, ao menos uma vez, a salutar e até enfadonha solidão de um ermo, exclusivamente dependente de si próprio e aprendendo assim, portanto, a conhecer a sua força verdadeira e oculta. A aprender, por exemplo, a comer quando tem fome e a dormir quando tem sono (2005, p. 158).

Nesse relato, Kerouac não fez, senão, narrar uma experiência extática que o budismo denomina *satori*, um tipo de iluminação espiritual. Na literatura zen-

budista esta é a experiência pessoal de Buda, que os seus discípulos devem conhecer, pois ela apresenta a “consciência mais profunda” que Ele teve no momento de sua Iluminação² (SUZUKI, 1972, p. 141).

Esse aspecto místico acentuou-se com o movimento *hippie*, nos anos 60. Nos anos 80, o movimento alternativo transformou-o em item principal de seu universo paradigmático. No Brasil, Luis Carlos Maciel, um dos principais divulgadores e militantes da contracultura, inconformado com essa tendência, critica-a como uma manifestação de irracionalidade:

O misticismo religioso foi, sem dúvida, o lado extremo da contracultura *hippie* – como sempre o foi, de resto, de todos os irracionalismos. O que o caracterizou, foi a mistura delirante de todos os êxtases: Tibete, Índia, parapsicologia, zen-budismo, realismo mágico, discos voadores, astrologia, bolas de cristal, macumba (vodu, para eles), iluminações psicodélicas e espiritismo puro e simples estavam, todos, misturados no mesmo saco místico da contracultura (MACIEL, 1987, 98)³.

Maciel estaria repleto de razão se o “saco místico da contracultura” fosse a crença ilimitada no sobrenatural. Neste caso, o irracionalismo saltaria evidente, pois abole qualquer possibilidade de explicações lógicas e causais. Um exemplo típico desse irracionalismo é a declaração de uma autoridade árabe que considerou o *tsunami*, que devastou boa parte da Ásia, em 2005, como uma vingança divina por causa dos gays que freqüentam as praias asiáticas⁴. Outro exemplo comum, ligado aos aspectos supersticiosos, é o hábito bastante popularizado de não passar embaixo de escada “porque dá azar”.

Todavia, o misticismo predominante na contracultura era de outro tipo e estava mais voltado para a contemplação espiritual, como pareceu ter sido a

² “Aqueles cujas mentes estão perfeitamente/desenvolvidas nos constituintes de Iluminação,/ Que não se ligando ao mundo regozijam-se em/ ter do apego se libertado,/ Cujos cancos estão destruídos, resplendentes/ (em sabedoria) –, eles emanciparam-se (de todo laço terreno) neste mundo.” (TIPITAKA, SUTTAPITAKA & KHUDDAKANIKAYA, 2000, p. 59).

³ Justiça seja feita. Anos mais tarde, Maciel vai repensar essa questão e esclarecer que o misticismo da contracultura é um elemento liberador: “a experiência mística se caracteriza pelo desaparecimento do ego” (MACIEL, 2001, p. 50).

⁴ “These great tragedies and collective punishments that are wiping out villages, towns, cities and even entire countries, are Allah’s punishments of the people of these countries, even if they are Muslims”, Sheik Fawzan Al-Fawzan told Saudi television in an interview translated by the Middle East Media Research Institute (<http://www.wiccanweb.ca/article-7793.html>). Acesso em 7 jan. 05).

experiência “*Sozinbo no Alto da Montanha*” descrita por Kerouac (2005, p. 146-64), que buscava o êxtase da união direta com a divindade.

Outra consideração diz respeito ao próprio conceito de irracionalismo. Ora, o que Maciel considera como tal é a busca que os jovens rebeldes, a partir dos anos 50, iniciaram como alternativa à racionalidade. Busca que tinha como objeto um tipo de percepção que incluísse tudo o que o racionalismo vigente excluía como antípoda:

a contracultura se caracterizou por uma contundente crítica ao predomínio da racionalidade. A ênfase na linguagem verbal é uma das manifestações desta racionalidade, (...). Como alternativa, se propunham as imagens, o corpo, a música, a arte, a emoção, o místico, o lúdico (GUERRA, 1996, p. 157).

A hipótese possível de ser levantada aqui é a de que, a esse caráter excludente da lógica binária da racionalidade – “ou isto ou aquilo” – a contracultura vai justapor a lógica da inclusão, substituindo a conjunção “ou” pela conjunção “e” – “isto e aquilo”.

São várias as conseqüências desse tipo de pensamento. Primeiro temos um deslocamento da problemática: a possibilidade de um pensamento crítico desaparece. Como diz Lyotard, toda a crítica “se instala no campo do outro, aceita as dimensões, as direções, o espaço do outro no momento mesmo em que ela contesta” (LYOTARD, 1973, p. 11) e, nesse sentido, a lógica da inclusão incorpora a racionalidade num outro plano, para afirmar-se como um novo dispositivo. Nele, todos os elementos relacionam-se em condições de igualdade: tudo vale. Mas tais elementos não valem por si mesmos, pois dependem da relação estabelecida com os outros. Entre os pontos estende-se uma linha, uma conexão. Os diferentes nódulos, que traçam diferentes e múltiplas linhas, criam redes, plataformas planas nas quais importa mais o lugar, a posição ocupada, que saber onde é o começo ou o fim:

estar no meio, como o mato que cresce entre as pedras. Mover-se entre as coisas e instaurar uma ‘lógica do e’. Conexão entre um ponto qualquer e outro ponto qualquer. Sem começo nem fim, mas entre. Não se trata de uma simples relação entre duas coisas, mas do lugar onde elas ganham velocidade: o ‘entre-lugar’. Seu tecido é a conjunção ‘e... e... e’. Algo que acontece entre os elementos, mas que não se reduz aos seus termos. Diferente de uma lógica binária, é uma justaposição ilimitada de conjuntos (PEIXOTO, 2000).

Nesta lógica de conectividades, a condição de existência de cada um dos elementos que constrói o todo depende das relações de interdependência criadas pelas próprias conexões. Uma não existe sem a outra. A singularidade, a individualidade de cada ponto, só pode existir na relação, no conjunto. E este só pode definir-se pela “teia complexa de relações” que seus elementos estabelecem (CAPRA, 1986, p. 259-60).

Essa condição vital de interdependência levou o coreano, Thich Nhat Hanh, monge zen-budista, a criar o neologismo *interexistência* para acentuar-lhe ainda mais o caráter vital:

Se você é poeta, vê claramente uma nuvem neste papel branco. Se não existir a nuvem, a chuva não cai. Se não cair a chuva, a árvore não cresce. Se não cresce a árvore, não se faz o papel. Para se fazer o papel, tem de existir a nuvem. Então, podemos dizer que o papel e a nuvem se encontram em interexistência. Se observamos mais profundamente o papel, vemos nele a luz do sol. Sem ela o mato não cresce. Ou melhor, sem ela, nada no mundo cresce. Por isso, reconhecemos que a luz do sol também existe neste papel branco. O papel e a luz do sol se encontram em interexistência. Se continuarmos observando profundamente, veremos o lenhador que cortou a árvore levada posteriormente à marcenaria.

Veremos também o trigo no papel. Sabemos que o lenhador não pode existir sem o pão de cada dia. Por isso, o trigo, a matéria-prima do pão também existe no papel. Pensando desta maneira, reconhecemos que um papel branco não pode existir quando faltar qualquer um desses elementos. Não posso citar nada que não esteja aqui, agora. O tempo, o espaço, a terra, a chuva, os minerais contidos no solo, a luz do sol, as nuvens, os rios, o calor... tudo está aqui, agora. Não podemos existir sozinhos.

Este papel branco é totalmente constituído de ‘elementos que não são papel’. Se devolvermos todos ‘os elementos que não sejam papel à sua origem, o papel deixará de existir. O papel não existirá, se forem tirados ‘os elementos que não sejam papel’. O papel, em sua espessura fina, contém tudo do universo. Nele, não há nada que exista em independência. A inexistência de elementos independentes significa que tudo é satisfeito por tudo.

Temos que existir em interexistência com os demais, assim como este papel que existe porque todos os demais elementos existem (HANH, 1988 p. 3-5).

O pensamento ecológico, mítico por excelência, é um dos melhores exemplos da utilização do conceito de *interexistência*, ou interconectividade, este utilizado tanto pelos ecologistas como pelos alternativos dos anos 80. Prefiro,

todavia, manter *interexistência* para reforçar a condição vital da conexão, no sentido dado por Thich Nhat Hann.. Ao incorporá-lo como pressuposto de seu dispositivo produtor de conhecimento, o pensamento ecológico transcende a simples preocupação com o meio ambiente, pois exige uma “mudança na percepção” sobre o ecossistema planetário, considerado como organismo vivo e não como máquina (CAPRA, 1986, p. 315) em constante movimento. Cada ponto, cada núcleo, cada singularidade concentra um foco energético transacional, objeto da relação de troca. É uma dinâmica viva em que a transmutação entre matéria e energia é invariável no processo. Dinâmica que leva o homem a resignar-se à vida e aceitá-la sem lamúrias, pois ela é transitória, vida sempre em movimento:

Pouco importa onde passaremos o final de nossas vidas. (...) Pouco importa onde passaremos o final de nossos dias. Não são muitos. Poucas horas mais, poucos invernos mais. (...) por que eu deveria lamentar a passagem do meu povo? Tribos são feitas de homens, nada mais. Homens vêm e vão como as ondas do mar (SEATTLE, 1987, p. 41).

Com outra linguagem, a ecologia revaloriza os mesmos elementos tradicionais que encontramos nas sociedades pré-modernas (CAPRA, 1985, p. 403; LAGO & PÁDUA, 1985, p. 11). Um exemplo clássico desses elementos é a famosa carta de Seattle. Escrita em 1855, o chefe indígena Seattle expressa nela sua indignação diante da proposta do governo norte-americano em comprar as terras onde os índios viviam: “É possível comprar ou vender o céu e o calor da terra?” (SEATTLE, 1987, p. 11). No universo simbólico daquele chefe indígena, a terra é um elemento sagrado e não algo de que se possa dispor, comercializar. É um organismo vivo e fornecedor de vida, “é nossa mãe”:

Devem ensinar, às suas crianças, que o solo a seus pés é a cinza de nossos avós. Para que respeitem a terra, digam a seus filhos que a terra é enriquecida com as vidas de nosso povo. Ensinem às suas crianças o que ensinamos às nossas crianças; que a terra é nossa mãe. Tudo o que ocorrer com a terra, ocorrerá aos filhos da terra. Se os homens desprezam o solo, estão desprezando a si mesmos (SEATTLE, 1987, p. 35).

São estes valores tradicionais de unidade da vida e de integração do homem com a natureza que renascem numa nova linguagem: a terra, percebida como organismo vivo, torna-se pressuposto de um moderno dispositivo ecológico, enquanto nas sociedades pré-modernas era condição de existência.

Mas em ambas as situações encontramos o mesmo papel mítico da origem, num mito que é representado por Gaia ou Geia, a deusa que fornece o alimento e a

vida. Ligada à associação entre a mulher e a terra, a Mãe-Terra é a personificação do arquétipo materno, figura dominante nas antigas sociedades agrárias:

A mulher dá à luz, assim como da terra se originam as plantas. A mãe alimenta, como o fazem as plantas. Assim, a magia da mãe e a magia da terra são a mesma coisa. Relacionam-se. A personificação da energia que dá origem às formas e as alimenta é essencialmente feminina. A Deusa é a figura mítica dominante no mundo agrário (CAMPBELL, 2003, p. 177).

Gaia nasce depois do Caos primordial e, sem intervenção masculina, gera o céu, as montanhas e o mar, cada um deles representado por uma divindade: “tudo está dentro dela, de modo que os deuses são seus filhos. Tudo quanto você vê, tudo aquilo em que possa pensar, é produto da Deusa” (CAMPBELL, 2003, p. 177).

Organismo vivo, Gaia vive de alimentar-se de seus próprios filhos, ao mesmo tempo em que os cria, simbolizando a totalidade⁵ e nos traduz a condição vital da existência, a *interexistência*. É uma concepção que obriga o mundo contemporâneo a pensar-se, necessariamente, como uma aldeia global, conceito forjado por McLuhan (2002) e que se refere à complexa rede de comunicação que interliga o mundo.

Estas concepções de mundo – e a ecologia é apenas uma delas - que se apropriam dos elementos considerados sagrados pelas sociedades pré-modernas significam uma verdadeira revolução do processo de conhecimento.

Exemplo melhor acabado dessa revolução é o trabalho de Carlos Castaneda. Estudante de Antropologia numa universidade americana, Castaneda dirige-se ao México para estudar as experiências dos *brujos*. Em 1968 publica “A Erva do Diabo”, primeiros resultados de seu trabalho. Nele, relata as experiências de sua pesquisa científica: um caminho espiritual baseado no uso de plantas alucinógenas e de rituais xamânicos em busca de poder e sabedoria. Reconhece que dom Juan de Matus, que se torna seu mestre, introduziu-o numa completa revolução cognitiva: uma forma diferente de ver, compreender e expressar o mundo (CASTANEDA, 2002, p. 23). A fonte de seu aprendizado eram os xamãs do México Antigo, cujos ensinamentos faziam com que o discípulo internalizasse os processos cognitivos xamânicos “responsáveis pela percepção da vida cotidiana, processos que incluem memória, experiência, consciência e o uso especializado de qualquer sintaxe dada” (CASTANEDA, 2002, p. 13).

⁵ O mito da Deusa-Mãe sustenta a concepção de uma teoria sobre a origem dos continentes: Pangéia, nome da terra quando era ainda um único continente, mais tarde dividido dando origem aos cinco continentes (BRANCO, 1997, p. 7-9).

Essa tendência espiritualista, pauta cada vez mais presente nas discussões científicas, levou o músico Koellreutter a refletir sobre o encontro da ciência e da espiritualidade como

o acontecimento mais importante no campo da cultura deste século. Representa uma imagem de um mundo global que procura evitar as divisões, os conflitos e a discriminação. Quer dizer, é uma filosofia do mundo que procura realmente enfatizar mais as coisas que unam os seres humanos, do que as coisas que dividam (1987, p. A-49).

Esta é a mesma opinião que encontramos em inúmeros autores coevos, dentre eles, Capra (1985; 1986; 1999) e Wilber (2001). Todavia, e ainda que os limites entre ciência e espiritualidade sejam cada vez mais tênues, as duas experiências não se confundem. A primeira diz respeito a tudo aquilo que possa ser captado pelo pensamento e expresso pela palavra, referindo-se sempre a uma experiência vivida e, portanto, unilateral; já o caminho da espiritualidade leva à experiência do absoluto, do todo, de uma experiência não traduzível por palavras, que os místicos chamam de sabedoria:

... Certamente refleti sobre muita coisa, mas seria difícil para mim transmitirte os meus pensamentos. Olha, meu querido Govinda, entre as idéias que se me descortinaram encontra-se esta: a sabedoria não pode ser comunicada. A sabedoria que um sábio quiser transmitir sempre cheirá a tolice.

- Estás brincando? – perguntou Govinda.

- Não brinco, não. Digo apenas o que percebi. Os conhecimentos podem ser transmitidos, mas nunca a sabedoria. Podemos achá-la; podemos vivê-la; podemos consentir em que ela nos norteie; podemos fazer milagres através dela. Mas não nos é dado pronunciar-la e ensiná-la. Esse fato, já o vislumbrei às vezes na minha juventude. Foi ele que me afastou dos meus mestres. Uma percepção me veio, ó Govinda, que talvez se te afigure novamente como uma brincadeira ou uma bobagem. Reza ela: 'o oposto de cada verdade é igualmente verdade'. Isso significa: uma verdade só poderá ser comunicada e formulada por meio de palavras, quando for unilateral. Ora, unilateral é tudo quanto possamos apanhar pelo pensamento e exprimir pela palavra. Tudo aquilo é apenas um lado das coisas, não passa de parte, carece de totalidade, está incompleto, não tem unidade. Sempre que o augusto Gotama nas suas aulas nos falava do mundo, era preciso que o subdividisse em Samsara e Nirvana, em ilusão e verdade, em sofrimento e redenção. Não se pode proceder de outra forma. Não há outro caminho para quem quiser ensinar. Mas o próprio mundo, o ser que nos rodeia e existe no nosso íntimo, não é nunca unilateral.

Nenhuma criatura humana, nenhuma ação é inteiramente Samsara nem inteiramente Nirvana. Homem algum é totalmente santo ou totalmente pecador. Uma vez que facilmente nos equivocamos, temos a impressão de que o tempo seja algo real. Não, Govinda, o tempo não é real, como verifiquei em muitas ocasiões. E se o tempo não é real, não passa tampouco de ilusão aquele lapso que nos parece estender-se entre o mundo e a eternidade, entre o tormento e a bem-aventurança, entre o Bem e o Mal (HESSE, 1976, p. 114).

Qual é o papel, então, do pensamento científico quando se deixa fertilizar pelo pensamento mítico? Voltarei a essa questão mais à frente. Todavia, pode-se adiantar que, neste caso, o pensamento científico tem a mesma função do mito: ajuda o homem a procurar a fonte de sua própria vida, a energia que o anima (CAMPBELL, 2003, p. 179).

Boa parte dos envolvidos com o movimento contracultural, em especial os oriundos da vida intelectual, tem certa restrição em considerar suas práticas místicas como sendo religiosa, restrição mantida pelos integrantes da Nova Era (*New Age*), movimento espiritual que se inicia no final dos anos 80 e encontra suas raízes na contracultura (D'ANDREA, 2000, p. 33). A objeção contracultural, todavia, não se refere à religião como elemento essencial para a vida humana, por ser um elo entre o sagrado e o profano, como já apontava Durkheim (2000). A objeção está restrita ao fato dela ser, na maioria das sociedades, uma prática institucionalizada e, como tal, fonte de poder.

Timothy Leary, em entrevista a um programa da televisão brasileira, em 1992, referindo-se aos anos 60, comenta uma das principais características dos jovens: a afirmação do indivíduo contra o poder constituído e contra tudo aquilo que estivesse instituído, fosse a economia, a política, a religião:

A idéia era liberdade individual. 'Pense por si mesmo. Não siga a Igreja. Não siga políticos. Não se aliste'. Pense por si mesmo. Bob Dylan cantava 'não trabalhe mais na fazenda de Maggie'. Quer dizer: 'não trabalhe para a autoridade'. Nós paramos a guerra. Os anos 60 eram globais. 'Olá irmão!'. Pacíficos. Era muito meditativo. E a religião, nos anos 60, era a religião do humanismo. Deus não está em Roma! Deus não está na Meca! Deus está no ser humano. E o seu trabalho como ser humano é despertar e descobrir sua alma, seu poder e compartilhar com outras pessoas (*apud* GUERRA 1996, p. 149).

Nos anos 80, a postura em relação à religião institucionalizada não é muito diferente. Apesar de profundamente religioso, um naturalista, gerente de

restaurante vegetariano em Cuiabá, prefere considerar sua prática religiosa muito mais uma filosofia de vida que religião:

A religião não deve ser um conjunto de proibições. Então nós temos a religião simplesmente como uma filosofia de vida.⁶

Na verdade, há apenas uma diferença de grau entre o que os contraculturais chamam de espiritualidade e o que chamam de religião. Em diálogo com Capra, um teólogo esclarece que a religião é sempre “o encontro com o mistério”, que “traduzida para a vida do dia-a-dia, torna-se espiritualidade; institucionalizada torna-se uma religião”, isto é, sinônimo de poder (CAPRA & STEINDL-RAST, 1999, p. 26).

Chamada de espiritualidade ou religiosidade, a fonte alimentadora deste “encontro com o mistério” é o mito. Todavia, mesmo sendo um veículo que ajuda o ser humano a desvendar este mistério, o mito é um conceito mais amplo que a religião: pode ser encontrado nos contos de fadas, nas narrativas ficcionais ou mesmo na terapia psicológica junguiana, dentre outras.

Mas o mito, assim como a religião, pode servir de elemento para legitimar todo um sistema social. Esta função mítica⁷ leva muitos autores a conceberem o mito em seu sentido vulgar, de falsificação da realidade. Todo o processo de modernização da sociedade ocidental trabalhou com a idéia de que a destruição dos mitos levaria o ser humano à conquista da razão, ao esclarecimento. Esclarecimento este que levou ao desencantamento do mundo e à crise espiritual destas mesmas sociedades.

A função de legitimação social desempenhada pelo mito levou Lévi-Strauss a considerá-lo um substituto da ideologia nas sociedades modernas:

Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta tenha se limitado a substituir aquele. Ora, o que faz o historiador quando evoca a Revolução Francesa? Ele se refere a uma seqüência de acontecimentos passados, cujas conseqüências longínquas se fazem, sem dúvida, ainda sentir através de toda uma série, não-reversível, de acontecimentos intermediários. Mas, para o homem político e para os que o seguem, a Revolução Francesa é uma realidade de outra ordem:

⁶ Depoimento gravado em fevereiro de 1986 para a elaboração da minha tese de doutorado *Viagem ao mundo alternativo: a contracultura nos anos 80*.

⁷ Função chamada por Campbell de sociológica porque suporta e valida determinada ordem social (2003, p. 32).

seqüência de acontecimentos passados, mas também esquema dotado de uma eficácia permanente, permitindo interpretar a estrutura social da França atual, os antagonismos que nela se manifestam, e entrever os lineamentos da evolução futura (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 241)⁸.

Ainda que seja indiscutível a função legitimadora do mito, existe uma diferença fundamental entre este e a ideologia. Esta diferença encontra-se no apelo à racionalidade feito pela ideologia, porém ausente no mito. Ambos possuem, enquanto linguagem, certas particularidades, mas a linguagem do mito estrutura-se através de símbolos que não se deixam captar pela lógica racional:

O elo entre os símbolos não depende da lógica conceitual: não entra nem na extensão, nem na compreensão de um conceito. Tampouco aparece no final de uma indução ou dedução, nem de qualquer procedimento racional de argumentação. A lógica dos símbolos fundamenta-se na percepção de uma relação entre dois termos ou duas séries, que escapa... a toda classificação científica (CHEVALIER, 1989, p. XXXVIII).

Já a ideologia, pelo seu caráter abstrato e racional, esvazia os símbolos tornando-os elementos que designam um sistema de idéias com objetivo específico de orientar e legitimar a atividade histórica dos grupos sociais envolvidos. A ideologia, portanto, fornece modelos de ação bastante precisos, com objetivos e meios para alcançá-los (LAPASSADE & LOUREAU, 1972, p. 85-6).

Pertencendo a dois campos diferentes, ainda que cumprindo a mesma função de legitimação, o caráter racional dos sistemas ideológicos não chega a ser compreendido por integrantes de culturas nas quais o mito tem papel importante. Campbell relata um diálogo bastante curioso entre um filósofo nova-iorquino e um monge xintoísta japonês. Por ser pequeno, transcrevo-o na íntegra. Diz o filósofo:

‘Assistimos já a um bom número de suas cerimônias e vimos alguns dos seus santuários. Mas não chego a perceber a sua ideologia’. O japonês fez uma pausa, mergulhando em profundo pensamento, e então balançou lentamente a cabeça. ‘Penso que não temos ideologia’, disse. ‘Não temos ideologia. Nós dançamos’ (CAMPBELL, 2003, p. 32).

MITO: O IMAGINÁRIO E A CONSTRUÇÃO DO SELF

Na historiografia contemporânea, o conceito de imaginário social ou coletivo ganhou posição de destaque nos estudos das representações coletivas,

⁸Veja-se também Mendras (1968, p. 223).

abrindo espaço para expandir e criar novos territórios da pesquisa social (VOVELLE, 1998, p. 84).

O nosso imaginário representa um espaço virtual de intercâmbios entre fantasia, mito, religião e quaisquer outras formas simbólicas. Todavia, mais do que uma junção das diferentes representações sociais, o imaginário funciona como elemento de identificação social, pois “elabora certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais, exprime e impõe crenças comuns” (BACZKO, 1985, p. 309).

No entanto, apesar de toda amplitude e importância, o conceito de imaginário social é um conceito estático, pois não dá conta dos mecanismos de produção das representações. Mesmo reconhecendo que diferentes tipos de imaginário estabeleçam relações entre si, criando complexos sistemas de representações (BACZKO, 1985, p. 312), este é um conceito que não nos ajuda a entender como uma determinada coletividade produz seus mecanismos de percepção e identidade.

Se o imaginário é um conceito limitado, talvez seja melhor falar de *self*, conceito criado pelo interacionismo simbólico cujo arquiteto é George H. Mead (1992). Apresentado como um dispositivo produtor das representações, o *self* diz respeito à percepção do indivíduo sobre si mesmo, em relação aos outros e aos sistemas sociais. Neste sentido, é um conceito dinâmico, elucidativo e tem a vantagem de não confundir-se com uma de suas forças propulsoras, o inconsciente coletivo⁹.

O conceito de *self* apresenta, portanto, dois aspectos positivos: primeiro, é um dispositivo produtor que dá conta da dinâmica das representações, de todos os tipos, na constituição da identidade do sujeito e, em segundo lugar, ajuda a entender o papel do mito na construção dessa mesma identidade.

Para Mead, o *self* constitui-se de dois elementos distintos: o *eu*, considerado como elemento pré-verbal em que a experiência existe sem linguagem, ou seja, para vivenciá-la não existe um processo reflexivo; e a *mente*, produtora do processo reflexivo que transforma a pessoa num ser social. Assim, para ser alguém – um “ser social” – é necessário que o indivíduo tenha “essa capacidade de usar

⁹ Vovelle (1991, p. 107-126) descarta o conceito considerando-o “intencionalmente vago”. Todavia, este procedimento significa abrir mão de perceber sua importância como linguagem produtora de arquétipos simbólicos referidos tanto à vida psíquica individual quanto coletiva, pelo menos no sentido que lhe atribui Jung (s/d).

a linguagem”, cujo dispositivo produtor é a mente (JOHNSON, 1997, p. 144). Estruturado em função de idéias, impressões e sentimentos que temos sobre nós mesmos, o *self* constitui a *identidade social* do indivíduo. Sempre um processo em construção, apresenta duas faces: de um lado o trabalho solitário e mental do indivíduo, que reflete e constitui-se como sujeito; de outro, o material dessa reflexão é social, pois é obtido na interação com outras pessoas.

A própria interação, portanto, revela-se também um processo duplo, mental e social, pois as pessoas agem em relação recíproca em contextos sociais. A interação face a face nos dá uma idéia clara desse processo. Tomemos como exemplo minha hipotética reação ao ser apresentado a um homem branco, que ocupa um cargo de alto executivo e anda bem vestido. Minha interação e todo o processo de comunicação serão influenciados pelas características deste homem branco e as imagens que dela surgem, muitas baseadas nas experiências vividas com outras pessoas. Contudo, ao percebê-lo como um indivíduo racista, ou mesmo como alguém vaidoso com o cargo que ocupa, remodelo minha interação e, eventualmente, posso mudar radicalmente o meu comportamento.

Pode-se inferir, a partir deste exemplo,¹⁰ que na interação social o que está em jogo é a percepção da subjetividade, que fundamenta a ação de um indivíduo em relação ao outro:

Na interação social, percebemos outras pessoas e situações sociais e, baseando-nos nelas, elaboramos idéias sobre o que é esperado e os valores, crenças e atitudes que a ela se aplicam. Nessa base, resolvemos agir de maneiras que terão os significados que queremos transmitir (JOHNSON, 1997, p. 131).

Numa linguagem diferente, mas lembrando o mesmo processo, Carlos Castaneda, em seus muitos livros, explica a constituição do *self*, chamado por ele de “ovo luminoso”. Resume a explicação como segue: o ovo é o espaço onde o ser humano recolhe e é atingido por substâncias de todo os tipos que, ao ser processadas, vão gerar sua identidade, com a qual atuará no mundo exterior. Tais substâncias, ao serem recolhidas, misturam-se com outras já existentes; algumas desaparecem por não encontrarem correspondência ou ressonância. As primeiras, que se fundem ou mesmo se chocam, geram uma nova que proporciona um novo momento, uma nova identidade que afirma ou altera o

¹⁰ Exemplo criado com base na abordagem interacionista desenvolvida por Berger & Luckmann (1978 p. 49-50).

curso do tempo, da história, do mundo¹¹. Assim como o *self*, o “ovo luminoso” é um produto de linguagem¹².

No movimento alternativo dos anos 80, o foco de significação na construção das identidades é sempre de origem mítica. E, aqui, o mito é entendido não como a narrativa de fatos heróicos ou lendários, mas como algo que diz respeito às condições de existência. Assim, todo o sentido social do imaginário alternativo se expressa numa valorização daquilo que é considerada sagrada: a própria vida.

A lenda de Jasão e o Velocino de ouro é uma excelente analogia para entender-se a construção do *self* mítico. Destinado a uma missão suicida, por ordem do rei Pélias, Jasão deve buscar o velocino de ouro que, oferecido em sacrifício a Zeus, fica estendido no alto de uma árvore e é guardado por um enorme e terrível dragão. Para buscá-lo, Jasão manda construir o navio Argo, que o conduzirá com a tripulação rumo ao oriente. Nessa viagem são inúmeros os obstáculos e provas a que Jasão e seus heróis, os Argonautas, são submetidos. Conseguindo matar o monstro, Jasão volta com o velocino de ouro para a Grécia, onde, ao chegar ao porto, “consagra seu navio que será transportado ao céu e transformado numa das constelações.” (FAVRE, 1998, p. 886-7).

Simbolicamente, o velocino de ouro representa aquilo que é inacessível ao homem, uma oferenda aos deuses. A conquista desse tesouro - que pode ser o símbolo do conhecimento, da imortalidade ou das reclusões espirituais - só é possível através de uma série de provas que permitem “penetrar no domínio do interdito” (FAVRE, 1998, p. 887). Como todos os mitos sobre busca de um tesouro, seja ele material ou espiritual, o que o herói busca é sempre a “Essência Divina, não manifestada”, sempre guardada por figuras que representam “perigosas entidades psíquicas, de quem corremos o risco de ser as vítimas, caso não tenhamos poder e não tomemos as necessárias precauções” (CHEVALIER, 1989, p. 881). Mais do que isso, essas figuras monstruosas referem-se à necessidade do homem em esforçar-se para atingir o tesouro oculto, o símbolo de sua vida interior só “descoberto ao final de longas privações” (CHEVALIER, 1989, p. 881).

¹¹ Utilizo-me do resumo sucinto e bem elaborado da concepção de “ovo luminoso” feita por Renato Guiselini de Carvalho, em mensagem eletrônica enviada em 11 de jan. 2005.

¹² Todo o trabalho espiritual consiste em perceber exatamente isso: a construção da identidade do indivíduo é um produto de linguagem e, portanto, algo que existe apenas como imagem. Cabe, na prática espiritual, desenvolver essa percepção para que o praticante redirecione sua vida no sentido de diluir estas identidades construídas nesse processo.

Na Chapada dos Guimarães, um dos principais pólos alternativos dos anos 80, todos são argonautas em busca do velocino de ouro. O tesouro buscado é o equilíbrio com a natureza que, no decorrer do processo, revela-se equilíbrio interior: As dificuldades são muitas: falta de conhecimento para trabalhar a terra, dificuldades no relacionamento e as próprias condições materiais, nem sempre favoráveis ao sucesso das experiências. Frustradas ou bem sucedidas, o resultado delas é sempre o mesmo: os argonautas *alternativos* reconstróem suas identidades e redefinem seu papel social criando novas redes simbólicas que instauram o sagrado na vida cotidiana¹³.

O mito, visto como uma ferramenta analítica ou como matéria que alimenta a identidade social, contém “pistas” que “nos ajudam a procurar, dentro de nós mesmos” o sentido a muitas das inquietações humanas (CAMPBELL, 2003, p. 5). Assim, o mito permite dois tipos de buscas: a mental e a de vida. Enquanto fonte para a reflexão no processo de construção do *self*, a busca é *de sentido* para orientar a interação social; mas é ao mesmo tempo, uma experiência *de vida* que se dá no dia-a-dia. Em síntese, é um jogo duplo do indivíduo na sociedade e da sociedade no indivíduo. De sua experiência individual nasce a base para construir os relacionamentos sociais, de grupos, de instituições, de sistemas sociais. E da experiência coletiva, cada um remodela-se enquanto indivíduo. Este é o paradoxo que reflete a complexidade da vida social: sistemas não existem sem indivíduos e indivíduos só existem em sistemas sociais. Em conseqüência, tanto as identidades sociais que modelam os sistemas sociais, quanto os sistemas sociais, são meras abstrações que condicionam a aparência, a experiência e o comportamento individual.

Essa experiência da singularidade – afirmação do “eu” – abre duas possibilidades: você pode iludir-se acreditando que sua identidade é real – ilusão que, de modo geral, as religiões orientais, em especial o hinduísmo e o budismo chamam de *maya* – ou acreditar que é uma ilusão necessária. Em ambos os casos, é o jogo ilusório da identidade – jogo de linguagem - que vai sendo construído e reconstruído ao longo da vida.

Perceber que a identidade social é um produto imaginário, ainda que necessário, foi uma das características fundamentais do movimento contracultural. Esta característica se faz presente no movimento *beatnik*; se acentuará nos anos 60 com a utilização das drogas alucinógenas e com a influência do pensamento

¹³ Veja-se o aprofundamento do tema em CARVALHO (2008).

oriental (MACIEL, 2001, p. 164); e se revelará preocupação dominante no movimento alternativo nos anos 80.

Esse tipo de percepção é uma busca interior do próprio indivíduo, e sua motivação maior foi a crise existencial vivida pelas gerações do pós guerra que, muitas vezes, manifestou-se como reação exacerbada à racionalidade vigente nas sociedades modernas. Como contraponto a essa racionalidade, frisava-se a importância da experiência em si, a experiência que permitira ao indivíduo atingir outro nível de percepção, outro tipo de consciência. Em outras palavras, a ênfase estava na busca de uma experiência de vida afirmando a existência (ser/corpo) contraposta à experiência intelectual (palavra/mente).

Como resultado, desenvolveu-se o pensamento mítico e a descoberta conseqüente da vida interior. Mas uma descoberta, evidentemente, só acessível àqueles que têm a flexibilidade necessária para arriscar-se na aventura de viver os mitos, não como uma experiência de retorno a um paraíso perdido, nem como experiência intelectual, mas como experiência de vida que se faz no cotidiano, num processo sem fim.

Porém, o que se conquista é menos resultado e mais caminho, pois este está sempre se refazendo sem que o paradoxo inerente à própria construção do *self* seja abolido: é que para viver a experiência mítica e perceber-se como uma identidade frágil e ilusória, o indivíduo precisa do conhecimento que, no entanto, não substitui a experiência de vida. Como diz um velho ditado zen-budista: “o dedo que aponta para a lua, não é a lua”. Ou, em outras palavras, o conhecimento mítico ajuda a manter a mente alerta para a experiência de estar vivo. Referindo-se aos mitos antigos, Campbell esclarece que eles

foram concebidos para harmonizar a mente e o corpo. A mente pode divagar por caminhos estranhos, querendo coisas que o corpo não quer. Os mitos e ritos eram meios de colocar a mente em acordo com o corpo, e o rumo da vida em acordo com o rumo apontado pela natureza (CAMPBELL, 2003, p. 74).

Mas os mitos antigos perderam-se, bem como toda “a literatura do espírito”, deixando o indivíduo à deriva de seu próprio caminho. Um caminho longo, marcado por muitas transições, desde a infância à maturidade e à morte, que nas sociedades pré-modernas fazia-se acompanhar pelos rituais de passagem, importante para manter o sentimento de participação num sistema social. Esses rituais desapareceram ou seus significados sagrados esvaziaram-se, transformando-se em eventos sociais, destituídos de significação mítica.

Assim, nesses estágios de desenvolvimento que são os mesmos de sempre, criou-se uma lacuna e os profundos problemas interiores, os mistérios da vida e da morte, ficaram sem aqueles temas “que sempre deram sustentação à vida humana, que construíram civilizações e enformaram religiões através dos séculos” (CAMPBELL, 2003, p. 4).

A carta, já citada, do chefe indígena Seattle dá conta do significado dessa crise:

mesmo o homem branco, cujo Deus caminha e fala com ele de amigo para amigo, não pode estar isento do destino comum. Apesar de tudo, podemos ser irmãos. Veremos. Uma coisa sabemos – e que o homem branco poderá um dia descobrir – nosso Deus é o mesmo Deus. Vocês podem pensar que o possuem, como desejam possuir nossa terra; mas não podem. Ele é o Deus do homem, e sua compaixão é igual para o homem vermelho e para o homem branco. Esta terra é preciosa para Ele e feri-la é desprezar seu Criador. Os homens brancos também passarão; talvez mais breve do que todas as outras tribos. Continuem contaminando suas camas, e em uma determinada noite vocês serão sufocados pela sua própria ruína.

Mas nas suas desapareições vocês brilharão intensamente, iluminados pela força de Deus que os trouxe a esta terra e, por alguma razão especial, lhes deu o domínio sobre esta terra e sobre o homem vermelho. Esse destino é um mistério para nós, pois não compreendemos quando os búfalos são exterminados, os cavalos selvagens são domados, os recantos secretos da densa floresta são impregnados do cheiro de muitos homens e a visão dos morros é obstruída por fios que falam. Onde está o arvoredo? Desapareceu. Onde está a águia? Desapareceu. Que é dizer adeus ao potro veloz e à caça? É o fim da vida e o início de uma subvida (SEATTLE, 1987, p. 43; 45).

Um outro documento mostra-nos o estranhamento provocado pelos hábitos de homens que vivem numa sociedade urbana e industrial na mente de um sujeito que vive numa sociedade mítica. O depoimento, colhido por um antropólogo alemão, foi escrito pelo chefe de uma das tribos do arquipélago de Samoa, nos mares do sul, depois de voltar de uma viagem à terra dos Papalagui (pronuncia-se Papalágui), nome dado aos estrangeiros e que significa “aquele que furou o céu”. Como o primeiro homem branco a desembarcar em Samoa chegou num veleiro branco, os nativos acharam que as velas brancas eram o buraco pelo qual o europeu furou o céu e apareceu em sua terra.

Dos depoimentos, seleciono um trecho sobre nosso costumeiro ato de produzir o conhecimento, que os samoanos consideram um desperdício:

certo impulso mau persegue o Papalagui: o que ele deseja, realmente, quando pensa, é atingir os poderes secretos do Grande Espírito. Ele próprio dá um bonito nome a esse desejo: ‘conhecer’. Conhecer quer dizer ter uma coisa tão perto dos olhos que se pode nela tocar com o nariz, e até atravessá-la, penetrá-la. Esta procura, este desejo de penetrar tudo é uma ansiedade impertinente, desprezível. Ele pega uma escalopendra, atravessa-a com um pequeno dardo, arranca-lhe uma perna e quer ver que aparência tem essa perna separada do corpo; de que forma está a este presa; depois quebra a perna do animal para ver sua grossura. Para ele, isto é importante, é essencial. Arranca da perna uma lasca do tamanho de um grão de areia e coloca-a em baixo de um tubo comprido, dotado de certa força misteriosa, que aguça muito a visão. Com este olho grande e forte, o Papalagui vê tudo, tuas lágrimas, uma tirinha da tua pele, um cabelo, tudo, mas tudo mesmo. Ele parte todas estas coisas até o ponto de não haver mais o que quebrar nem partir. Este ponto é quase sempre o mais minúsculo possível, mas é também quase sempre o mais importante porque é por ele que se chega ao mais alto conhecimento, que só o Grande Espírito possui.

Mas aí chegar não é dado ao Papalagui e nem a força mágica dos seus olhos mais penetrantes jamais conseguiram pois o Grande Espírito não deixa que lhe tomem os segredos. Nunca. Quem jamais conseguiu trepar mais alto do que o topo da palmeira a que as pernas se agarram? Chegando ao topo, tem-se de descer novamente, pois não há mais tronco por onde subir. O Grande Espírito também não gosta da curiosidade dos homens e foi por isto que atou fortes cipós por cima das coisas, de todas elas, sem princípio nem fim; eis porque todo aquele que está sempre desdobrando e desdobrando o seu pensamento é obrigado a reconhecer que continua ignorante e a deixar ao Grande Espírito as respostas impossíveis de descobrir. Se bem, no entanto, que os Papalaguis mais inteligentes e corajosos o reconheçam, existem alguns, doentes de tanto pensar, que não cedem em sua paixão de querer saber e daí resulta que, de tanto pensar, se desorientam de mil maneiras, tal qual penetrassem numa floresta virgem sem trilhas por onde caminhar. Extraviam-se e chega um momento em que a inteligência deles não consegue mais, de repente, conforme já tem de fato acontecido, distinguir entre homens e animais; e acabam afirmando que os homens são animais e que os animais são gente (SCHEURMANN, s/d, p. 90-1).

Queiramos ou não, a inocência de Tuiávii, esse chefe samoano, perdeu-se com o processo de modernização e a crise existencial instaurou-se como parte do cotidiano moderno. A contracultura é parte da história da busca de solução

à crise que se acentuou, a partir dos anos 50, com a instauração da sociedade de consumo.

Mas a solução não passou pela proposta de mudança revolucionária, ainda que em seus primórdios, por motivos bastante específicos, o ideal romântico de uma nova sociedade tenha se imposto. Nem mesmo foi uma proposta social e coletiva e, como já foi dito, menos ainda por um retorno ao “paraíso perdido”. Dos caminhos da contracultura nasceram os reordenamentos simbólicos das redes de significação. Novos jogos de linguagem impuseram-se. Neles, os símbolos míticos pulsam em cada gesto, em cada depoimento, em cada ato de vida. E o cotidiano, apesar de seu aparente caráter profano, revela-se sagrado, abrindo a possibilidade já cantada pela milenar sapiência chinesa - presente n’*O Livro das Mutações, I Ching* (WILHEM, 1986, p.156) - de a cultura atingir sua culminância na religião, segundo o ideograma *O Caldeirão*:



REFERÊNCIAS

- AL-FAWZAN, Sheik Fawzan. Entrevista concedida à televisão saudita transcrita pelo *Middle East Media Research Institute*. <http://www.wiccanweb.ca/article-7793.html> Acesso em 7 jan. 2005.
- BACZKO, Branislaw. Imaginação Social. *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Anthropos-Homem/Casa da Moeda/Imprensa Nacional, 1985, v. 5, p. 296-332.
- BERGER, Peter L. & LUCKMAN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de Sociologia do Conhecimento*. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BRANCO, Samuel Murgel. *Pantanal Mato-grossense*. São Paulo: Moderna, 1997 (col. Desafios).
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. 21ª. ed. São Paulo: Palas Athena, 2003.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- _____. *O Tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. São Paulo: Cultrix, 1985.
- CAPRA, Fritjof & STEINDL-RAST, David. *Pertencendo ao universo: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade*. São Paulo: Cultrix, 1999.

CARVALHO, Cesar Augusto de. *Contracultura, Droga: roteiro para uma performance. Séries Monográficas: Política e Cultura*, n. 4, São Paulo, 1987.

_____. *Viagem ao mundo alternativo: a contracultura nos anos 80*. São Paulo: Editora da UNESP, 2008 [no prelo].

CARVALHO, Renato Guiselini de. Mensagem eletrônica enviada em 11 de janeiro de 2005.

CASTANEDA, Carlos. *A erva do diabo: os ensinamentos de Don Juan*. 29ª. ed. revista. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 2002.

CHEVALIER, Jean et alli. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FAVRE, Yves-Alain. Tosão de ouro. In: BRUNEL, Pierre (org.). *Dicionário de mitos literários*. 2ª. ed. Brasília: UnB; Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p. 886-8.

GUERRA, Carlos Gustavo M. Contracultura e as possibilidades libertárias da informática. In: SIEBERT, Raquel Stela de Sá et. alli. *Educação libertária: textos de um seminário*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1996, p. 145-161.

HANH, Thich Nhat. *The heart of understanding: commentaries on the Prajñaparamita Heart Sutra*. Berkeley, California: Parallax Press, 1988.

HESSE, Herman. *Sidarta*. 15ª. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

JUNG, Carl. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/data.

_____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 4ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

KEROUAC, Jack. *Viajante solitário*. Lisboa, Portugal: Minerva, 1975.

_____. *Viajante solitário*. Porto Alegre: L&PM, 2005.

KOELLREUTTER, J. A. “estética do impreciso paradoxal”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 20 Set. 1987, A-49.

LAGO, Antônio & PÁDUA, José Augusto. *O que é ecologia*. 2ª. ed. São Paulo:

Brasiliense, 1985.

LAPASSADE, Georges & LOURAU, René. *Chaves da Sociologia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. 5ª. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

LYOTARD, Jean-François. *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1973.

MACIEL, Luis Carlos. *Anos 60*. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. *As quatro estações*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

McLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. 12ª. ed. São Paulo: Cultrix, 2002.

MEAD, George Herbert. *Mind, self & society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

MENDRAS, Henri. *Éléments de sociologie. Une initiation à l'analyse sociologique*. Paris: Armand Colin, 1968.

PEIXOTO, Nelson Brissac. *Artecidade*. Disponível em <http://www.artecidade.org.br/brasmitte/portugues/meio.html>. Acesso em 23 out. 2000.

SCHEURMANN, Erich (org.). *O Papalagui: comentários de Tuiávii, chefe da tribo Tiavéa nos mares do sul*. 2ª. ed. São Paulo: Marco Zero, s/data.

SEATTLE (Chefe índio). *Preservação do meio ambiente: manifesto do Chefe Seattle ao Presidente dos EUA*. São Paulo: Babel Cultural, 1987.

SUZUKI, Daisetz T. *Essais sur le bouddhisme Zen*. Paris: Albin Michel, 1972.

TIPITAKA, SUTTAPITAKA & KHUDDAKANIKAYA. *Dhammapada: a senda da virtude*. 2ª. ed. São Paulo: Palas Athena, 2000.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WILBER, Ken. *Uma breve história do universo*. De Buda a Freud: religião e psicologia unidas pela primeira vez. Rio de Janeiro: Record/Nova Era, 2001.

WILHEM, Richard. *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo: Pensamento, 1986.