

## Os anos 60: movimentos sociais, transformações culturais e mudanças de paradigmas

*The sixties is merely the name we give to a disruption of late capitalist ideological and political hegemony, to a disruption of the bourgeois dream of unproblematic production, of everyday life as the bureaucratic society of controlled consumption, of the end of history... a struggle over turf with the seizing of the streets, of the Sorbonne, of the ideological state apparatuses themselves...*

*What you finally decide to think the sixties was is one of the forms in which you affirm or repudiate a whole part of your own life.*

Sayres, Stephanson, Aronowitz e Jameson, *The sixties without apology*

O mundo ocidental após a segunda guerra mundial destacou-se como o cenário de transformações sociais profundas e aceleradas. Marcado pelas já muito conhecidas conseqüências dessa guerra – a segunda grande tragédia humana do século – assim como pela consolidação da hegemonia econômica mundial dos EUA (fortalecida pelo fato da guerra ter ocorrido para fora das suas fronteiras nacionais) e pelas novas divisões políticas internacionais que deram início à “guerra fria”, o período de “paz” e prosperidade que despontava seria o contexto no qual emergiriam das relações sociais novos grupos de atores sociais e novas tendências políticas e culturais que produziram também novas formas de compreender o mundo.

A narrativa sociológica que usamos hoje para entender este período geralmente começa com a identificação de algumas tendências “objetivas” que são geradas a partir da realidade dos países desenvolvidos, do “centro capitalista”, como a mudança da “sociedade da produção” para a do consumo; a proliferação de novas categorias de trabalhadores profissionais e dos serviços;

e a revolução eletrônica e o novo poder da *mídia* na formação da cultura e da subjetividade. No mundo inteiro, a população concentrava-se cada vez mais nos centros urbanos, onde o acesso à escolarização, à informação e aos meios de comunicação – mesmo tratando-se de processos que envolvem novas e antigas hierarquias e desigualdades – era cada vez maior<sup>11</sup>. No terceiro mundo, havia uma nova e grande onda de resistência à histórica dominação colonial, que relacionava-se não apenas com antigas relações de poder mas com o crescimento de novas expectativas de uma vida melhor que também faziam parte da “modernidade periférica”; suas porta-vozes, não poucas vezes, eram os jovens intelectuais desses países, que usufruíam de um acesso privilegiado às novas formas de *capital cultural* que se desenvolviam no ocidente.

Cada uma destas mudanças pode ser interpretada de diversas formas. As mudanças no mundo do trabalho e a alegada perda da centralidade da figura do trabalhador como ator social *por excelência*, por exemplo, já geraram ampla polêmica; a noção de informação ou de *capital cultural* como forma de poder que se tornava cada mais significativa e determinante já ganhou seus críticos. As conseqüências da proliferação de imagens e de todos os produtos da indústria cultural que se espalham pelo globo também foram avaliadas a partir de perspectivas divergentes<sup>12</sup>.

Discutirei também, um pouco adiante, como em grande parte são estas as questões que, por sua vez, se tornam objeto de novos debates dentro da sociologia e, de modo geral, das ciências sociais. No entanto, o que agora quero frisar é a paisagem social e cultural profundamente modificada da segunda metade do século XX: um palco social onde os participantes eram grupos sociais cada vez mais diversos, que interagiam e reivindicavam serem ouvidos, e onde despontava a nova centralidade adquirida pelos processos de elaboração cultural e simbólica, envolvendo complexas trocas internacionais com profundos efeitos sociais e políticos.

---

<sup>11</sup> Hobsbawn (2000) enfatiza o declínio da população camponesa no mundo inteiro e o crescimento de uma população urbana, juvenil e escolarizada como novos fatores culturais e políticos do pós-guerra.

<sup>12</sup> Enquanto alguns falam da perda da centralidade do trabalho como fonte da identidade dos atores sociais (ver, como um dos exemplos mais eloqüentes desta perspectiva, o conhecido texto do sociólogo alemão Claus Offe, 1989). Outros/outras argumentam que isso só se aplica a uma categoria de trabalhadores – trabalhadores das indústrias convencionais, de sexo masculino. Por outro lado, a partir de década de 70, surgiram na literatura sociológica grandes debates sobre o conhecimento e a informação como *novas formas de poder* e a intensificação das trocas culturais propiciadas pela *mídia eletrônica* gerou avaliações desde aquelas calcadas no antigo modelo da crítica frankfurtiana da *indústria cultural* até visões contemporâneas mais complexas, como a de Appadurai (1996).

## OS ANOS 60: VOZES DE DISSENSÃO

Foi, portanto, esse mundo social do pós-guerra que produziu o momento – tanto conturbado quanto esperançoso – que chegou a ser conhecido como “os anos 60”. Passada a fase de desestabilização social provocada pela guerra e consolidadas algumas das novas formas de relação social que caracterizariam o mundo da “paz” e da guerra fria, as novas contradições da época também vieram à tona: perante a prosperidade, a persistência da desigualdade e da injustiça social; face à competição de dois grandes tipos de sistema social, a crescente frustração dos sujeitos que buscavam a realização individual e coletiva<sup>13</sup>. Foi, como pretendo argumentar, o momento em que as tendências que esbocei acima culminaram numa espécie de ruptura, que tanto exprimia quanto propiciava novas formas de subjetividade, de pensar sobre a vida e também de *fazer política*.

Como é de se esperar, não há consenso sobre o caráter de “ruptura” dessa década. Julie Stephens (1998) argumenta, em seu livro *Anti-disciplinary protest*, que os anos 60 já geraram muitas e divergentes interpretações, construindo tanto narrativas de “sucesso” quanto de “fracasso”, sendo que a narrativa hegemônica com certeza seria deste último tipo. Curiosamente ou não, participam dela tanto alguns pensadores conservadores (que vêem na época a expressão culminante da ameaça à grande cultura ocidental<sup>14</sup>), quanto vários e conhecidos autores marxistas. Jameson (1984), por exemplo, partindo da visão marxista de História como sucessão necessária de fases que obedecem, em “última instância”, uma lógica econômico-produtivista e uma dialética de base/superestrutura que fornece a chave para a compreensão do cultural,

---

<sup>13</sup> São conhecidos os debates sobre o tipo de condições que mais propicia revolta e revolução: se é a privação “absoluta” (de liberdade, de bens materiais etc.) ou “relativa” (em relação àquilo que a sociedade permite vislumbrar ou desejar) que mais impulsiona à organização de esforços de mudança social. Se a história demonstra grande diversidade de situações e de respostas, cabe ressaltar que a década de 60 exemplifica muito bem a resposta do segundo tipo, talvez mais característica da modernidade: um mundo social que muito promete, criando sujeitos cujas expectativas vão muito além do que as instituições sociais permitem.

<sup>14</sup> As narrativas deste tipo são variadas, desde a visão perspicaz de um crítico como Christopher Lasch, autor de *A cultura do narcisismo* e *O eu mínimo*, até os lamentos de Allan Bloom na sua defesa do cânone ocidental clássico. Mas todas se sustentam no que Arthur Marwick (1998) chama de *social breakdown theories*, ou teorias que partem da noção de falhas na integração social e de descomposição das formas anteriormente estáveis e equilibradas de socialização que permitiam a reprodução da ordem normativa (para vários exemplos do pensamento conservador sobre os anos 60, cf. Macedo, Stephen, org., 1997).

apresenta – apesar de uma sofisticada análise cultural – uma conclusão que favorece o ponto de vista de que o período deve ser considerado, antes de mais nada, como a barulhenta inauguração de uma nova e poderosa fase do capitalismo mundial. O historiador Eric Hobsbawm (2000) por sua vez, vê na época a culminação de uma revolução social e cultural na qual, junto com o surgimento de novos grupos jovens que tomaram a dianteira no cenário político e cultural, houve um declínio no poder social e nas formas históricas de organização das massas operárias. A dinâmica capitalista que ele identifica como responsável pelas mudanças demográficas, sociais e econômicas nestas relações sociais também conduziu ao declínio das instituições sociais como a família e a religião que formavam a base dos laços de sociabilidade da população trabalhadora, produzindo – segundo ele – profundas fissuras nas comunidades e uma verdadeira *sociedade anômica*, que deixou como legado o triunfo de uma nova forma de individualismo. Hobsbawm toma posição, afirmando que “a revolução cultural de fins do século XX pode assim ser bem entendido como o triunfo do indivíduo sobre a sociedade, ou melhor, o rompimento dos fios que antes ligavam os seres humanos em texturas sociais...” (p. 328).

Com certeza, os autores marxistas contribuem ao apontar para algumas das contradições do período, o problema estando mais na forma em que minimizam os elementos novos de *resistência*, fruto de novas formas de subjetividade. Do meu ponto de vista, estas novas formas de subjetividade, que na verdade emergiram de um contexto altamente politizado, devem ser entendidas a partir de uma outra perspectiva: aquela que resgata para os processos históricos a criatividade, a *reflexividade* e o caráter estruturante da cultura<sup>15</sup>. Assim, identifico-me muito mais com a vertente interpretativa representada por estudiosos da década de 60 como Stephens (op. cit.), Anderson e Gitlin, entre outros. Embora os interesses específicos e enfoques deles não sejam iguais<sup>16</sup>, todos – para além das visões objetivizantes – percebem na elaboração de novas respostas subjetivas uma série de surpresas e novos fatos que não

---

<sup>15</sup> Autores contemporâneos como Giddens, Beck e Appadurai reivindicam a dimensão *reflexiva* da modernidade, que mostra que não é apenas uma lógica inexorável do capital que dá forma a nossa sociedade. A noção de sujeito em Touraine também permite que se pense o desenvolvimento da subjetividade em termos que não a reduzam ao “indivíduo/individualismo burguês”. Todos estes autores têm seus antecedentes na visão weberiana que separa analiticamente os conceitos de “modernidade” e “capitalismo” (talvez na ênfase dada por Simmel na separação, ou seja, na criação moderna de esferas do objetivo e do subjetivo) e permite pensar na subjetividade como estruturante e não como fenômeno derivado.

<sup>16</sup> Gitlin, por exemplo, é sociólogo e veterano da Nova Esquerda norte-americana; Anderson, historiador, é veterano da guerra do Vietnã; Stephens, australiana, é de uma geração mais jovem e realiza uma análise da contracultura de uma perspectiva muito influenciada por Foucault.

seriam redutíveis a alguma lógica predeterminada da História ou do Capital. Obviamente, isso não anula as importantes conexões que os autores marxistas fazem com mudanças na configuração das relações capitalistas internacionais, no mundo do trabalho, na produção e no consumo e no desenvolvimento de instituições sociais, assim como das novas profissões e da escolarização que as acompanha. Mas ressalta o que a sociologia interpretativa já há muito sustenta: que as respostas subjetivas fazem parte dinâmica de todos esses processos e, se cada realidade histórica é única, é porque nunca se trata de um mero acúmulo de determinações, relações simples de causa-efeito ou processos “objetivos” determinados, principal ou exclusivamente, por fatores “materiais” e elementos previsíveis.

De fato, a década de 60 surpreendeu, mobilizando pessoas e imaginações no mundo inteiro. Como Stephens enfatiza, se esta década continua exercendo tanto fascínio sobre nós é porque, a partir dela, fizeram-se ouvir finalmente as vozes de grupos sociais antes marginalizados ou invisibilizados (inclusive pelas categorias universais dos discursos “revolucionários”), sugeriram-se novas formas de organizar a vida cotidiana e a sociabilidade, surgiram novos conceitos do político que resgatam a criatividade e a imaginação. Não obstante as ambivalências de décadas posteriores, o que aconteceu nos anos 60 abalou a legitimidade de certas formas de poder e autoridade ou, pelo menos, criou movimentos que iniciaram essa tarefa<sup>17</sup>, de maneira que pudemos ter acesso a uma nova linguagem para refletir sobre o mundo e, provavelmente, também para agir nele.

Não pretendo aqui fazer uma história social da época, mas um balanço interpretativo das mudanças que ela trouxe, que são a meu ver fundamentais para se entender o mundo social contemporâneo e também as teorias que visam explicá-lo – que são meu objeto de análise específico. Para tais propósitos, tentarei identificar os “efeitos” mais duradouros dos movimentos da década de 60 e esboçar as formas e medidas que mudaram a maneira como hoje vivemos e percebemos o mundo. Em relação a esta questão, tentarei apresentar algumas evidências da gênese de novas formas de pensar e agir na política e da presença efetiva de novos grupos no cenário da política, os movimentos

---

<sup>17</sup> O sociólogo australiano Robert Connell assinala, por exemplo, como a mais clara conquista e conseqüência do movimento feminista a deslegitimação – fenômeno mundial – da dominação masculina. Mas, como ele mesmo deixa claro, isso não equivale ao desmantelamento efetivo das relações e instituições sociais que a reproduzem, o qual remete-se a processos complexos, contraditórios e ainda bastante incompletos.

sociais, lembrando que, para alguns autores, todos esses elementos novos raramente passaram de tentativas cooptadas ou frustradas que desembocaram em novas formas de alienação, particularmente “pós-modernas”, e sociabilidades fragmentadas pelas infinitas buscas de “identidade”.

Tentarei identificar os elementos específicos de crítica cultural produzidos na época, que incluem a crítica direta de determinadas instituições sociais, mas também a rejeição cultural mais espontânea (ou menos elaborada) de um modo de viver associado com a dominação e a opressão. A contracultura, por exemplo, rejeitou muitos mitos e símbolos da sociedade do *status quo* e criou outros novos para representar um outro modo de vida possível<sup>18</sup>. Mas, na esfera da vida intelectual (fora e dentro de seus espaços institucionais estabelecidos), também foram muitas e fortes as críticas elaboradas contra paradigmas e doutrinas hegemônicas. Pretendo discutir também os alvos e os alcances de tais esforços críticos e fazer uma primeira avaliação de como apontam para mudanças na teoria social, que é o tema dos capítulos posteriores deste trabalho.

Minha hipótese em relação à década de 60 e aos diversos movimentos sociais, culturais e políticos que nela surgem é basicamente a seguinte: tratava-se de um momento de extraordinária contestação que se espalhou pelo globo, rompendo com a rigidez social e política da ordem da guerra fria e produzindo uma “desordem social” no *melhor* sentido do termo – desestabilizaram-se e não se respeitaram mais as fronteiras culturais, sociais, sexuais estabelecidos. Fora os diversos aspectos de “fracasso” ou “sucesso” em relação aos objetivos específicos dos movimentos da época (discussão de grande importância política, mas fora do alcance e propósitos específicos do meu trabalho), considero que foi uma época que inaugurou novas trocas e novos diálogos culturais e sociais. A participação de “novos atores” e a abertura de novas formas de ver e pensar permitiram, entre outras coisas, que as relações de poder na sociedade fossem captadas – e depois, teoricamente formuladas – de forma mais ampla que em outros momentos, em toda sua complexidade e interconexão. Isso encontraria expressão teórica no pensamento feminista e na obra de Foucault, entre outros.

Como assinalai, dou ênfase particular às dimensões culturais e subjetivas desse processo histórico, procurando compreender e ao mesmo tempo distinguir – como argumenta o historiador Terry Anderson (1995) – entre vários elementos: os sentimentos que se difundiam através dos meios mais populares

---

<sup>18</sup> Exemplo disso, como discutirei mais adiante, foi a forma de reapropriação das culturas indianas e indígenas pela contracultura norte-americana como uma construção simbólica crítica ao “modo americano de viver” (*American way of life*).

como o cinema e a música e se generalizaram na “contracultura”; mudanças em estilos de vida e o espírito contestatório da época; e a elaboração mais restrita de crítica social e ideológica, cujos efeitos sobre a sociedade foram muito mais mediados ou indiretos (embora nada desprezíveis num mundo onde o que acontecia nas universidades e outras instituições nas quais o conhecimento se produz era cada vez mais importante). Pretendo também evitar o tipo de avaliação baseada numa expectativa de transformação macro-social total – o paradigma da revolução social que caracteriza a teoria marxista – que conduz a avaliações exageradamente pessimistas sobre o legado deste momento particular e inusitado do “breve século XX”.

### LUZES NA ESCURIDÃO: O INÍCIO DA REVOLTA NOS ANOS 50

Os tempos cinzentos e conformistas dos anos 50 nos EUA – cujos padrões foram tão bem representados e reproduzidos nos programas de televisão da época ou retratados criticamente em filmes recentes como *O Homem que Não Estava Lá e Longe do Paraíso*<sup>19</sup> – faziam um contraste muito grande com os mitos construídos em outros tempos da história norte-americana. Nas versões da época, a vida pacata e ordenada (as famílias domesticadas nas quais mamãe, papai e os dois ou três filhos cujas travessuras nunca os levavam muito além das fronteiras da obediência) era a prova da existência de uma sociedade organizada e pacífica – nada a ver com os velhos tempos da aventura e desafio dos desbravadores de fronteiras dos *westerns*, com o sofrimento dos soldados na recém-acabada guerra e, muito menos, com a pobreza da depressão, na qual a figura semi-heróica do *hobo* não deixava de usar sua criatividade para viver o deslocamento como *aventura*. Portanto, talvez não surpreenda que os grandes rebeldes dessa época – os escritores, poetas e boêmios do movimento *beat* – tenham demonstrado seu descontentamento ao se identificarem novamente com “a estrada” e a “vida desregrada” da aventura, rejeitando – como tão bem expressou o grande poeta *beat* Allen Ginsberg no poema *A supermarket in California* – a transformação do “sonho americano” no *American way of life* da casa confortável, no consumo vazio e na vida domesticada dos subúrbios:

<sup>19</sup> O primeiro, filmado em preto-e-branco, mostra, através do protagonista de sexo masculino, a vida sem sentido e a eventual crise de um homem que aceita apaticamente seu papel de marido e provedor numa cidade pequena dos anos 50; o segundo, a partir da história de uma mulher casada e com um confortável lar de classe média no estado de Connecticut no final dos anos 50, demonstra como a “normalidade” desses anos se baseava nas severas restrições impostas às mulheres e à expressão da sexualidade, assim como no racismo profundo da sociedade.

*Where are we going, Walt Whitman? The doors close in an hour. Which way does your beard point tonight?...*

*Will we walk all night through solitary streets? The trees add shade to shade, lights out in the houses, we'll both be lonely.*

*Will we stroll dreaming of the lost America of love past blue automobiles in driveways, home to our silent cottage?*

*Ah, dear father, graybeard, lonely old courage-teacher, what America did you have when Charon quit poling his ferry and you got out on a smoking bank and stood watching the boat disappear on the black waters of Lethe? (Berkeley, 1955)<sup>20</sup>*

Os *beats* articulavam, através da sua arte e suas vidas, uma crítica social que inspiraria às próximas gerações uma contribuição considerável num contexto da sociedade norte-americana que não só carecia de tradições anarquistas, socialistas, comunistas ou “esquerdistas” fortes, tais como as que existiam na Europa, mas que também estava sob a vigilância cruel do período macartista. Os *beats* atacavam diretamente o conformismo da época, satirizando as noções de propriedade moral e da obediência do bom cidadão norte-americano que cumpria com seus deveres familiares e patrióticos e, assim, desafiando a normatização que os meios de comunicação (em especial, a televisão, que era “fato novo” à época) impunham com uma força particular<sup>21</sup>.

Ao ridicularizar a sociedade convencional da década de 50, os *beats* mostravam que era possível *questioná-la ou rejeitá-la*, num momento em que tal possibilidade não parecia existir: “A vida para os Beats não eram os subúrbios complacentes, o homem da organização, a geração silenciosa, pois estes homens jovens usavam roupa preta, falavam em gíria *hip*, e andavam

<sup>20</sup> O poema fala sobre a fantasia de Ginsberg de um encontro com o grande poeta Walt Whitman (1819-1892) – talvez o maior poeta norte-americano de todos os tempos, reconhecido entre outras coisas pelo fôlego “democrático-libertário-populista” de sua poesia – num supermercado californiano dos anos 50. Além da alusão à homossexualidade de ambos, destaca-se o irônico contraste que Ginsberg faz entre o sonho whitmaniano de uma América de justiça social e realização pessoal (*I hear America singing*) e sua banalização no cotidiano consumista e domesticado da época.

<sup>21</sup> O filme documentário *Atomic Café* fornece um excelente retrato da propaganda e publicidade da época, que através da televisão chegava todos os dias às salas da população norte-americana. Ressaltam-se as noções da “boa família” baseada em papéis convencionais e rígidos, reforçadas por novos incentivos ao consumo e um profundo conservadorismo político que cultivava o medo à “ameaça vermelha”.



freneticamente de carona pelas estradas da nação, fumando maconha e realizando orgias. Através de sua pretensão de cair fora da sociedade contemporânea, atacavam furiosamente a cultura da guerra fria.” (Anderson, p. 36; tradução minha).

Eles cultivavam a excentricidade, a qual vinha dos seus próprios anseios de liberdade, mas também pelo intuito de, através da provocação, chamarem a atenção para a estreiteza e a escravidão da “vida normal”, isto é, para quem fosse assim capaz de perceber.

Por outro lado, era também um grupo de *homens* – sendo talvez a poeta Diane DiPrima a única exceção – que, como Barbara Ehrenreich (1983) tão astutamente percebeu, elaboravam sua rebeldia numa linguagem da *revolta masculina* contra o conformismo e estreiteza do papel de provedor imposto a todos que queriam pertencer à classe média “respeitável” ou, simplesmente, serem reconhecidos como “homens normais”. Nesse sentido, Ehrenreich os afilia a uma vertente histórica de revolta masculina que pertence à cultura norte-americana, na qual a *crise social* se exprime numa linguagem de *crise da masculinidade* que se associa a uma alegada *feminização da cultura*<sup>22</sup>. Assim, as mulheres não eram apenas identificadas com a domesticidade (entendida, aliás, como escolha ou vocação natural delas), mas também retratadas como a força que conduzia à privação de liberdade e à escravidão dos homens.

Haveria então um subtexto em muitos dos escritos e manifestações dos representantes da cultura *beat* – algumas vezes também aparente e explicitado – que identificava as mulheres com a sociedade opressora ou mesmo com a instituição burguesa da família com seus papéis sufocantes: *as mulheres (esposas) como as que lhes cortavam as asas, as que os “castravam”*<sup>23</sup>. Dessa forma, eles incorporaram um viés cultural histórico masculinista; embora não fossem responsáveis pela sua invenção, também não se mostraram

---

<sup>22</sup> O argumento de que há um processo histórico que é lido como uma “feminização da cultura” (ascendência de valores relativos à subjetividade e a expressividade, mas também vinculados ao consumismo e à importância da “imagem”, no sentido de aparência) e que é visto como uma *ameaça à masculinidade*, é central no interessante livro de Michael Kimmel, *Manhood in America* (1996).

<sup>23</sup> Conforme argumenta Ehrenreich, as mulheres eram vistas como meros acessórios ou objetos de prazer pela maior parte dos escritores *beat* – eram muito mais empecilhos à liberdade do que “companheiras da estrada”. De fato, um dos seus mais célebres representantes, William Burroughs, matou a esposa numa “brincadeira”, um aparente acidente ocorrido quando estava sob a influência das drogas. Por outro lado, Ginsberg parece ter tido uma relação de mais respeito para com as mulheres e de maior sensibilidade quanto às “questões de gênero” (como as chamamos hoje), sendo aliás homossexual e, portanto, alguém que também permanecia fora do campo das relações de gênero socialmente sancionadas.

minimamente preocupados com sua superação. É, pois, uma contradição que se fez presente em todos os discursos (e movimentos) de rebeldia e revolta que emergiram nessa década e na seguinte e, como pretendo discutir mais adiante, produziram também uma nova resposta de parte das mulheres.

Já no seu estilo de vestir, viver e expressar-se, os *beats* anteciparam um outro elemento fundamental da revolução dos jovens da década que virá: a adoção de aspectos da cultura negra norte-americana e dos jovens da classe trabalhadora branca. Ao contrário do que comumente se pensa ao confundi-los com os *beatniks* e *hippies* da geração seguinte, a origem social dos seus integrantes era muito mais proletária ou de classe média baixa do que de classe média profissional ou grupos realmente de elite (Ehrenreich, op. cit.). Contudo, pelo menos para alguns deles, jovens inteligentes que através da educação superior poderiam ter optado pelo caminho da ascensão social, o mundo da respeitabilidade burguesa (mesmo a das universidades e da academia) tornou-se objeto de desprezo. Tanto é que, apesar de seu vínculo original com o mundo das letras e das idéias e de sua paixão por longas horas de discussões intelectuais, foram muitas vezes interpretados como *anti-intelectuais*.

Na verdade, seu ceticismo em relação às formas convencionais de transmissão e ao conteúdo do conhecimento vinculava-se à visão crítica que eles sustentavam a respeito do racionalismo científico e da mentalidade tecnoburocrática da sociedade norte-americana do pós-guerra. Sua identificação simbólica (e talvez convivência de fato) com outros grupos marginalizados por essa sociedade e sua busca de formas de espiritualidade e sabedoria advindas do Oriente permitem pensar que eles viam, nessa procura do diferente, uma rota para além de um modelo esgotado de hegemonia cultural burguesa, branca e, como se diz, “WASP”<sup>24</sup>.

Dentro dos EUA, havia outros grupos que começaram nessa década a demonstrar sinais de descontentamento ou inconformação com o *status quo*. Nas cidades, muitos jovens e adolescentes se desidentificavam com o modelo de vida que suas famílias, escolas e comunidades tentavam transmitir para eles. A rigidez, a falta de criatividade e as exigências autoritárias da cultura da guerra fria produziram uma resposta de rejeição, retratada inclusive em inúmeros filmes da época (que, como ocorreu com o muito citado *Juventude Transviada*, muitas vezes se tornam estórias moralizantes, ou seja, histórias da reconquista ou recuperação social desses jovens). É importante assinalar que, na música, na dança e

---

<sup>24</sup> A palavra, que significa “vespa”, é usada como sigla para *White, Anglo-Saxon, Protestant*, fazendo desta forma referência ao grupo racial, étnico e religioso associado tradicional e historicamente com a dominação econômica e cultural da sociedade norte-americana.

até nas formas de vestir e falar, o estilo dos negros foi apropriado e transformado pelos jovens brancos urbanos (sendo o exemplo mais claro e conhecido o estilo encarnado na figura e na música do jovem astro dos anos 50, Elvis Presley).

Essas “traduções” e trocas culturais, que se produziam mais ou menos espontaneamente e se espalharam pelo globo inteiro, seriam um dos traços mais fundamentais de uma nova “cultura jovem” que caracterizou toda a década de 60 – que, como mais adiante veremos, deixaria também de ser tão espontânea, tornando-se parte de esforços mais conscientes de elaboração de novas linguagens culturais para a contestação e a revolta<sup>25</sup>. No entanto, essa rebeldia cultural espontânea ainda conseguiu produzir reações de espanto, escândalo e temor entre a população de “cidadãos comuns”, mostrando mais uma vez a força do conservadorismo que imperava nos EUA da guerra fria<sup>26</sup>, que era também o medo da interação social quando esta se abriu para além das fronteiras dos grupos segregados pela estratificação de raça, classe e etnicidade.

Se a *mainstream America* continuava totalmente avessa aos contatos e à convivência entre pessoas que ocupavam lugares diferentes na hierarquia social, as relações raciais eram o exemplo mais brutal e trágico disso. Não foi coincidência, portanto, que o primeiro grande movimento social do pós-guerra tenha sido o movimento pelos direitos civis dos negros, iniciado no final da década de 50 com a resistência de algumas comunidades do sul do país ao sistema de *apartheid* (*Jim Crow*) instalado ali – o qual, apesar de destoar totalmente das leis de igualdade formal que regiam a nação, se mantinha através de um poder local branco que era brutal e violento. O movimento mobilizou, ao longo da década de 50, grandes massas de cidadãos negros do sul, desde trabalhadores manuais e empregadas domésticas<sup>27</sup> até integrantes da classe média negra composta em grande parte por profissionais – professores, clérigos, médicos,

---

<sup>25</sup> Evidentemente, abrindo também a possibilidade de sua “cooptação” comercial e mercadológica.

<sup>26</sup> Exemplo disso foi a tentativa de se proibir a circulação do livro *Howl* [Uivo], de Allen Ginsberg. Confiscado pela polícia de San Francisco em maio de 1957, o livro foi liberado posteriormente (em outubro), quando lhe foram reconhecidos “alguns méritos sociais” (Marwick, 1998, p. 32).

<sup>27</sup> Um dos mais famosos episódios desse movimento foi o *Montgomery Bus Boycott*, que durou mais de um ano e começou quando a senhora Rosa Parks, uma mulher negra que trabalhava como empregada doméstica, se recusou a ceder seu assento no ônibus para um homem branco, desafiando as leis locais. A prisão de Parks – que desde a década de 40 já participava ativamente de organizações políticas locais da comunidade negra – desencadeou um boicote local que mobilizou atenção e apoio nacional (Morris, p. 51).

advogados etc. – que tinham recebido educação de nível superior em faculdades e universidades que atendiam apenas à comunidade negra e, no contexto de segregação que prevalecia, preparava-os para exercer suas profissões dentro da própria comunidade.

Essa primeira fase do movimento – que, segundo Morris (1984), iniciou-se em junho de 1953 com o boicote do sistema de transporte público segregado em Baton Rouge, Louisiana<sup>28</sup> – incluía boicotes econômicos, manifestações de rua e uma gama de atividades que visavam interromper o *business as usual*, através de ação direta sem violência. Já no final da década, um outro evento – a demanda feita por quatro jovens negros universitários para receber atendimento numa lanchonete que só servia brancos em Greensboro, Carolina do Norte – iniciou um momento de engajamento de pessoas de outras partes dos EUA e, particularmente, de jovens ativistas e universitários brancos do norte, dispostos a se unir aos ativistas negros não apenas por meio de apoio indireto, mas também participando das confrontações diretas com o poder local do regime de *Jim Crow*, ao colocarem seus próprios corpos na linha de frente<sup>29</sup>.

Nos anos 50, pouco tempo após a publicação na França do livro *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, começaram também a pipocar nos EUA novos comentários sobre a condição das mulheres – seu aprisionamento na domesticidade e as conseqüências que isso trazia. Fazia mais de trinta anos que o movimento feminista de outro momento histórico tinha em grande parte desaparecido dos espaços públicos, após a conquista de sua reivindicação mais emblemática – o voto feminino. Embora este movimento tenha emergido não apenas para impugnar a exclusão das mulheres do jogo político institucional<sup>30</sup>, a conquista do direito de voto parece ter fechado um ciclo, deixando alguns poucos espaços – como o da boêmia de Nova Iorque ou o de alguns círculos de artistas e intelectuais na Europa – onde a emancipação feminina

---

<sup>28</sup> “Foi durante esse mês que a primeira grande batalha do moderno movimento pelos direitos civis aconteceu na cidade de Baton Rouge, Louisiana, onde pessoas negras realizaram um boicote – que teve êxito – contra a segregação no sistema de transporte público. As autoridades tiveram que fazer concessões às demandas das massas negras” (p. ix-x; tradução minha).

<sup>29</sup> Anderson argumenta que esse novo momento, dos protestos “sit-in” em balcão de lanchonete, “representaram uma ruptura com manifestações anteriores do movimento pelos direitos civis e com a cultura da guerra fria. Os ‘sit-ins’ incitaram uma nova geração de negros a tornar-se ativistas, e ainda mais importante, estimularam alguns brancos do sul e muitos do norte a participar em algo que começaram a chamar ‘o movimento’” (op. cit., p. 45; tradução minha).

<sup>30</sup> O feminismo apareceu nos EUA na segunda metade do século XIX, nascendo em estreita relação com o movimento abolicionista, ambos preocupados com “a igualdade e liberdade” de todos os seres humanos. Desde essa época, tem vertentes liberais, socialistas e anarquistas.

continuava como preocupação aberta<sup>31</sup>. Porém, nos meios de comunicação, que cada vez mais influenciavam os padrões cotidianos das populações urbanas, os anos posteriores à conquista do sufrágio feminino se caracterizaram pela intensa produção discursiva de uma feminilidade definida em função do doméstico – o que por sua vez era, como já se viu aqui, um dos grandes suportes do *status quo* e de um conformismo social vinculado à reprodução de papéis sociais rígidos e bastante policiados.

Apesar das novas tentativas de reafirmar a domesticidade ou talvez por causa delas, muitas mulheres viviam realidades e aspirações que se chocavam contra esses “roteiros estreitos demais” (Kehl, 1998) que a sociedade ocidental moderna desde longa data vinha desenhando. Na verdade, muitos processos sociais em andamento incentivavam as mulheres a desenvolver expectativas maiores para suas vidas – processos como a paulatina abertura de novos espaços no mercado de trabalho (ainda no contexto de um mercado de trabalho altamente estratificado por gênero e raça), a crescente escolarização da população feminina e a influência dos meios de comunicação de massa.

Estes, como mencionei acima, sustentavam – de forma muito intensificada no pós-guerra – o padrão da domesticidade feminina. No entanto, estes mesmos meios de comunicação (entre os quais destacava-se o cinema, primeiro grande meio de comunicação e entretenimento de massas do século XX) vinham, por outro lado, criando e espalhando novas imagens, por mais contraditórias e ambivalentes que fossem, sobre a sexualidade feminina e a inserção das mulheres no mundo antes reservado aos homens, que as mulheres podiam acessar e interpretar. De certa forma, eles ajudavam a criar um espaço para o desejo feminino e para aspirações femininas que extrapolassem o papel de esposa e a vocação materna<sup>32</sup>.

Como veremos mais adiante, as mulheres que mais tarde articulariam nos EUA o maior desafio à ordem patriarcal e se tornariam as pioneiras da “segunda onda feminista” surgida no final dos anos 60, começaram seu processo de conscientização e aprendizagem políticas *dentro* do movimento pelos direitos civis dos negros<sup>33</sup>: foi ali onde elas começaram a formular as conexões entre

---

<sup>31</sup> Também na União Soviética, após um período inicial no qual o bolchevismo incorporava preocupações pela emancipação feminina, as perspectivas feministas passaram a ser perseguidas e silenciadas.

<sup>32</sup> Existem trabalhos excelentes que tratam da história da relação das mulheres com o cinema, entre eles Ewen e Ewen (1992), Carter (1996) e Gledhill (2000).

<sup>33</sup> A historiadora Sara Evans (1979) afirma: “Duas vezes na história dos Estados Unidos, a luta pela igualdade racial foi a parceira do movimento feminista. No movimento

as formas de opressão que aprisionam as mulheres e “as pessoas de cor” em subcategorias sociais de “não-sujeitos” ou *second-class citizens*.

Noutras partes do mundo, o esgotamento do modelo social e cultural da época do pós-guerra foi articulado principalmente por uma geração de pessoas nascidas entre 1940 e 1950, afetadas de forma semelhante por uma situação econômica e política global e, em especial, cada vez mais ligadas umas a outras por desenvolvimentos e *trocas* culturais globais. Autores que discutem o novo contexto em que esta geração vivia (Hobsbawn, 2000; Leggewie, 1998; Fink, Gassert e Junker, 1998) enfatizam questões como a escolarização crescente da população e o acesso à informação facilitado pela televisão, um meio de comunicação ainda recente. Os jovens dos países do primeiro mundo – muitos dos quais foram a primeira geração nas suas famílias com acesso às universidades – eram também privilegiados em relação a seus pais, que viveram a influência direta da Segunda Guerra. No entanto, como argumenta Leggewies (op. cit.), eles estavam ainda bastante “sujeitos aos seus efeitos psicossociais”: o autoritarismo, imposto muito diretamente através da estrutura fortemente autoritária das famílias; e o espectro da guerra nuclear, entre outros.

Na Inglaterra, o Estado de Bem-Estar Social, que conseguia nesta época fornecer uma melhor condição de vida à população, parecia estimular novas expectativas e atitudes entre os jovens de famílias da classe trabalhadora. Estes começavam a ter acesso a faculdades públicas, como os *art colleges*, e procuravam também novos canais de expressão através da cultura popular. Como assinala Marwick (op. cit.), seu maior trânsito por esses espaços sociais infundiu nova vida na cultura britânica do pós-guerra, que era vista como conservadora e tradicionalista, especialmente quando comparada à norte-americana<sup>34</sup>. Na Alemanha, assim como acontecia de certa forma na Itália e no Japão, o distanciamento dos jovens de gerações anteriores se dava muito em função da história recente do nazismo e do fascismo. A guerra de libertação nacional da Argélia (1954-1962)

---

aboliconista das décadas de 1830 e 1840 e outra vez no movimento pelos direitos civis da década de 1960, mulheres que vivenciavam as expectativas e pressões contraditórias da mudança nos papéis começaram a avançar do descontentamento individual a um movimento social em prol delas mesmas. Ao trabalhar pela justiça racial, ganharam experiência na organização e na ação coletiva, uma ideologia que descrevia e condenava uma opressão análoga à sua e uma crença nos ‘direitos’ humanos capaz de justificar sua própria reivindicação de igualdade” (p. 24; tradução minha).

<sup>34</sup> Contudo, a apropriação de aspectos musicais da cultura negra norte-americana por jovens oriundos da classe operária inglesa parece ter levado ao novo estilo que deu origem aos Beatles e outros.

contra o colonialismo francês suscitava apoio entre muitos jovens franceses, os quais tampouco se conformavam com a cumplicidade de muitos compatriotas seus com o fascismo alemão num passado ainda recente.

De fato, desde a década de 50, os movimentos anticolonialistas e de libertação nacional em várias partes do terceiro mundo passaram a ganhar o apoio dos jovens dos países colonizadores ou do primeiro mundo. Mais ainda: estes movimentos começaram a se tornar uma fonte maior de inspiração para a mudança social<sup>35</sup>, vindo a representar uma possível alternativa face à crescente bancarrota do “socialismo existente”. Nesse sentido, as esperanças geradas pela Revolução Cubana, assim como a tentativa tcheca de levar o socialismo para um rumo diferente (independente da URSS e permitindo aos seus cidadãos uma liberdade individual que o regime soviético brutalmente negava, experiência esta que seria interrompida em 1968 com a invasão da Tchecoslováquia pelas tropas soviéticas), foram movimentos que, ao lado daquele pelos direitos civis dos negros nos EUA, teriam um impacto simbólico e político global de grande importância.

Ressalto novamente que um elemento fundamental que marcou essa época foi o papel das novas trocas que surgiam entre diversos grupos sociais, tanto local quanto globalmente. Sem estas trocas, as mudanças culturais que foram gradativamente abalando a “cultura da guerra fria” não poderiam ser concebidas. As novas linguagens estéticas – elaboradas de maneira particularmente forte na música, começando com o *rock’ n’ roll* e os Beatles – e também as formas de falar, namorar e se vestir criaram uma “cultura jovem” que ultrapassava fronteiras de classe, raça e nacionalidade. Elas criaram formas de expressão através das quais os jovens se distanciavam do autoritarismo imposto ou aceito por gerações anteriores e lhes forneciam uma nova forma de pensar a busca de uma identidade – que bem pode ser vista como uma característica dessa fase de vida nas sociedades modernas, construindo-se desta vez como um contraste particularmente grande em relação aos valores “dos mais velhos”. Assim, surgia o impulso de questionar todas as definições estabelecidas sobre o que dá valor e significado à vida, desde o trabalho e a família regidos pela “ética protestante”, o sacrifício do prazer em nome da estabilidade e a acumulação de bens materiais, até as normas sociais que sustentavam esse modo de vida.

---

<sup>35</sup> Assim, Jameson argumenta – contrariando o senso comum que identifica os anos 60 com a rebeldia das jovens gerações nos EUA e na Europa – que é possível se dizer que os *sixties* “começam no terceiro mundo” (op. cit., p. 180).

Ainda que aqueles que se mostram mais céticos em relação aos novos valores da época gostem de enfatizar que a mesma “sociedade de consumo” permitia ou talvez até exigia “funcionalmente” uma mudança de atitudes quanto ao trabalho, ao lazer e ao prazer, os acirrados conflitos que os novos comportamentos produziam na interação social entre gerações e grupos demonstravam que o terreno da subjetividade e da sociabilidade estavam *se politizando*. Já nos meios de comunicação mais convencionais do final da década de 50, a preocupação com o comportamento dos jovens e dos não conformistas de diversas idades ecoava cada vez mais forte.

Por outro lado, as pessoas “diferentes” começavam a articular, na arte, na literatura e nos discursos mais especializados da psicologia e da sociologia, a convicção de que o problema estava na sociedade e nas suas definições do “normal” e “saudável”. Quando Ginsberg assinalou em seu célebre poema *Howl* (escrito entre 1955 e 1956) que “viu as melhores mentes da sua geração destruídas pela loucura”, ele estava apontando para a força de destruição embutida nessa “normalidade social”. Seu primo, o psicólogo Oscar Janiger, diria mais tarde, ao comentar sobre as novas atitudes comportamentais que desde essa época se esboçavam: “as pessoas rompiam as amarras dos anos 50 e o ciclo sociocultural agora avançava em direção a mentalidades mais liberadas e... as restrições sexuais opressivas se relaxavam. Ficou evidente que queríamos nos libertar das restrições dos anos 50, e penso que isso era uma das forças [em jogo]...” (Law, 2000, p. 22; tradução minha). Por sua vez, Ginsberg acreditava que uma mudança importante começava a ocorrer no interior das pessoas, permitindo expressar aquilo que a sociedade reprimia: “Então estava havendo uma virada, para o auto-empoderamento de pessoas que se sentiam marginalizadas dos domínios sociais humanos normais” (idem, p. 25; tradução minha).

As novas concepções sobre individualidade, comportamento e controle social tiveram expressão teórica na obra dos dois fundadores da “antipsiquiatria”, R. D. Laing e David Cooper<sup>36</sup>, responsáveis pelo desenvolvimento de uma visão muito crítica das práticas estabelecidas nas instituições

---

<sup>36</sup> O primeiro livro de R. D. Laing, *The divided Self*, publicado em 1960, trata do mundo interior do esquizofrênico e é considerado um tratado inovador sobre as experiências dos doentes mentais. Outros livros de Laing editados na época, como *The politics of experience and the bird of paradise* (1967) e *The politics of the family* (1969), influenciaram profundamente o movimento contracultural e sua visão crítica do cotidiano da sociedade burguesa. Cooper – que nasceu na África do Sul, mas viveu e trabalhou na Inglaterra – via em Laing um grande amigo e colaborador. Ele influenciou a contracultura com vários livros importantes, entre eles *The death of the family* e, junto com Laing, *Reason and violence* (1964).



dedicadas à “saúde mental” e dos modelos de normalidade nos quais elas se pautavam. O escopo global dessa crítica dos padrões de comportamento é demonstrado na produção cultural da época, assim como na produção posterior *sobre* a época, estendendo-se para muito além do cenário dos países mais identificados como *matrizes* das mudanças.

Um exemplo é o filme norueguês, *O Outro Lado do Domingo*, feito na década dos 90 sobre a vida numa pequena comunidade protestante em 1959. O filme conta a história de uma adolescente – filha do pastor da comunidade – que, na procura da sua própria identidade, encara e questiona a rigidez e a hipocrisia moral do modo de viver estabelecido. A história em si provavelmente poderia ter acontecido também em outra época, pois a literatura de outros períodos da modernidade traz também histórias de mulheres (e homens) singulares que tiveram a coragem de resistir à moral sexual e social ou às regras da sua comunidade. Porém, o que o filme sugere – e nisto reside sua especificidade histórica – é que essa menina, sendo a mais corajosa e singular da sua pequena comunidade, está articulando o desejo emergente de todos os jovens do local, ainda bastante confusos e oscilantes entre o controle dos adultos e sua adesão a uma nova cultura “permissiva”, crítica e anti-autoritária<sup>37</sup>.

## **A NOVA ESQUERDA, A CONTRACULTURA E O “REENCANTAMENTO DA POLÍTICA”**

Num grande número de países e regiões do mundo, a década de 60 se caracterizou pela elaboração de novas formas de expressão política e *novos movimentos sociais*. Os protagonistas desses movimentos eram diversos, mas tinham um traço comum e inicialmente surpreendente para muitos: provenientes de grupos sociais diferentes dos que povoavam os movimentos operário, socialista ou comunista da “Velha Esquerda”, eles tinham também interesses e reivindicações muito diferentes de movimentos revolucionários anteriores. Fossem jovens alemães lutando contra aspectos do passado fascista do seu país, estudantes franceses em revolta contra aspectos autoritários das universidades francesas ou jovens norte-americanos contrários à guerra

---

<sup>37</sup> No filme, a protagonista, no início estigmatizada pelos colegas precisamente por ser filha do pastor, acaba ganhando a admiração de seus pares pela forma particularmente crítica com que ela articula o que todos sentem. É ela quem dá apoio a algumas outras meninas do grupo, para que se livrem do controle imposto, particularmente pela igreja. A “nova música” (*rock’ n’ roll* cantado em inglês) aparece em vários momentos como expressão cultural da rebeldia juvenil.

do Vietnã, essas pessoas possuíam uma visão de transformação social total, mas muito diferente daquela centrada na tomada do poder do Estado ou na apropriação dos meios de produção pelo proletariado industrial, através da ação de partidos políticos agindo em nome dos outros. Poderia se tratar da “última grande utopia”, como muitos afirmam, mas destacavam-se por uma visão da transformação que, em lugar de subjugar o indivíduo à coletividade (como acontecia brutalmente nos países sob regime estalinista), partia da transformação do indivíduo e das relações sociais cotidianas para sonhar e estabelecer novas formas de organização coletiva anti-hierárquicas e antiburocráticas.

O sociólogo alemão Leggewies (1998) entende que houve uma série de fatores que conduziram à gênese de uma nova orientação subjetiva, uma orientação nascida do que pode ser chamado de *valores pós-materiais*:

após a satisfação de muitas necessidades básicas que permitiram a segurança material, as hierarquias de valores começaram a pendurar na direção de um “pós-materialismo”. Dentro deste contexto, os padrões tradicionais de organização da vida adquiriam a aparência de restrições indesejáveis ao desenvolvimento pessoal, e a “sociedade” reportava uma crescente necessidade de autonomia, face ao Estado e à classe política, assim como o “individual” sentia perante as instituições de controle coletivo. (op. cit., p. 284; tradução minha).

Também fundamental foi o desencantamento com as formas convencionais de política, incentivado entre outras coisas pela crescente desilusão com os regimes nos quais a “velha esquerda” tanto tinha apostado. De fato, esse desencantamento conduziu à criação de uma Nova Esquerda mundial. Segundo Gilcher (1998), a Nova Esquerda – que, já no final da década de 50 e início dos anos 60, emergia internacionalmente por meio de jornais, revistas e outras publicações, grupos de discussão e algumas ações políticas – caracterizava-se por uma nova “orientação cognitiva”, composta por cinco elementos centrais: 1) a reinterpretação da teoria marxista, enfatizando mais a categoria filosófica de *alienação* do que a categoria econômica de *exploração*, combinando ainda marxismo com existencialismo e psicanálise; 2) um novo modelo de sociedade socialista, que não se restringia aos termos de tomada de poder do Estado e nacionalização dos meios de produção, mas exigia também a transformação da vida cotidiana, da família, da sexualidade e das relações entre homens e mulheres, assim como do uso do tempo livre; 3) uma nova estratégia transformativa, baseada na noção de que as mudanças culturais antecedem mudanças sociais e políticas, de modo que os indivíduos não deveriam ser sacrificados em nome do “controle coletivo”, pois novos estilos de vida e modos de comunicação

dariam forma a toda uma série de alternativas às instituições do *status quo*; 4) avanço de novos conceitos de organização não baseados no partido; nestes a ação direta era privilegiada, e procurava-se a transformação dos indivíduos *no processo* de “mudar a vida” (muito diferente da noção de uma transformação da pessoa “após a revolução”); 5) o proletariado não mais como o *sujeito* por excelência da revolução, de modo que outros grupos – jovens universitários, grupos marginalizados, a “nova classe trabalhadora” etc. – passaram a ser vistos como os que dariam a tônica e a liderança aos novos movimentos sociais (Gilcher-Holtey, p. 257).

É importante considerar que as origens dos movimentos em cada país envolviam histórias e interesses específicos: na Alemanha Ocidental, uma energia considerável foi dedicada às novas interpretações da teoria marxista, procurando nelas uma nova visão de transformação social; nos EUA, o impulso ideológico inicial vinha do que Fraser chamou de “liberalismo radical” (1988, p. 57) e o movimento pelos direitos civis dos negros; na França, foi muito importante a tentativa (frustrada) de reformar o Partido Comunista, enquanto na Itália concentrou-se na preocupação de expandir o sentido da “democracia”. No entanto, ao longo da década, esses movimentos de origens e tradições diversas foram se tornando muito parecidos nas suas metas e no seu sonho de um outro tipo de sociedade (*idem*, p. 57).

Nos EUA, o tema dos “direitos civis” levantado pelo movimento de libertação negra, que engajou a participação de uma parcela de estudantes brancos e negros de diversas regiões do país, estendeu-se também à vida universitária na forma de reivindicações estudantis pela democratização da hierárquica vida nos *campi*. Com a situação vigente na época, as autoridades exerciam um poder muito grande sobre a vida cotidiana dos seus estudantes – desde o que dizia respeito ao contato entre os sexos (por exemplo, em relação à permanência nas residências universitárias) à restrição do uso do espaço da universidade para discussões políticas e mesmo na forma de vestir e na linguagem que os estudantes usavam para se expressar. Prevalcia o direito *in loco parentis*, que colocava os estudantes sob a tutela dos seus professores e da administração das universidades até os 21 anos e mesmo depois, enquanto continuassem nos programas de graduação. Tal situação era ainda mais insuportável para eles porque, embora menores e, portanto, privados dos direitos dos adultos de participarem nas decisões políticas e sociais, eram obrigados a arriscar suas vidas numa guerra empreendida por membros de outra geração.

De fato, a guerra do Vietnã não demorou a se tornar o grande tema e catalizador da emergente onda de rebeldia estudantil, tanto pela questão objetiva de ser uma guerra imperialista em terras distantes que estava tendo um custo

muito alto em termos de vidas humanas, destruição e recursos, quanto porque colocava em evidência a marginalização dos jovens da tomada de decisões, mesmo quando estas tinham um enorme peso sobre suas vidas. Tão importante foi a capacidade dessa guerra para mobilizar a rebeldia que o historiador Terry Anderson chega a concluir que, sem a guerra do Vietnã, é provável que a década não teria passado de uma época de reforma liberal:

...poderíamos nos perguntar se, sem a guerra, a década teria sido tão dramática... teria sido lembrada como “os anos sessenta”. A década havia sido um ponto de virada desde Greensboro em 1960. Para estudantes brancos e seus pais, a década adquiria novos contornos a partir de 1964 e 1965 quando os jovens começavam a exhibir novos valores e reivindicar demandas perante os administradores da universidade. Então, entre o outono de 1965 e o final de 1967, a administração do presidente Johnson intensificou o envolvimento americano em Viet Nam – e para toda a nação, a década tornou-se “os anos sessenta” (p. 130; tradução minha).

Como Anderson documenta em seu livro, um aspecto de grande importância embora menos conhecido do protesto contra a guerra foi a resistência que gerou dentro do próprio exército norte-americano, particularmente entre os *GIs*: jovens soldados negros, brancos e hispânicos, que organizavam a resistência tanto nas bases militares nos EUA quanto *in country*, ou seja, desafiando as ordens dos seus superiores e tentando sabotá-los *no campo* (idem, pp. 229-230). Também fora dos EUA, a guerra do Vietnã foi política e simbolicamente importante como eixo de protesto para os jovens de outras partes do mundo. Na França, que colonizara a Indochina, a mobilização contra a guerra não significava uma simples oposição dos jovens franceses contra o poder imperial dos EUA, mas estabelecia uma conexão imediata com o passado e presente do seu próprio país; para os jovens alemães, as atitudes e posições dos governos dos EUA e da Alemanha Ocidental pautavam-se numa mesma visão capitalista e autoritária, pela qual outros povos pagavam um preço muito alto.

Embora os movimentos que deslançaram a agitação da década inicialmente não parecessem tão diferentes das reivindicações de paz e justiça social em outros momentos históricos, eles emergiram, como assinala Gilcher-Holtey, dentro de um contexto diferente, de impaciência, desilusão e crítica em relação às instituições políticas convencionais e projetos “revolucionários” falidos. Na Europa, o estalinismo conduzia à crise de uma esquerda socialista e comunista de longa tradição, enquanto a social democracia mostrava suas fraquezas

perante a persistência de diversos tipos de desigualdade social que, frente às expectativas e ânimos do pós-guerra, chocava e frustrava os jovens da época (Fraser, 1988). A tendência da Velha Esquerda de subordinar o indivíduo à coletividade tornou-se um ponto fundamental de ruptura, gerando não só impaciência em relação aos adiados “frutos da revolução”, mas também a ênfase, assinalada acima, na construção cotidiana das mudanças.

No final da década de 50, nascia na Grã-Bretanha uma Nova Esquerda que objetivava *ir além* da esquerda estalinista e a social-democracia. O intelectual jamaicano Stuart Hall participou, quando estudante numa universidade inglesa, dos primeiros esforços nesse sentido, já vislumbrando uma crítica cultural profunda que ao longo dos anos seria elaborada:

Desde o começo argumentávamos que a política, ao tratar principalmente de partidos políticos formais, eleições, incitando ao voto, ao parlamentarismo, era ideológica, constrangedora. Levantávamos questões de vida pessoal, o jeito das pessoas viverem, cultura – que não se consideravam tópicos políticos de esquerda. Queríamos falar sobre este novo tipo de sociedade capitalista na qual as pessoas não tinham uma linguagem para exprimir suas dificuldades, não percebiam que estas dificuldades refletiam questões políticas e sociais que poderiam ser vistos desde um ponto de vista geral (*apud* Fraser, p. 34; tradução minha).

A centralidade dada a esse novo elemento da política colocado por essa geração em nível internacional – a modificação da cultura e do cotidiano a partir de atos individuais – destaca-se também na fala desta participante do movimento na Itália:

Nos tínhamos a idéia que a revolução social devia começar pela vida cotidiana. Começar mesmo a partir dos menores aspectos insuportáveis da vida cotidiana, como por exemplo o uso da gravata ou da maquiagem. Começar a tornar nossas relações diferente das existentes. Começar a retomar as coisas para nós mesmos, reapropriar o que nos tinha sido expropriado. A revolução deveria ser um festival – um festival dos oprimidos. (Elsa Gili, *apud* Fraser, p. 14).

Na medida que a política extrapolava cada vez mais os limites da política convencional e suas instituições, não demorou também a produzir uma tensão entre os elementos mais “conservadores” e mais radicais do novo momento.

Foi esta tensão que levou muitos analistas da época a fazer uma distinção não apenas entre a Velha e Nova Esquerda, mas também entre a Nova Esquerda “politizada” e uma rebelião mais ampla, mais difusa e mais “culturalista” que recebeu o nome de contracultura. A contracultura parece ter surgido entre a juventude norte-americana devido, pelo menos parcialmente, à fraqueza da Esquerda tradicional nos EUA, o que, segundo o sociólogo brasileiro Carlos Meseder Pereira (1983), deixou-a “mais livre” para articular novas formas de expressão.

No entanto, nutriu-se de uma “subcultura jovem” que emergia noutras partes do mundo, como na Inglaterra, onde as formas de expressão dos jovens de origem operária passavam a ser valorizadas como uma linguagem que permitia a todos os jovens falarem o que as gerações anteriores recalçaram e reprimiram<sup>38</sup> e se mostrava capaz de aglutinar jovens no mundo inteiro, desde os *Provos* de Amsterdã, com sua forte herança do anarquismo europeu, até os jovens brasileiros que encontraram nela um meio de expressão da inconformação que não fosse facilmente identificado pela ditadura<sup>39</sup>. A contracultura incorporou uma série de novas formas de expressão já mencionadas – música, dança, vestuário, linguagem – mas não se limitou aos desdobramentos espontâneos destes fenômenos, cultivando ainda a visão de que era preciso romper com as regras e códigos morais “falsos” que regiam o cotidiano de uma sociedade opressiva e autoritária.

Havia na contracultura um forte elemento de crítica a muitos aspectos da sociedade ocidental moderna que se engajava muito mais com o anarquismo do que com a crítica marxista das relações de trabalho na sociedade capitalista. Freud, Herbert Marcuse e Norman O’Brown (sobre cujas obras voltarei a falar no próximo capítulo) forneceram, de formas diferentes, elementos para

---

<sup>38</sup> Para o historiador inglês Marwick, esta “subcultura jovem” foi muito mais um desdobramento do *mainstream* do que uma *cultura alternativa*. No entanto, a *contracultura*, em muitas das suas manifestações (e, com certeza, na obra de seus teóricos como o norte-americano Theodore Roszak, 1970), se auto-interpretava como cultura de *oposição*.

<sup>39</sup> Como aponta Ilse Scherer-Warren (1987), no Brasil, o terreno da manifestação cultural, no qual a contracultura internacional teve muita influência, foi um dos poucos espaços que sobraram para manifestações dissidentes na fase mais dura da ditadura militar. Caetano Veloso (1997) fala dos vínculos do movimento tropicalista brasileiro com a contracultura internacional, num momento em que a esquerda latino-americana mais convencional reprovava qualquer aproximação com as culturas dos países imperialistas.

identificar a *doença* da sociedade ocidental moderna e rejeitar também a ética produtivista que o socialismo soviético tanto incorporou. Nas filosofias orientais, procurava-se uma inspiração totalmente diferente do enfoque racional-científico da cultura iluminista que, segundo já tinham dito Adorno e Horkheimer, seria “inerentemente totalitário”, promovendo fantasias e práticas de dominação e controle total dos “homens” sobre a natureza e os processos históricos. Contra isso, a contracultura propunha uma verdadeira “revolução” no cotidiano, que colocava o prazer e a imaginação no lugar da ordem e do progresso do positivismo e da moral e da obediência da ética protestante. Do consumo de drogas ao movimento de “voltar à mãe terra/natureza” e ao estabelecimento de novas formas de vida comunal e familiar, visava-se, é importante frisar, formas mais abertas, pacíficas e “des-hierarquizadas” de viver.

Sendo assim, não surpreendem as enormes controvérsias que continuam até hoje em relação aos propósitos e os efeitos da contracultura. A teórica australiana Julie Stephens (1998) tenta mostrar que muitas das críticas mais comuns que lhe são feitas perpetuam uma falta de compreensão em vários sentidos. Primeiro, segundo ela, o radicalismo dos anos 60 é frequentemente visto a partir de uma oposição entre o “radicalismo político” da Nova Esquerda e o “radicalismo cultural” dos *yippies*, *diggers* e muitos outros indivíduos e coletividades da contracultura que se mantinham à distância de concepções e organizações mais convencionais.

Talvez a distinção faça algum sentido, uma vez que muitos ativistas da Nova Esquerda discordavam da ênfase nas mudanças imediatas de estilo de vida, que incluíam o uso de drogas e atitudes de “automarginalização”. Ainda assim, como Stephens insiste, mais do que um distanciamento havia muita influência recíproca e troca entre ambos. Como uma ativista da Nova Esquerda norte-americana assinala,

Nos seus piores momentos, a contracultura era auto-indulgente e trivial. Nos seus melhores, abria a esquerda, e de certa forma, outros elementos da sociedade, a idéias importantes sobre a vida, como o valor de ser, e a idéia que uma variedade de estilos de vida são boas. Estes são bons valores em si, independentemente de conduzirem ou não à revolução. Antes da contracultura, a sociedade era tediosa e chata: as opções eram poucas e careciam de significado. (*apud* Fraser, p. 117; tradução minha).

Stephens, por sua vez, prefere frisar o conteúdo antidisciplinar de ambos os movimentos e, por outro, resgatar o caráter para ela altamente politizado de toda uma lógica contracultural que, tendo na verdade uma visão *diferente* do político, antecipou (e contribuiu para) a emergência das visões pós-modernas que viriam a ocupar espaço tão grande nos debates teóricos e políticos das últimas décadas do século XX.

Para Stephens, o grande traço que distinguiu todo o radicalismo dos anos 60 foi o fato de ter elaborado uma política contestatória e conscientemente anticapitalista que rejeitava abertamente as formas mais convencionais de fazer política de esquerda, isto é, o desenvolvimento do que ela chama uma *anti-disciplinary politics* [política anti-disciplinar]: “sua rejeição da disciplina da política: o abrir mão da idéia da resistência política como luta que envolvia sacrifício, obediência, ordem e restrição. Descartavam-se o planejamento, a tática confiável e os objetivos pouco ambíguos, junto com a burocracia e a organização.” (p. 25; tradução minha).

A autora ressalta a continuidade entre esta concepção da política e a visão foucaultiana do poder disciplinar e a resistência ou revolta contra ele; e argumenta que merece ser entendida na sua própria contribuição – sua própria lógica e *intencionalidade* de subverter a política convencional dos partidos, sindicatos, política eleitoral etc. No entanto, os críticos dos métodos desenvolvidos pela contracultura costumam emitir julgamentos mais duros, acusando-os de abandonar exatamente o que o movimento conscientemente rejeitava: a estreiteza das categorias marxistas tradicionais, frente às quais ansiava criar “*a completely new language of politics*” (p. 53).

Stephens traça várias conexões entre os métodos e visões da contracultura e o posterior desenvolvimento de discursos pós-modernos sobre sociedade e política. Aqui ela novamente critica outras interpretações do movimento, propondo que foi o *sucesso* dele e não seu “fracasso” (como alegam as narrativas convencionais sobre a época) que preparou o terreno para a acolhida de noções pós-modernas da política e do político. Embora seja possível argumentar, segundo Stephens, que a contracultura também contribuiu para novas formas de conformismo (como alegam alguns de seus críticos de esquerda mais conhecidos)<sup>40</sup>, ela se destacou também na maneira como se manteve altamente consciente dos seus próprios perigos. Foi um movimento caracteristicamente teatral e autoconsciente. Assim, utilizou a *performance* e o espetáculo como

---

<sup>40</sup> Entre estes, Jameson (op. cit.), Hobsbawn (op. cit.) e Lasch (1979).



métodos de ação: em lugar de “planejar uma revolução futura”, deveria-se viver a mudança na transgressão direta e cotidiana – o que significava parodiar ao mesmo tempo tanto a sociedade quanto a si mesma. Apropriou-se da cultura popular para criticar a sociedade, os valores burgueses e a si mesmo.

Stephens também considera que, nesse “radicalismo estético” que toldava as fronteiras entre a alta cultura e a cultura popular e via a realidade como um teatro no qual “sempre se está representando”, havia um caminho que conduziu a uma tendência pós-moderna freqüentemente apontada como uma de suas grandes falhas: a de negar a existência de qualquer referente exterior ao discurso. Se tudo é apenas “representação”, desaparecem as tensões, por exemplo, entre o que existe e o que desejaríamos construir, entre crítica e alienação, superfície e profundidade, materialidade e discurso etc. Por outro lado, como Stephens argumenta (e eu concordo plenamente com ela nesse ponto), não há por que pensar que as perspectivas pós-modernas necessariamente se esgotem neste ponto.

Embora a análise de Stephens identifique as contradições dessa forma supostamente “despolitizada” de fazer política, principalmente na medida que ela tenderia a sucumbir aos mesmos paradoxos que desvenda, também chama a atenção para a vitalidade de sua visão criativa e antiburocrática – isto é, antidisciplinar. Nesse sentido, podemos também ver nela as sementes de outro elemento central do pensamento pós-moderno: sua renúncia àquilo que é considerado pertencente a uma abordagem “totalizante” da vida social, no sentido de síntese forçada de aspectos da vida e do pensamento que estão necessariamente em tensão (Flax, 1992). Segundo essa visão crítica, é pelo mesmo caminho que se chega a *agir* totalitariamente, qualificando *uma única forma* de fazer política como a única que tem legitimidade. De forma contrastante, na contracultura conviviam e coexistiam diversas formas de fazer política de contestação, articuladas – para usar o termo pós-moderno atual – desde diversas *posições de sujeito*<sup>41</sup> e com uma *polifonia* de vozes.

Outra característica muito ressaltada nas análises sociológicas da contracultura é a origem social da população da qual ela emergiu: jovens, brancos, norte-americanos ou europeus e de classe média. No entanto, mesmo isso pode ser relativizado pois, como sugeri acima, foi exatamente nas trocas e aproximações entre populações e grupos sociais anteriormente afastados que

---

<sup>41</sup> Este fazer a partir de diferentes *posições de sujeito* remete, por exemplo, a questões como raça, classe e gênero e rejeita a noção de *uma* forma de política ou reivindicação prioritária para todos; aceita também como viáveis e desejáveis o diálogo a partir das diversas posições e o “*thinking fragments*” (Flax, 1992), que resgata e cria pontes entre as diversas vozes, tanto as antigas quanto as dos “sujeitos emergentes”.

residia a força do radicalismo dos anos 60. As linguagens desenvolvidas pela contracultura surgiram não apenas de uma rejeição dos padrões de vida e comportamento da classe média conformista da época da guerra fria, mas também da aproximação a estilos de vida e formas de expressão de grupos sociais subalternos, reconhecendo nas respostas culturais destes possibilidades de vida e expressão que a vida da classe média anulava.

Isso é muito evidente tanto no caso norte-americano quanto no britânico. No primeiro, a cultura negra norte-americana exerceu um certo papel de vanguarda, transmitindo formas de expressão para os jovens brancos de origem operária (e posteriormente, os de classe média também); no segundo, tratava-se da forma pela qual os jovens de classe trabalhadora de cidades como a portuária Liverpool se tornaram bastante inovativos na sua recepção e tradução da cultura *pop* internacional, dando um impulso para os jovens de classe média numa Inglaterra ainda culturalmente conservadora (cf. Marwick, op. cit.). Embora no caso norte-americano ocorresse, em certo momento, uma cisão política entre o movimento negro, o movimento estudantil “branco” e a contracultura, havia também um trânsito inicial muito importante entre eles, além de muitas aproximações. Contudo, os conflitos faziam parte desses processos de negociação de identidades.

De fato, as “trocas” aconteciam além das fronteiras nacionais e políticas comuns e a política radical dos anos 60 se destacou também por ter colocado – pela primeira vez no século XX – o protesto contra o imperialismo no centro da agenda política dos EUA (Sayres *et al*, 1984). Como assinalei acima, o terceiro mundo veio a ter uma importância que ultrapassava as questões mais abertamente políticas, como a da descolonização, adquirindo também grande importância *simbólica*: construiu-se a noção de *um modo de vida terceiro-mundista*, que serviria para uma crítica da sociedade capitalista industrializada do primeiro mundo. Esta atitude estendeu-se também aos movimentos europeus: a proximidade com as lutas anti-imperialistas que estavam no auge desde a década anterior também imprimiram-lhes um caráter anti-racista mais crítico e menos “eurocêntrico”, levando-os rapidamente a tomar Ho Chi Minh e Che Guevara como grandes heróis.

Assim, a aproximação desses Outros – os excluídos e marginalizados na história do mundo capitalista ocidental – foi para a contracultura e a Nova Esquerda um elemento fundamental, tanto simbolicamente (na construção da sua própria narrativa) quanto em termos concretos da conjuntura política. Isto, apesar da forma paradoxal em que a narrativa sobre os países do terceiro mundo, incluindo a América Latina (basta atentar para a importância

simbólica das viagens pelo México na literatura da geração *beat*), fez parte do discurso dos movimentos da época: como um Outro sujeito à mistificação e ao romantismo revolucionário. Aqui no entanto, não se deve desprezar como elemento importante do radicalismo dos anos 60 os sentimentos ou convicções *anti-imperialistas*, articulados tanto de formas políticas mais convencionais (como no apoio às revoluções anticolonialistas, ao povo vietnamita e a Cuba), quanto de formas simbólicas como as citadas, incorporando esse Outro numa narrativa sobre *uma vida diferente*.

Nos EUA, o elemento terceiromundista dos novos movimentos teve uma expressão contracultural particular. Inspirada numa mistura de elementos como a cultura negra norte-americana, as tradições dos índios norte-americanos, a espiritualidade das religiões orientais e tradições utópicas e comunitárias com longa história no país (Fraser, p. 115), a contracultura fez uma série de reapropriações, reinterpretações e até reinvenções de culturas e tradições não ocidentais, começando com a própria comunidade indígena norte-americana e chegando às religiões orientais e a “reinvenção” da Índia<sup>42</sup>.

Nas formas de vida comunitárias das tribos indígenas, por exemplo, a contracultura identificou uma sociabilidade radicalmente distinta à do “*modo de vida americano*” consumista e privatizante que o governo e o setor privado norte-americanos vinham defendendo em intensas campanhas propagandísticas desde o pós-guerra, inclusive adotando a noção de “tribo” para se referir a todas as pessoas que compartilhavam a nova identidade contracultural, tendo como idéia explícita que essas afinidades seriam a base de novos arranjos na organização da vida cotidiana. Por outro lado, nessa noção *hippie* de “tribo” estava implícita a idéia de criar comunidades mais amplas, baseadas numa identidade comum, na qual se privilegiaria o relacionamento entre as pessoas e suas buscas espirituais e se desenfatuaria os bens materiais. Isso era exatamente o contrário do modelo vigente de família nuclear, no qual a posse – de casas, carros, eletrodomésticos etc. – colocava-se como elemento essencial do bem-estar de um pequeno grupo fechado ao exterior. Também

---

<sup>42</sup> Para algumas pessoas, o que aconteceu foi uma mera *utilização do exótico*, que rapidamente evoluiu para o seu marketing. Embora sempre se corra risco nesse sentido, minha tese sobre a época enfatiza exatamente o contrário, isto é, o caráter fundamental da quebra das fronteiras e das trocas. Portanto, posiciono-me ao lado de teóricos como Stuart Hall e Arjun Appadurai, que ressaltam tanto o caráter de troca e de hibridização das culturas, quanto os aspectos contraditórios que tais processos apresentam. Cf. também Stephens, op. cit., capítulo 3, “Consuming India”, para uma discussão instigante sobre o caso da Índia na contracultura.

idealizou-se a forma indígena de viver “em comunhão com a natureza”, em respeito à terra e aos seres vivos, como base para uma nova relação com a natureza que, um pouco mais tarde, daria lugar a um pensamento e movimento ecologistas.

No resgate da história, do vestuário e da poesia dos “americanos nativos”, demonstrava-se exatamente o que chamo de *troca simbólica*. Os jovens da contracultura procuravam, nas comunidades indígenas que a sociedade do *mainstream* desvalorizava e destruía, novos caminhos, novas sabedorias e novos mestres<sup>43</sup>. Porém, com as bases assentadas pelo movimento dos direitos civis dos negros (que, no caso norte-americano, evoluiu para o *black power* e depois para o *brown and red power*<sup>44</sup>), a “troca simbólica” se politizava nas lutas das diversas comunidades pelo reconhecimento de seus direitos historicamente ignorados ou suprimidos.

Assim, no caso específico da identificação com os grupos indígenas, havia entre os adeptos da contracultura e da Nova Esquerda uma crescente consciência e apoio político às lutas dessas comunidades contra os interesses industriais e governamentais, que desde longa data vinham-nas destituindo de suas terras e tradições. Exemplo disso ocorreu quando, em 1969, um grupo de 300 “americanos nativos” organizou a tomada da ilha de Alcatraz (antiga prisão abandonada em 1963 pelo governo norte-americano), o que mobilizou o apoio de milhares de ativistas – indígenas e não indígenas – no ato simbólico e catalizador de mais um novo movimento, que continuou muito presente no cenário político dos primeiros anos da década de 70 (Anderson, op. cit., pp. 333-335).

Stephens sugere ainda uma nova interpretação da narrativa que a contracultura elaborou sobre a Índia. Reconhecendo que essa narrativa diz muito mais sobre o próprio Ocidente que sobre a “Índia empírica”, Stephens indaga sobre o sentido político desse fascínio – que, aliás, como ela assinala, tem um

---

<sup>43</sup> Isso se evidencia em algumas cenas do famoso filme *Easy Rider*, que mostra a importância que a troca com as comunidades indígenas teve para os *hippies* ali retratados. Importante também é o depoimento de seu diretor, Dennis Hopper (*apud* Law, 2000), que reitera que o que mostrou no filme tinha relação direta com a vida real e, concretamente, com as relações estabelecidas por ele e seus amigos com os indígenas do Novo México.

<sup>44</sup> Anderson (op. cit.), na sua história social *The movement and the sixties*, discute a relação entre os diversos movimentos, particularmente no capítulo 6, *Power and liberation*, no qual trata do processo de aquisição de poder pelos grupos considerados *minorias* e também de algumas interconexões entre esses grupos de “novos sujeitos”.

passado na história do imaginário ocidental<sup>45</sup> – no contexto do movimento antidisciplinar. Paradoxalmente, a (re-significação contracultural da) Índia veio a representar uma apaixonada rejeição do *American way of life*: “...A Índia e as coisas indianas adquiriam uma capacidade mágica de desviar as fronteiras do disciplinamento e distinguir o sujeito rebelde do sujeito enganado, cúmplice do sistema ou ‘careta’... de demolir os constrangimentos de uma certa forma de racionalidade, nacionalidade e [modo de] ‘ser sujeito moderno’ enquanto ao mesmo tempo e paradoxalmente puxasse uma religião antiga para se legitimar” (Stephens, p. 62; tradução minha).

Uma possibilidade, comum a determinadas narrativas críticas, é ver nestas atitudes uma postura caracteristicamente imperialista, de “reapropriação” desse Outro para uso próprio. Mas, como nos alertam Featherstone (1997) e Appadurai (1996), há outras formas mais complexas de entender as relações entre culturas locais e culturas globais: para além da tese da “apropriação” ou cooptação consumista do “exótico” (que, na verdade, incorpora a tese da hegemonia absoluta das culturas imperialistas), podemos pensar em relações de resistência/reciprocidade. Isto é, podemos reconhecer as influências profundas de outras culturas não ocidentais sobre o Ocidente, através da coexistência e *resistência*, como hoje se faz nas interpretações realizadas pelo olhar da “teoria pós-colonial”. Como mostra Said (1978), esse Outro sempre fez parte do Ocidente, da sua identidade, fantasias e utopias. No encanto pela Índia, havia uma procura do Outro – talvez muito ingênuo ou, como sugere Stephens, representativo de um dos momentos “menos auto-reflexivos” da contracultura. De qualquer modo, continuava vinculada à crítica que a contracultura fazia da cultura de seu próprio país, evidente na sua convocação metafórica mais radical: *Vamos destruir a América!* (cf. Stephens).

Como argumenta Stephens, dizer que a Índia e o terceiro mundo figuram no imaginário da contracultura de forma freqüentemente mistificada não significa criticá-la por não conseguir fazer uma representação mais “autêntica”, mas procurar entender como a contracultura (que, nesse sentido, talvez não seja tão diferente da cultura popular ou da cultura de massas) formulava sua compreensão do mundo e, também, por que conseguia ser tão eficaz na dissemi-

---

<sup>45</sup> Conforme a perspectiva desenvolvida a partir do famoso trabalho de Edward Said, *Orientalismo* (1978). No entanto, parece-me que, no caso da contracultura estudado por Stephens, demonstra-se o que alguns críticos de Said apontaram: contra a tentação de homogeneizar todos os “discursos orientalistas”, é importante captar a heterogeneidade desses discursos e seus usos políticos (cf. especialmente Moore-Gilbert, 1997).

nação de uma forma diferente de vê-lo. De fato, os mitos criados pela contracultura foram vários; por exemplo, alguns antigos mitos da cultura norte-americana foram reciclados, como o do rebelde heróico e sua maneira de enfrentar “a sociedade comum”. Stephens fala da versão romântica do sujeito político, dos “*papéis heróicos e mitológicos*” que a contracultura e a Nova Esquerda ofereciam aos seus participantes – desde os jovens motoqueiros do filme *Easy Rider*, que atravessam a América encarando o desprezo e a agressão das pessoas comuns, até o modo como Che Guevara e os militantes dos Panteras Negras se converteram em símbolos de pessoas que davam tudo pela “revolução”.

O próprio diretor de *Easy Rider*, Dennis Hopper, se identificava muito pessoalmente com a noção do jovem que se distancia heroicamente da sociedade estagnada. Como ele relata de forma autobiográfica, seus sentimentos de distanciamento dessa sociedade e suas convenções o levou a ser expulso da escola de ensino médio: “Escrevi aquela coisa sobre ser amoral, não acreditar na moralidade social, que somente as pessoas que quebram as regras sociais podem trazer mudança, e que as pessoas que leem e que pegam suas falas dos livros e suas ideias dos livros não teriam nenhuma ideia original” (*apud* Law, p. 187). O filme de Hopper, lançado em 1969 e entendido por ele e sua equipe como uma forte crítica social, utilizou a linguagem cinematográfica clássica do *western* e o fora-da-lei para disseminar o espírito da rebelião e da crítica:

Não era um filme de motoqueiro. Não era um filme sobre drogas. Não era um filme sobre sexo. Era um Western. Era um filme muito moral sobre a América. Um olhar profundamente moral sobre os problemas da América, ao lado da beleza de nosso grande país. A pobreza das pessoas. A pobreza de suas vidas, duas políticas. A pobreza das pequenas atitudes do Eu, suas relações com o outro, a pobreza de suas relações com o planeta e as demandas ambientais. (Peter Fonda, ator, in Law, p. 195, tradução minha).

No entanto, como podemos testemunhar no filme (e como a teórica Julie Stephens também percebeu, ainda de forma parecida com a análise de Ehrenreich sobre a geração *beat*), há um forte elemento “generizado” nessas representações – que são representações *do masculino*. Mais adiante voltarei a esta questão, pois o fato de *Easy Rider* ter lançado mão dessa figura conhecida da mitologia cultural norte-americana, o “bandido romântico” (“*the outlaw as the paragon of the political subject*”, Stephens, p. 91), não apenas reproduziu mais uma vez a identificação entre o masculino e a “verdadeira agência política”, como também idealizou atitudes e comportamentos que excluam ou mesmo desprezavam as experiências

e sensibilidades femininas, produzindo desencontros entre as necessidades e visões dos homens e das mulheres participantes dos movimentos sociais.

De fato, a contracultura – que antecedeu a reemergência do movimento feminista – se mostrava muito contraditória em relação às questões de gênero. Por um lado, as novas formas de sociabilidade que propunha incorporavam mudanças importantes, na medida que forneciam uma crítica ou uma prática diferente da família nuclear convencional (que se baseava em papéis de gênero relativamente rígidos) e rejeitavam a “moral sexual burguesa”. Por outro, dentro das novas comunidades, as mulheres tendiam a executar funções “domésticas” e, em matéria de sexualidade, gerava-se muitas vezes uma pressão para atender os desejos sexuais dos homens, independentemente dos seus.

Nos seus piores momentos, as mulheres que pertenciam às novas comunidades – como nos tristes exemplos dos grupos que se formaram em torno de grupos de *rock* ou na “comunidade” chamada de Família Manson – eram subordinadas e manipuladas do mesmo modo que em qualquer outra instância da sociedade patriarcal moderna. No entanto, como veremos em seguida, foi no seio dos novos movimentos – a contracultura e a Nova Esquerda – que a contradição entre o discurso da libertação e a persistente subordinação do “segundo sexo” faria com que as mulheres descobrissem a necessidade e a possibilidade de reivindicações e formas de organização autônomas.

Historiadores como o marxista inglês Eric Hobsbawn e o norte-americano Christopher Lasch (op. cit.) já tinham identificado as sementes de um novo individualismo na revolta que a contracultura mobilizou contra os valores, as convenções e a moral sexual/social convencional. Hobsbawn se refere a mudanças suficientemente profundas para serem consideradas uma “revolução cultural”, mas chega a concluir que se tratava de uma ênfase nos “desejos individuais” que conduziu a uma “nova anomia” social: a perda dos laços familiares e comunitários em função da realização do prazer e do desejo do indivíduo: “A revolução cultural de fins do século XX pode ser... entendida como o triunfo do indivíduo sobre a sociedade, ou melhor, o rompimento dos fios que antes ligavam os seres humanos em texturas sociais. Pois essas texturas consistiam não apenas nas relações de fato entre seres humanos e suas formas de organização, mas também nos modelos gerais dessas relações e os padrões esperados de comportamento das pessoas umas com outras: seus papéis eram prescritos, embora nem sempre escritos” (p. 328).

Porém, o que salta à vista, pelo menos no que tange aos propósitos originais desses movimentos culturais, é o fato de terem tentado fazer exatamente

te o contrário: reconstruir a sociabilidade para que se estabelecessem formas mais livres e prazerosas de as pessoas se vincularem umas às outras, libertando-as das convenções estabelecidas pelas diversas formas de poder social. Ou, se o que se quer é responsabilizar a contracultura pelos possíveis “desvios” ou formas pelas quais “as forças do mercado” se voltaram sobre as mudanças que a contracultura propiciou, seria preciso, em todo caso, incluir uma série de avanços nesse “balanço”<sup>46</sup>.

Assim como os anseios de um “socialismo libertário” – muito discutido principalmente entre certos setores dos movimentos europeus, especialmente aqueles envolvidos na crítica do estalinismo – significava repensar a relação entre o indivíduo e a coletividade, o sonho de novas formas de comunidade estava presente na mais individualista das sociedades, a norte-americana, desde o início dos anos 60. O tema da “comunidade amada” (*beloved community*) já permeava o discurso do movimento pelos direitos civis e tornou-se uma experiência prática de convivência entre pessoas de classes e raças diferentes no dia-a-dia do movimento, experiência citada por muitos ativistas como totalmente transformadora de suas vidas (cf. Evans, 1980).

Ativistas da Nova Esquerda nos EUA e na Europa reiteravam o novo sentido dado à vida, na medida que “o movimento” reunia pessoas que compartilhavam intensamente de um projeto político que vinculava a transformação da vida social com o cotidiano imediato e a necessidade de criar formas de relacionamento mais livres e comunitárias, menos hierárquicas e predeterminadas. Isto é evidenciado na fala do mais famoso dos líderes do movimento estudantil da Nova Esquerda europeia, Daniel Cohn-Bendit, que enfatiza como, para ele, havia uma fusão entre seus projetos político e individual: “Ao me tornar esquerdista, comecei a forjar minha nova identidade. Ela depende essencialmente do movimento. Ser esquerdista implica colocar-se permanentemente em questão, enquanto indivíduo. O modo de vida, as estruturas organizacionais, certa afetividade difusa me forçam a uma constante transformação. Optar por uma identidade anti-autoritária significa recusar todas as normas e tentar introduzir o prazer na vida cotidiana e, na medida do possível, também

---

<sup>46</sup> Fazer um balanço das mudanças e conquistas sociais não é meu objetivo específico aqui, uma vez que o que mais me interessa é a gênese de novas formas de pensar. É importante, no entanto, deixar claro que alguns avanços sociais são reconhecidos como a herança dos movimentos sociais e culturais daquela década, entre eles, o *empoderamento* de várias “minorias”, a deslegitimação da dominação masculina e a maior *tolerância* em relação a grupos anteriormente sujeitos às mais brutais formas de estigmatização.



na atividade política. Tanto mais que, a meu ver, a política tradicional, nas sociedades modernas, continuará a apresentar por muito tempo um caráter mórbido” (Daniel Cohn –Bendit, 1975, p. 22).

Nesse sentido, os *hippies* da contracultura foram os mais radicais, aqueles que foram mais longe na sua crítica do modo de vida arraigado no isolamento, privatismo e consumismo das famílias nucleares. A instigação de “cair fora” da sociedade convencional significava uma grande dedicação à construção de um espaço alternativo. Essa vontade evidencia-se na fala de John Sinclair, um líder da contracultura norte-americana:

Os que sentem desgosto pelos aspectos desumanos de sua sociedade devem CAIR FORA e se entregar tempo integral, com cada ato seu, a tornar o mundo um lugar mais belo. Se todos nós parássemos de gastar nosso tempo e energia tentando salvar a América de dentro e em lugar disso nos uníssemos em sociedade própria para dar um exemplo, todas essas coisas realmente idiotas que acontecem poderiam ser mostradas às outras pessoas. Estas pessoas, irmãs e irmãos, precisam de nossa ajuda, mas não o sabem e não nos deixam lhes falar. Podemos ajudá-los nos unindo em nossa comunidade e lhes mostrando nossas vidas como exemplos do que a realidade pode fazer para você (*apud* Fraser, p. 12; tradução minha).

Viver em comunidade significava não apenas criticar mas também *começar a transformar* vários aspectos da vida que, na visão contracultural, precisavam ser modificados. As comunas urbanas surgiam para possibilitar novos arranjos “familiares”, que deveriam permitir mais liberdade de escolha do que os laços obrigatórios de parentesco ou o constrangimento dos papéis da família nuclear, ao mesmo tempo incentivando novas formas de socialização dos bens de consumo e do trabalho doméstico.

Na visão da contracultura, a família nuclear era uma das instituições fundamentais que balizavam a propriedade privada e um estilo de vida altamente consumista, no qual cada família mantinha seu *status* e seu senso de privacidade através do uso e acumulação de um máximo de bens materiais. Romper com ela era considerado, como disse esta fundadora de uma comuna urbana em Londres, uma atitude subversiva e uma estratégia real de mudança social: “Era uma premissa central que a família nuclear era a pedra angular do capitalismo. Viver coletivamente assim tornava-se um ato político em si, apresentava uma forma alternativa de viver em última instância incompatível com o capitalismo e que levaria finalmente a derrubá-lo” (Kathy May, *apud* Fraser, p. 338; tradução minha).

Nas grandes cidades, a comunidade podia ser uma estratégia tanto *prática* quanto *política*, atendendo às pessoas cujas opções de vida envolviam projetos que não privilegiavam a acumulação de recursos materiais e visavam à adoção de novas formas de socialização e sobrevivência que também significassem a construção de novas formas de relacionamento. Isso fica evidente na fala de Peter Coyote, ator e membro da geração dos anos 60, a respeito da casa onde ele morava em Haight Ashbury, famoso distrito *hippie* de San Francisco:

Poderia abrigar talvez umas 30 pessoas, e poderia talvez exigir uma parte da renda de 30 pessoas dessa época para pagar o aluguel. As comunidades eram tanto um experimento social sobre como viver com menos, usar menos, e uma realidade econômica... Também era uma forma de vida mais rica e plena que a vida em familiar nuclear. Era maravilhos sentarse com 30 pessoas à mesa e tocar música entre 20 após o jantar, dividir as tarefas e as responsabilidades. E em muitos casos as pessoas estavam numa busca consciente por alternativas, para uma América que sabiam não poder sustentar o atual nível de indulgência e riqueza para sempre. (*apud* Law p. 84; tradução minha).

No meio rural, as comunas uniam este tipo de preocupação à vontade de “viver em paz com a mãe natureza”. Para alguns, significava uma rejeição da vida urbana e um retorno a uma vida concebida como mais autêntica e pura. O poeta Allen Ginsberg fala sobre as múltiplas motivações do movimento de retorno à natureza:

Bom, primeira coisa seria a reparação ecológica... Segundo, a superpopulação das cidades e a necessidade de escapar do barulho e do crime e das drogas e da atividade hiperativa de negócios das cidades e o retorno a uma observação saudável da natureza, como as estações, ver as estrelas, a lua, o sol, a passagem das estações e o crescimento e florescimento natural das plantas. Terceiro, o desejo de ter privacidade. O desejo de fugir do advir da sociedade da vigilância. .. E o desejo de viver em comunidade, novos tipos de experiência com a estrutura familiar, e a paz e a quietude das áreas rurais... (*apud* Law, op. cit., pp. 25-27; tradução minha).

O fundador de uma das mais famosas comunidades rurais do Novo México, a *New Buffalo*, estabelecida em 1967, também fala da necessidade de se construir novas formas de relacionamento, numa tentativa de ruptura com

um modo de vida que explorava pessoas e natureza: “Nos fomos criados para a separação e não para estar com os outros, para uma civilização que explorava a terra. Por isso nos tornamos muitos extremos, mas havia nisso muita pureza. Era uma tentativa corajosa e honesta e sincera de fazer algo novo” (Rick Klein, *apud* Law, p. 212).

Nessa comuna em particular, a convivência concreta com a comunidade indígena local foi fundamental para a aprendizagem de uma forma de vida mais simples e ecológica. Nela (e em muitas outras comunidades rurais fundadas durante os anos 60), cultivar a terra e procurar a espiritualidade nela, no trabalho artesanal e nas relações com os outros integrantes da comunidade significava uma ruptura radical com a sociedade convencional e seus valores. Inaugurava-se também uma nova época de preocupações com a natureza e o meio ambiente, da qual emergiria nos anos 70 um movimento ecologista forte e internacional.

As dificuldades de se viver em comunidade eram muitas vezes enormes pois, como acontece em todo projeto individual ou social de mudança, o *desejo* de viver de forma diferente pouco garante em termos das possibilidades reais das pessoas de implementá-lo. Como mostram muitos depoimentos ou relatos ficcionalizados sobre a época<sup>47</sup>, os conflitos costumavam surgir em torno de questões como a divisão do trabalho doméstico, o uso e usufruto de bens de consumo, os parceiros amorosos e os papéis sexuais. Um pouco mais tarde, com a emergência e consolidação de um novo movimento feminista, surgiria um novo impulso teórico para a crítica ao sistema familiar da sociedade burguesa ou do “patriarcado capitalista”, que certamente seria nutrido por essas experiências práticas e inclusive pelas diversas frustrações que elas geraram, principalmente em relação às enormes dificuldades para se romper com a divisão sexual do trabalho e outros aspectos da dominação masculina que tendiam a se reproduzir dentro das novas comunidades.

No entanto, inerente a esses esforços, havia uma visão bastante complexa do poder, que fazia conexões entre as diversas formas de dominação que se reproduziam na interação cotidiana. Frente à realidade das desigualdades de classe, propunham-se novas formas de socialização dos bens materiais; muitas comunidades procuravam se constituir como multi-raciais ou “multiculturais”;

---

<sup>47</sup> O livro de entrevistas feitas pela cineasta Lisa Law (op. cit.) contém vários relatos sobre as tentativas – algumas bem sucedidas e outras nem tanto – de se viver em comunidade. Já o filme sueco *Bem-vindos* (2000) é também um interessante retrato dos problemas típicos que se geravam nas comunidades urbanas.

as crianças tornavam-se responsáveis de um grupo mais amplo que a família nuclear; e assumia-se o desafio de repensar as trocas sexuais e amorosas para além da hipocrisia da “moral burguesa”. Na maior parte das comunidades, adería-se a uma filosofia muito diferente da orientação básica da sociedade de consumo de massas: procurava-se uma forma de viver que privilegiasse o criar, refletir, fazer e sentir, em lugar do *status*, da acumulação de bens e do “patrimônio” material.

Outro aspecto da problematização que a contracultura fazia da vida se refere a uma questão psicológica que, de certa forma, subjaz a todas as outras demais referentes às relações sociais: a noção de que o estilo de vida regimentado e disciplinado dos “cidadãos obedientes”, que com docilidade ou conformismo reproduziam a ordem burguesa, dependia da criação e sustentação de formas particulares de personalidade. São justamente estas formas de personalidade – consideradas “saudáveis” e “normais” pelas instituições vigentes, como a família, a escola, a medicina, a psiquiatria, o governo e suas agências de controle social – que viriam a ser questionadas prática e teoricamente, isto é, pela rejeição prática dos “comportamentos normais” e pela crítica teórica elaborada em várias áreas do conhecimento: a sociologia crítica do norte-americano Paul Goodman, a antipsiquiatria de R. D. Laing e David Cooper, e a nascente crítica feminista às noções de comportamento feminino e masculino que serviam de pilares para uma ordem patriarcal<sup>48</sup>.

Nesse sentido, seguiam os passos da geração *beat*, espalhando sua visão crítica e seu fôlego transgressor a setores mais amplos da população e, principalmente, ao seu contingente jovem. O primo de Allen Ginsberg, Oscar Janiger, que também acompanhou e participou do processo de adesão de um número cada vez maior de pessoas aos valores da geração *beat*, insiste na mudança que ocorrera desde sua juventude – na qual os julgamentos morais eram muito duros – até a gradativa conquista de um espaço maior para as “pessoas diferentes”, ou seja, a criação de uma cultura alternativa que permitia a *valorização* de novos comportamentos e formas de pensar:

Havia uma tolerância muito maior para as ambigüidades da consciência. Por exemplo, o que aconteceu com Allen [Ginsberg] e co-

---

<sup>48</sup> Livros como o famoso *The feminine mystique*, de Betty Friedan (1963), e um pouco mais tarde, *Sexual politics*, de Kate Millet (1969) e *The female eunuch*, de Germaine Greer (1970, na versão original), seguiam o exemplo de Simone de Beauvoir e sua fenomenologia crítica da condição feminina, mostrando o aprisionamento produzido pela domesticidade feminina e pela ideologia cultural do patriarcado.

migo – os julgamentos que caíram sobre nós – refletiam aquilo que se ouvia ao redor de nós: que você era louco, estranho e assim por diante. E “estranho” e “louco” nos nossos tempos mudaram, de termos pejorativos para algo um tanto carinhoso... Se alguém era estranho, era divertido. E para mim isso é muito significativo (*apud* Law, p. 24; tradução minha).

A crítica da família nuclear tornou-se um eixo fundamental da visão contracultural da sociedade porque, de certa maneira, tal forma de família – como “ideologia e instituição”<sup>49</sup> – representava tudo aquilo que a contracultura impugnava em termos da “sociabilidade moderna”: um modelo que incentivava o consumo e a competitividade, as hierarquias de gênero e idade, e a privatização da vida social; que exigia a submissão à moral sexual, aos imperativos da ordem e do controle social e às pressões normatizadoras que estes impunham aos indivíduos. Nesse sentido, as críticas dos antipsiquiatras Laing e Cooper foram particularmente influentes, apontando para a família como *locus* de reprodução de padrões de relacionamento e comportamento social que, de fato, levavam à “loucura” das pessoas “saudáveis”.

Contra o disciplinamento e a autoridade, construíram um utópico discurso de relacionamentos mais livres e um apelo às possibilidades lúdicas e sensuais da vida que, na visão deles, a sociedade ocidental moderna negava ou reprimia. Na crítica às formas opressivas de sociabilidade que vinculavam-se à instituição/ideologia da família burguesa moderna e *patriarcal*, também foram pioneiras as obras de Millett (1969), Firestone (1970), Friedan (1963), Mitchell (1971) e outras feministas, que deram centralidade à crítica das hierarquias de gênero ali reproduzidas.

Como assinala acima, esse tipo de crítica se inspirava muitas vezes em outras culturas – não ocidentais – nas quais se procurava um modelo: um outro modo de vida, no qual os afetos, as paixões e os desejos talvez pudessem ser manifestados com mais espontaneidade e autenticidade. O consumo de drogas também fazia parte dessa visão mas, em lugar da forma convencional de uso e abuso das drogas aceitas pela sociedade convencional (álcool, antidepressivos e muitos outros “remédios”), procurava-se recuperar uma utilização “transcendental” das drogas, que liberasse as pessoas para novos níveis de percepção e

---

<sup>49</sup> No seu livro *The anti-social family* (1982), uma dos mais importantes contribuições do pensamento “feminista socialista” sobre o tema à época, as inglesas Barrett e McIntosh sugerem esta forma dupla de pensar sobre a família nuclear moderna.

comunhão com os outros e com a natureza. Remetia-se muito ao uso que as culturas indígenas norte-americanas e sul-americanas faziam das drogas, como experiências culturais ligadas a rituais de integração social.

O depoimento a seguir, do ator Peter Coyote, deixa muito clara esta busca de integração das drogas na transformação de uma cultura superficial e repressora e no alcance de uma nova “espiritualidade”:

Um muleque da amazônia que toma “yage” numa clareira na floresta, rodeado pelos velhos da aldeia participa de um ato profundamente social. E um dos *insights* que faltava na cultura americana era a falta de uma visão transcendental. Não havia espaço para o transcendental. As pessoas estavam presas a uma visão do mundo materialista, meio protestante, mecanicista, sem uma verdadeira oportunidade de exprimir devoção, adoração, assombro. Isso criava um tipo de fome, especialmente nos jovens que ansiavam desprender-se das garras de sua realidade cotidiana... [a pesar de certos excessos] Era uma oportunidade de tentar entrar em contato com algo maior e mais humano e mais vital do que se ofertava. (Peter Coyote, *apud* Law, p. 85; tradução minha).

É também fato que o uso de drogas dentro do contexto da contracultura muitas vezes levou ao seu consumo exagerado e a novas formas de alienação em lugar de “libertação”. Como grande parte dos depoimentos recolhidos pela cineasta Lisa Law (*idem*) repetem, muitas pessoas se encontravam totalmente despreparadas para seu uso e, para muitas delas, as “boas viagens” a outros níveis de consciência tornaram-se verdadeiros pesadelos e novas formas de autodestruição. No entanto, outras vezes conseguia-se incorporar o uso de drogas nas buscas espirituais de uma forma pacífica e tranqüila, o que – como muitos também já apontaram – tornou-se mais difícil em anos posteriores, com o desaparecimento do contexto inicial da contracultura e o surgimento de usos mais destrutivos para as drogas.

Como apontado por Stephens (op. cit.), outro dos aspectos mal-compreendidos da contracultura, freqüentemente acusada de assim abrir espaço para sua própria cooptação, foi sua ética do prazer. Nestas acusações, alega-se que, apesar da contracultura se colocar como uma tentativa de libertação dos códigos disciplinares e repressivos da sociedade moderna, rapidamente degenerou-se, criando um “hedonismo” que, longe de ser uma forma de resistência, se tornou mera expressão da lógica do capitalismo tardio. Segundo essa perspectiva, as experiências e “alternativas” da contracultura

teriam uma evolução mais ou menos direta para o *marketing* de estilos de vida dos quais o capitalismo tardio se beneficiaria.

O espírito lúdico e teatral da contracultura de fato se chocava com formas anteriores de fazer “política séria” e, para os adeptos, a visão de uma esquerda mais convencional levava a excessos de todo tipo. Na opinião de um observador do movimento na Inglaterra,

Todos eram terrivelmente jovens e não entendiam o que estava rolando. Se tinha uma atitude tipo megalomaniaca que através simplesmente de protesto e revolta conseguiria mudar as coisas. Isso era no caso da música, dos alucinógenos e da política; era assim para tudo – as pessoas se jogavam numa atividade sem experiência. O desejo de algo poder fazer era muito intenso e a capacidade de realizá-lo era diminuído pela própria forma em que as pessoas rejeitavam os prosseguimentos para fazê-lo. Produziu todo tipo de idéia maluca. (*apud* Fraser, p. 12; tradução minha).

Para Stephens (*op. cit.*), no entanto, a contracultura em geral se manteve muito consciente dos “perigos” do seu espírito antidisciplinar. Haveria pois uma “seriedade” na sua aparente atitude de não levar nada a sério, tendo desenvolvido propositalmente uma linguagem paródica para trazer seus próprios paradoxos à tona.

Por outro lado, ao invés de reduzir o prazer às formas estabelecidas de consumo, a contracultura tinha, na verdade, uma forte vertente anticonsumista<sup>50</sup>, vinculada ao movimento de “volta à natureza”, que unia um incipiente ecologismo à vontade de experimentar novas formas de sociabilidade. Desde os anarquistas do movimento contracultural *Provos*, de Amsterdã, que iniciaram uma revolta contra o reinado do automóvel na sociedade contemporânea, até os membros de comunidades rurais nos EUA, que rejeitavam o mundo tecnológico moderno, semeava-se um movimento ecologista que na década seguinte se tornaria cada vez mais importante. Para eles, a tarefa de repensar

---

<sup>50</sup> Na verdade, como diz Stephens, o próprio capitalismo desde há tempo incorpora duas éticas: aquela que remete ao espírito disciplinar da ética protestante e outra que incita ao consumo. Assim, na sociedade contemporânea, coexistem roteiros diferentes para o comportamento, que variam em função dos espaços (por exemplo, fábrica, quartel ou *shopping*) e da população (classe média profissional, homens proletários ou donas-de-casa pobres) aos quais se aplicam. Uma vez que a contracultura inicialmente definiu sua visão do prazer fora dos critérios do *shopping* e do consumo do sonho americano, talvez não seja interessante responsabilizá-la pela proliferação de uma ética que a antecedeu e à qual respondeu criticamente.

as relações entre os seres humanos e a natureza implicava novas maneiras de as pessoas compartilharem e desfrutarem dos recursos – cada vez mais ameaçados – do planeta Terra.

Já ao final da década de 60, houve outro desenvolvimento fundamental: a politização do gênero e da sexualidade, com um impulso tomado da Nova Esquerda e da contracultura, mas que geraram movimentos autônomos e independentes. A rebelião de Stonewall em 1969, durante a qual a clientela de um bar em Nova Iorque (que era ponto de encontro de homens *gays*) reagiu contra o assédio da polícia, é freqüentemente assinalada como o início do movimento de libertação homossexual. Foi um momento de grande importância histórica e um dos “fatos novos” mais surpreendentes da onda de mobilização surgida nos anos 60 pois, desde o final do século XIX, quando surgiram na sociedade moderna ocidental grupos de pessoas identificadas e *estigmatizadas* por suas práticas ou orientações sexuais, a clandestinidade ou a vida no *closet* têm prevalecido como condições de sobrevivência para *gays* e lésbicas.

Poder assumir abertamente uma identidade *gay* ou *lésbica* era uma possibilidade que existia apenas para pouquíssimas pessoas, geralmente do meio artístico, que entre outras coisas – e não sem uma ampla coragem – não dependiam dos empregos e interações sociais das “pessoas comuns”. Mas os anos 60, com seu clima de contestação da ordem normativa de uma sociedade vista então como repressora e “doente”, criaram um novo espaço onde diversos grupos antes silenciados e marginalizados conseguiram assumir e reivindicar sua “diferença”, isto é, iniciar um processo nada fácil de conquista de direitos. Foi assim que um dos grupos mais brutalmente perseguidos e estigmatizados da sociedade norte-americana saiu dos guetos ou enclaves urbanos onde mantinham suas comunidades quase clandestinas e desafiou abertamente a noção de heterossexualidade como *normalidade* sustentada e defendida pela ordem existente<sup>51</sup>.

Por outro lado, o surgimento do movimento de libertação das mulheres e da visão feminista do político representa uma *ruptura* em relação a uma fase anterior do radicalismo dos anos 60: é um movimento que emergiu de fato de um rompimento com os grupos que compunham a Nova Esquerda, pois as mulheres – que *não formavam uma minoria* dentro deles, mas sim uma categoria subalterna – rebelaram-se contra tal condição. Para elas, havia ficado evidente que um dos grandes paradoxos desse radicalismo – da SDS americana e alemã ao movimento de *poder negro* – era a dominação masculina que a contracultura e as organizações da Nova Esquerda ainda incorporavam e reproduziam.

---

<sup>51</sup> Noutro lugar (Adelman, 2000), discuto o longo processo que culminou no surgimento desses movimentos. Cabe lembrar, entre outras coisas, que os homossexuais foram um dos grupos que mais sofreu a perseguição durante o período macartista.



Muitos são os sociólogos, historiadores e cientistas políticos que hoje reconhecem a importância da ruptura causada pelo ativismo das mulheres e o modo como o movimento feminista conseguiu articular de maneira particularmente forte o que muitos movimentos da época de certa forma pretendiam: uma crítica profunda às relações de poder da ordem existente e da cultura na qual esta se sustentava. E talvez por representar um momento culminante da longa luta de um grupo *não minoritário*, “cuja hora tinha chegado”, é um movimento cujo impacto ou “sucesso” suscita menos dúvidas. Uma nova geração de mulheres, a primeira a ter acesso maciço às universidades nos EUA e na Europa ocidental e a ser educada no cotidiano dos movimentos radicais da década, veio a articular uma nova voz.

A historiadora norte-americana Sara Evans (op. cit.) resume, num livro que traça as origens do movimento de libertação feminina nos movimentos pelos direitos civis dos negros e da Nova Esquerda, as condições que permitiram produzir, numa geração em particular, essa nova posição:

Os jovens são proeminentes na maior parte das revoluções. Neste caso particular parecia lógico e necessário que a iniciativa partisse de mulheres jovens que não tinham casamentos ou segurança financeira a arriscar ou anos de investimento em papéis tradicionais para justificar. Dentro do contexto de malestar cultural e ataque à tradição realizada por mulheres como Friedan, o catalizador para uma crítica mais profunda e uma mobilização massiva de mulheres americanas mostrou vir das jovens participantes do movimentos sociais dos anos 60. Estas filhas da classe média recebiam mensagens conflitantes e paradoxais sobre o que significava ser mulher na América. Por um lado, o ideal cultural – promovida pela mídia, os pais e as escolas – residia nos papéis duplos de mãe e esposa. Ao mesmo tempo podiam observar a realidade da ocupação de dona de casa ser perceptivelmente pouco satisfatório para milhões de mulheres dos subúrbios e que... a maior parte das mulheres americanas poderiam esperar trabalhar fora uma parte substantiva de suas vidas. Além disso, havendo crescido numa época que mercantilizava a excitação sexual enquanto reafirmava normas repressivas, elas se encontravam vivendo nas fronteiras ambíguas entre a liberdade sexual e o auto-controle, fronteiras abertas pela pílula anticoncepcional. Estas contradições faziam das mulheres jovens instruídas a isca de fazer fogo que esperava a faísca da revolta (p. 22; tradução minha).

Como afirmou Evans, estas jovens sentiram na pele uma série de contradições. Havia, por um lado, aquelas que a cultura e a sociedade norte-americanas da época tinham criado num sentido mais geral de prover novas oportuni-

dades – principalmente de estudo e de controle da fertilidade – e, ao mesmo tempo, impondo a noção da domesticidade e a subordinação sexual (isto é, subordinação ao desejo masculino e às normas masculinistas para o comportamento feminino). Por outro, havia aquelas que surgiram no bojo dos próprios movimentos, nos quais os discursos libertário, democrático e/ou socialista se detinham frente aos privilégios masculinos do monopólio da palavra e da liderança política.

As contradições não pertenciam apenas à sociedade norte-americana. Relatos de ativistas da Inglaterra e da Alemanha mostram que as mulheres que participavam dos movimentos estudantis e organizações da Nova Esquerda nesses países também chegaram a sentir uma profunda insatisfação com o papel restrito e bastante tradicional que lhes era conferido. Embora as mulheres formassem uma “massa crítica” necessária para esses movimentos e participassem ativamente de todos seus momentos de maior desafio (organizando ações nos bairros e nos *campi*, expondo-se à violência nas manifestações etc.), a liderança continuava sendo basicamente masculina. Os porta-vozes dos movimentos quase sempre eram homens, enquanto as mulheres eram pressionadas a assumir funções secundárias de apoio e obrigadas a respeitar a tomada de decisões da liderança masculina. Quando davam voz às suas reivindicações, eram freqüentemente sujeitas à humilhação das piadas ou ao menosprezo aberto.

Aspecto fundamental da rebelião dos jovens e da contracultura, a “revolução sexual” ainda não buscava a revolução feminista, o que colocava as mulheres numa situação muito difícil que muitas perceberam e comentaram: desenvolveu-se, dentro da cultura jovem da época, uma quase obrigação das mulheres estarem sexualmente disponíveis para os homens. Na verdade, tal situação liberava para muitos homens antigas atitudes masculinas vinculadas a uma cultura de exploração sexual, sem sequer terem de se preocupar com o desejo e o prazer das parceiras – e muito menos considerar que uma cultura de socialização sexual diferenciada para meninos e meninas poderia gerar a necessidade de uma sensibilidade masculina maior a respeito do assunto.

Por outro lado, as mulheres do movimento começaram a perceber quão difícil era para elas mesmas se desvencilharem de atitudes culturais de baixa auto-estima e insegurança, da facilidade com que os homens conseguiam fazê-las duvidar de si mesmas ou impedi-las de se perceberem tão politicamente capazes quanto eles. Falando sobre o movimento estudantil na Alemanha ocidental, Barbara Koster, ativista da época, esclarece os motivos pelos quais ela e suas companheiras decidiram formar um movimento autônomo de mulheres:

O movimento de mulheres foi fruto do movimento estudantil. Aparentemente, militávamos todos numa organização anti-autoritária, ainda que tenhamos nos dado rapidamente conta de que a hierarquia dos sexos continuava sendo uma realidade. Nós, as mulheres, na base da pirâmide. Enquanto mulheres, não tínhamos direito à palavra nas assembleias em que a democracia era justamente o assunto em questão. Diziam-nos, “Vocês não conseguem falar normalmente... vocês se irritam quando falam... são todas umas histéricas.” Existia ainda o problema da violência física nas manifestações. Praticávamos outras formas de militância e contestação, além do simples afrontamento físico, mas apenas este era valorizado. Em meio a todas essas distinções tão sutis, não encontrávamos nosso lugar e fomos obrigadas a abandonar o movimento estudantil e criar nosso próprio movimento autônomo (*apud* Cohn-Bendit, 1987, pp. 179-180)<sup>52</sup>.

Nos EUA, os primeiros esforços de organização autônoma das mulheres se deram através de reuniões de mulheres em pequenos grupos, chamados de “*consciousness raising groups*”, como um espaço idôneo para trabalhar a noção do novo feminismo, no qual “o pessoal é político” e onde, através da compreensão das situações de vida de cada mulher, podia-se chegar a uma compreensão da opressão das mulheres na sociedade moderna<sup>53</sup>. Era, pois, um espaço necessário, longe da interferência e do menosprezo da política masculinista, que vinha mesmo da esquerda; um lugar onde as mulheres podiam discutir suas vidas e também idéias e teorias. Assim, elas começaram a exami-

---

<sup>52</sup> Maleck and Maleck-Lewy comentam a mesma situação: “Algumas das jovens estudantes que participavam do movimento estudantil se sentiam discriminadas por seus colegas de sexo masculino. Embora elas se empenhassem no trabalho de base, fazendo o café e digitando e distribuindo material de propaganda, seus companheiros de sexo masculino, os ‘teóricos e lideranças’ do movimento estudantil, não emprestavam seus ouvidos para a problemática das mulheres. As namoradas e esposas das lideranças do movimento foram consideradas – tanto pelo público em geral quanto pelas lideranças – como simples ‘noivas da revolução’” (p. 376; tradução minha.)

<sup>53</sup> No seu livro sobre o movimento feminista dessa época, Carden (1974) divide o movimento em dois: um “*women’s liberation movement*”, oriundo da Nova Esquerda; e um “*women’s rights movement*”, surgido dentro da esfera da política institucional e composto por mulheres que já trabalhavam por reformas dentro de agências do governo, do partido democrata etc., e que também desenvolviam uma consciência feminista. Embora os “pequenos grupos” fossem uma forma organizativa da primeira vertente, correspondendo ao seu enfoque e objetivos específicos e às formas radicais e contraculturais de abordar a política, Carden enfatiza a crescente convergência de ambos os setores do movimento feminista, em decorrência de sua visão da condição feminina e do anseio por uma sociedade sem a dominação masculina.

nar as doutrinas políticas e sociais que circulavam no meio da Nova Esquerda e na contracultura, com o intuito de descobrir todas as complexas ramificações de sua resistência em reconhecer uma dimensão tão fundamental da realidade social, a opressão das mulheres. Na Alemanha, na Inglaterra e nos EUA, os relatos daquelas que participaram dessa fase de nascimento da segunda onda feminista enfatizam a fecundidade desses novos espaços e formas de organização, dos quais surgiam novas formas de sociabilidade e de troca intelectual. Para muitas mulheres, ter um espaço que priorizava a convivência com *outras mulheres* permitia uma nova liberdade e uma nova forma de sustento: era uma experiência radical, de não se *precisar* de relações de dependência – emocional, física, material – com namorado, marido, pai e professor, as quais, nas condições de uma cultura patriarcal, tendiam a se reproduzir.

Inicialmente, o estabelecimento de um novo espaço feminista geralmente dependia da troca direta, face a face, com as mulheres que participavam do mesmo meio local. Dos pequenos grupos, surgiram grupos e atividades maiores. As demandas e atividades eram diversas: desde as reivindicações em torno de questões de direitos reprodutivos e sexuais, campanhas por creches, contra o estupro e a violência sofridos pelas mulheres, pela criação de legislação para proteger e efetivar os *direitos civis* das mulheres, até o desejo de uma *revolução cultural* que faria surgir uma nova cultura na qual as mulheres não fossem mais objetos, o *segundo sexo* de um mundo masculino. Os muitos atos e manifestações simbólicas que buscavam, através da dramatização e do momento lúdico, o caráter grotesco e profundo da desvalorização do feminino no Ocidente moderno, foram por vezes tão mal compreendidos quanto os outros atos de *performance* e paródia que a contracultura inventava (cf. Stephens, op. cit.) – como aconteceu no caso da famosa manifestação contra o maior concurso de beleza dos EUA, *Miss America Pageant*, que ficou imortalizada na memória coletiva pela “queima de sutiãs”<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> O protesto – que ocorreu na cidade que sediou o concurso, Atlantic City, em setembro de 1968 – chegou através da cobertura televisiva às salas de estar de muitas famílias norte-americanas, que foram realmente “pegas de surpresa”. Embora pareça não ter ocorrido tal mítica queima de sutiãs, o clima de alegria no qual as manifestantes festejavam ao se desfazerem de uma longa lista de apetrechos da feminilidade deve ter sido chocante para muitos que assistiram à manifestação. Uma pequena descrição pode valer muito: “As que protestavam em Atlantic City foram alegremente jogando dentro de uma grande lixeira todos os símbolos de docilidade e subserviência feminina que conseguiram encontrar: cadernos de estenografia, para representar o papel subserviente, de agradar aos homens que as mulheres desempenhavam nos escritórios; palha de aço para as horas de trabalho silencioso no lar; cílios postiços e sutiãs com arame...” (Ali e Watkins, 1998, p. 157; tradução minha).

A segunda onda feminista, como já mencionei, não nasceu especificamente dentro do movimento estudantil, mas em diversos espaços do ativismo social. Porém, certamente teve como um dos seus espaços mais importantes os *campi* universitários e a vida acadêmica. Em relativamente pouco tempo, começaram a aparecer novas revistas e jornais, além da organização de seminários e conferências acadêmicas que inseriam em campos disciplinares diversos, como a antropologia, a sociologia, a psicologia, a história e a literatura, uma grande e nova temática, nomeada às vezes de forma diferente: a experiência feminina, a “divisão sexual do trabalho”, as relações de sexo/gênero, entre outras<sup>55</sup>.

Assim, dentro de pouco tempo, a “segunda onda feminista” surpreendeu observadores e participantes dos movimentos daquela turbulenta década, transformando não apenas as organizações políticas mas a vida de muitas mulheres. Ela teve um grande impacto na “consciência coletiva”, ou seja, na forma de pensar de pessoas comuns, ainda antes de desenvolver – como veremos depois – uma forte posição alternativa dentro da academia. O impacto foi resumido da seguinte forma pela socióloga norte-americana Jessie Bernard<sup>56</sup>, que escreveu na introdução de um dos primeiros livros sobre o movimento, publicado em 1974:

O que permanece quase incompreensível é a enorme ação de alavanca que um punhado de mulheres em meia dúzia de cidades conseguiu alcançar. Como foi possível que pequenos grupos de mulheres impactar tanto, mudar nossa forma de pensar tão radicalmente num período de tempo tão curto? Elas não se curvavam frente ao conhecimento ou experiência dos homens. E em menos de uma década após o início de suas atividades, sem dinheiro das fundações, estrutura organizativa formal, consenso, acesso a mídia e contra forte oposição, conseguiram mudar nossas cabeças... em enorme grau, relativo aos papéis sexuais (*apud* Carden, pp. ix-x; tradução minha).

---

<sup>55</sup> O conteúdo teórico desse novo desenvolvimento é a temática específica do capítulo 3 deste trabalho, no qual discutirei a questão da radicalidade da proposta teórica das pioneiras feministas que ousaram abrir esse novo terreno dentro de campos acadêmicos e disciplinares com longa tradição androcêntrica.

<sup>56</sup> Jessie Bernard foi uma das poucas mulheres a ocupar uma posição de destaque na sociologia norte-americana antes das transformações que permitiram, na década de 70, a ascensão de um maior número de mulheres às pós-graduações e posições docentes. Ainda formada na tradição funcionalista, foi pioneira na sua tentativa de ir além da visão dos sociólogos daquela geração, com sua noção da “funcionalidade” dos papéis sexuais estabelecidos.

Quando, em meados dos anos 70, a turbulência dos movimentos parecia ceder a um momento de apaziguamento dos conflitos sociais (diluindo-se em algumas conquistas no âmbito jurídico e no esgotamento do fôlego radical dos anos anteriores), o movimento feminista estava ainda em plena efervescência. Embora este não seja o lugar para analisar o sucesso ou fracasso de tais movimentos, mas sim seu impacto sobre o pensamento social contemporâneo, vale a pena citar a avaliação da teórica australiana Julie Stephens, para quem o movimento pela libertação feminina é talvez o melhor contra-argumento para a versão convencional que reina sobre a morte e o fracasso do radicalismo dos anos 60 e a despolitização que seria supostamente seu legado:

este movimento radical distinguia-se por sua militância, suas elevadas expectativas e entusiasmo política, e distava muito do quietismo em que os antigos ativistas dos anos 60 supostamente submergiam-se. O movimento de libertação das mulheres joga sombra sobre o desmanche do protesto dos anos 60 e indica que o desencantamento político pós- anos 60 é uma experiência com dimensões de gênero... (Stephens, pp. 121-122; tradução minha).

Ela resgata a crítica feita por historiadoras da década, que argumentam que a narrativa convencional sobre a política radical da época dá prioridade à Nova Esquerda masculina, inserindo um viés na sua análise que a faz muito diferente do que seria a avaliação que considerasse realmente a experiência radical das mulheres: dessa forma, a narrativa da desilusão e esgotamento transforma-se numa narrativa de mudanças que – ainda contraditórias e incompletas – fazem com que o “breve século XX” também seja conhecido como “o século das mulheres”.