

NA CONTRACULTURA INTERESSA O QUE NÃO É CONTRACULTURA

André Monteiro*

Não interessa falar sobre contracultura. Interessa falar com contracultura. Interessa praticá-la. E para praticá-la é necessário escapar de seus fantasmas identitários. Suas rostidades possivelmente puristas, puritanas e enganadoras. Necessariamente enganadoras, pois identidades são sempre risíveis projetos que, quando levados indevidamente a sério, nos machucam do jeito mais sujo possível. Geram, em nós, a impotência mais triste do mundo. O medo morto de não ser diante de algo que não é. Identidades não vivem e não valem suas puras promessas.

Para escapar desses fantasmas identitários, mortos e mansos, é preciso estar atento e forte, como diriam os tropicalistas. Toda vez que se abre a boca para falar de contracultura, fantasmas aparecem como urubus famintos diante de um cadáver. Adoram chorar sobre o cadáver de mitos marginais. Como disse, certa vez, Torquato Neto, «...é chorando que as pessoas regam os jardins da má consciência. E, claro, pode ser também um bom negócio. Há exemplos típicos e desnecessários». (NETO, 1982: p. 326). Chorando, os urubus transformam margens potentes em margens plácidas.

Por isso, falar das margens exige prudência e delicadeza. Falar das margens é, sempre, uma coisa complicada. Cheia de dobras. Com dobras. Toda possível margem guarda um diálogo com o centro e todo centro, assim concebido, demanda seu fora. Um jogo complicado entre a «virtude» de fora e o «vício» de dentro. E também vice-versa, pelos versos de vício e virtude, quando as margens se tornam, em nome de suas almejadas virtudes, lugares tão pretensiosamente seguros, e por isso não menos viciantes e viciados e centralizados do que os centros contra os quais se oporiam, mas, nesse caso, já não se opõem. Romance familiar freudiano: matar o pai e ocupar o seu lugar. Vestir seu rosto amado/odiado. É com isso que os fantasmas da impotência gozam. Mas esse jogo entre margens e centros pode não acabar nessa impotente troca de papéis entre duas caras de uma mesma moeda. Parafraseando Nietzsche, é preciso confiar em margens que saibam dançar.

*Doutor e pós-doutor em Estudos da Literatura pela PUC-Rio, professor de Literatura da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Publicou os livros *A Ruptura do Escorpião* - Torquato Neto e o Mito de Marginalidade e *Ossos do Ócio*.

A-bordar uma margem é habitar suas bordas. Ou seja, experimentar seus perigos. Perigo até mesmo de, viciosamente, se iludir com a precária promessa de sua virtuosa fixidez. Toda margem contracultural institui um «isto OU aquilo». Mas, entre uma margem do contra e o seu visível outro, o seu possível ou suposto centro cultural, há uma fronteira que dança e vacila nos limites ínfimos de suas dobras. Entre uma margem e seus foras, há sempre entre-margens, entre-culturas, entre-contras, para além de um princípio excludente. Para além da dicotomia «centro *versus* margem», há terceiras e líquidas margens, para dialogarmos com Rosa, nas quais tudo se encontra à deriva de encontros. Margens produtoras de singularidades povoadas: diferenças que se dão pelos encontros e não por pretensões identitárias. Margens que, como diria Deleuze, gaguejam (E... E... E...) em fluxos adjacentes e a-paralelos: «Um bloco, que já não é de ninguém, mas está “entre” todo mundo, se põe em movimento como um barquinho que crianças largam e perdem e que outros roubam.» (DELEUZE e PARNET, 1998: p. 17) Pelos «entres» de todo «ou» passa, quer passar, uma correnteza múltipla de «es». Um traço de margem é sempre uma fronteira que nos fecha e, ao mesmo tempo, nos abre, para uma contramargem (o seu oposto odiado/adorado), mas também para um lugar outro, sempre outro: às margens da margem da margem da margem... Um impossível que acontece.

É preciso dar vazão aos fluxos para não se deixar cair e morrer na armadilha dialética da própria margem. Falar da margem é sempre um risco suicida: ao invés de se dar voz à diferença, pode-se alimentar, mais uma vez, o «mesmo», o «maior», o «dominante». Como nos provoca, mais uma vez, Deleuze, em diálogo com Nietzsche, ao criticar o humanismo moderno, «deus terá sido morto quando colocamos o homem no seu lugar, e quando guardamos o essencial, quer dizer, o lugar?» (DELEUZE, 1994: p. 20).

Não basta trocarmos o homem pela mulher, o branco pelo negro, o modelo machista pelas culturas GLS (ou GLBTS), os paradigmas culturais da alta cultura pela cultura da rua se, em tal troca, prevalece uma lógica dicotômica, ou seja, todo um pensamento estruturado a partir de uma pureza dualista própria da ilusão logocêntrica ocidental, baseada na clássica oposição «ser X não ser», «bem X mal», etc.

O que pode? O que quer a margem-contra da contracultura para além de um suicídio dualista? Para além da síndrome do ateu fervoroso que, ao negar, com dor, adora deus, tanto quanto, ou mais do que o adoram seus mais fanáticos e sofridos súditos? O que quer o contra da contracultura quando, negando a mera negatividade, afirma possibilidades outras? (terceiras e vencedoras margens distraídas). *Distraídos venceremos*, me lembra na pele, me roça o bigode de Paulo Leminski. Mais saudáveis do que os ateus fervorosos são os crentes distraídos.

Distrair-se da contracultura é criar com ela mesma uma contracultura outra. É, de algum modo, afirmar: na contracultura interessa o que não é contracultura. Tal afirmação dialoga explicitamente, e propositalmente, com um poema de Décio

Pignatari, publicado no final dos anos 70, no qual se brinca com o jogo paradigmático «interessar/não interessar»:

No concretismo interessa o que não é concretismo
No paradigma interessa o que não é paradigma
No sintagma interessa o que não é sintagma
Na política interessa o que não é política
Em tudo interessa o que não é tudo
No signo interessa o que não é signo
Em nada interessa o que não é nada.

(PIGNATARI, 1986: p. 206)

Pignatari, sócio fundador do concretismo e um de seus mais fascinantes propagandistas, não estava aí se desfazendo, obviamente, do concretismo, do paradigma, do sintagma, da política, do signo, ou de tudo, ou de nada.

As afirmações/negações, nesses casos, nos convidam a procurar um sim à vida das coisas e dos signos, para além dos lugares comuns de suas virtudes cultuadas, viciadas, seus pensamentos já pensados, suas camisas de força, teóricas e práticas, suas vidas mortas, suas mortes sem vida. Procurar a vida sem a mania da vida. Vida que escapa, para além e aquém daquilo que se deixa apenas prender e domesticar na palavra vida. Procurar o que, na vida, vale dizer seus indizíveis. Intraduzíveis e, no entanto, reais «quase signos».

Afirmar: «na contracultura interessa o que não é contracultura» é um jeito de dobrar, de criar esquinas líquidas (encontros inusitados) em suas linhas duras. É desviar-se do mapa de um *On the Road* já traçado e de uma historinha de transgressões já codificadas, com seus idolozinhos esculpidos em rocha. A pergunta que, aqui, nos provoca é: como deixar a rocha rolar? Rocha *in roll*. Ou ainda: como criar um modo de desviar o olhar do espelho triste e confortável das referências analgésicas que nos querem farrapos? (adoradores de identidades/entidades autorais que prendem, na pior parede da cultura, a morte fetichizada da dita contracultura). A contracultura, quando potente, não é um objeto de culto. Nada menos contracultural do que querer ser Jack Kerouac. Querer ser *hippie*, *rocker*, *pós-hippie*, artista drogado, pós-drogado e todos os etc. de qualquer tempo e/ou espaço pensáveis nessa lista de clássicos. Nada menos contracultural do que a poética *cover*. O gozar fã clube. O gozar sem gozo com o gozo do pau grande da cultuada contracultura alheia. O pau grande do ídolo libertário, convertido em inibidor fascista de nossas atividades necessárias, é aquele que não frequenta nossas festas, mas as vigia, com olhos de grande irmão, pelos corredores culturais em que nos prendemos.

Saiamos da enorme sombra que o mundo dos infelizes nos reserva. Saiamos do lugar de um não ser. Ninguém, aqui, está condenado à imitação de seres supostamente iluminados e superiores. Ninguém, aqui, deve nada à pior herança

das poéticas românticas: a invenção do império do autor e de todas as maquinarias – as mais ou as menos sofisticadas – do estrelismo sistêmico.

Ouçamos Jimi Hendrix, não como um virtuose de um instrumento, mas como um corpo eletrocósmico capaz de nos lançar a estrelas ainda não batizadas. Evoquemos nossos mestres, amados e admirados criadores, como nossos totens corporais e não como tabus situados e sitiados em alguma espécie de altar-mor a serviço de homens vulgares.

Um brinde a Oswald de Andrade. Totemizemos a contracultura. A contracultura que interessa, não aos direitos autorais cultuados pelo rebanho, mas simplesmente à nossa vida, é uma infinita paisagem sem dono. Com ela se cria um amor clandestino a conquistar, conosco, uma solidão construída à espreita e à espera do que caminha entre nós. Muitos nós. Uma solidão cuja diferença se faz pelos encontros que nos chegam com seus rumores, para além de escolas e pastores e rebanhos. Amar a contracultura, desse modo, é amar um não-objeto, uma multidão-correnteza de coisas e sons e cores e nomes e quase-signos que nos carregam em seu bando. Esquinas sem clube. Amar a contracultura, desse modo, é roubar a força de seus pensamentos em atos.

O marginal que interessa é o marginal sem carteirinha. Marginal insubordinado e insubordinável a um território qualquer, a um imperativo categórico marginal. Marginal que cria passagem a uma paisagem que, entre margens de linhas, entrelinhas e entreletras, nos quer passar sem nos cobrar qualquer explicação de justiça ou justeza moral, tal como no poema de Leminski, escrito com ecos de Clarice Lispector:

Marginal é quem escreve à margem,
deixando branca a página
para que a paisagem passe
e deixe tudo claro à sua passagem.

Marginal, escrever na entrelinha,
sem nunca saber direito
quem veio primeiro,
o ovo ou a galinha.

(LEMINSKI, 1993: p. 70)

As contraculturas mais extemporâneas de uma época são justamente as mais contemporâneas de toda e qualquer época. Não porque fogem à época, mas porque dela incorporam e assumem o que qualquer «retrato de época», ou pensável «estilo de época», seria incapaz de revelar. São sensações que não explicam nada. Apenas nos movem, nos comovem, sem receita, a pensar papos não pensados...

A contracultura que, hoje, interessa pode estar na cosmologia do século VI de Heráclito, ou naquilo que conversamos ontem numa mesa de bar, ou naquilo que conversamos aqui e agora nos atos e entreatos deste texto. As contraculturas

que hoje nos são extemporâneas, escritas em qualquer tempo, língua, corpo, ou lugar, são as únicas que valem à pena e a vida: valem o que se tornam e, necessariamente, se tornam: nossas intensas e imensas contemporâneas, porque resistem (reexistem) a todos os sonhos da razão e seus monstros e anjos disciplinados, disciplinadores.

A contracultura potente é a nossa resistência. Nosso oriente que não cessa de amanhecer. Diz Borges: «Acho que não devemos renunciar à palavra oriente, que é tão bela porque traz ouro dentro de si, por uma feliz coincidência. Em oriente sentimos a presença da palavra ouro, pois o céu se enche de outro, ao amanhecer.» (BORGES, 1987: p. 77) Se orientem rapazes. Ouçam e falem com as batidas (*beats*) da contracultura. Não sobre nem sob seus ídolos e histórias já batidas. Cuidar da palavra contracultura e torná-la pronta: a ler e se deixar ler por seus inapreensíveis.

Não se trata aqui de fazer uma apologia do escuro *versus* o claro, nem vice-versa. É preciso habitar as histórias visíveis e dizíveis, diagnosticá-las e esquecer-las. Criar, com elas, uma história outra. O diagnóstico é, sim, importante. Ele nos ajuda a tomar impulso para saltar. Diagnosticuemos, pois. Exemplo: se nos 50, 60 e 70 do século xx, rebolar e exhibir o baixo-ventre eram formas de liberar a vida, hoje já não nos dão mais pé. O rebolado agora é outro. Toda nudez foi bem vestida e castigada pelos seus próprios devotos. Tirar a roupa não é mais exhibir o corpo. O baixo-ventre, hoje, mais do que nunca, encontra-se crivado por enormes moralismos. O que chamo de moralismo, aqui, nada mais é do que a crença na pureza (vale dizer, na autonomia) de algum valor que antecede, ou antes, parece impedir a ação de um corpo, ou de um encontro de corpos. Por isso, não confundam a experiência de um corpo com um simples tirar a roupa. Hoje, tirar a roupa está na moda. Não é mais uma invenção de moda. Liberar o corpo não é, obviamente, tirar a roupa como fazem as putas caras das revistas *Playboys* ou (como dá na mesma) alguns espíritos de corpo espinho da seara moderninha. Liberar o corpo não é ensaiar o corpo perfeito. Nem retorcer o corpo esdrúxulo. Nem, muito menos, produzir o escândalo do corpo e tratar o público como o débil mental que se choca, se chocaria, com os ilustríssimos pentelhos do cu de algum Sr. poetaastro. Sr. artista e astro. Sr. de seus próprios excrementos aureolados. Quanto baixo romantismo!

Tempos de globalização. Por um lado, identidades locais e pretensamente autóctones são substituídas pelas multiplicidades das miscigenações planetárias. As subjetividades se tornam flexíveis. Agora, podemos trocar de subjetividade como trocamos de roupa. Nada nos assusta. Por outro lado, e simultaneamente, se vacilarmos, somos tragados pelas órbitas viciadas e padronizadas dos mercados. Práticas identitárias. Agora conduzidas pelas padronizações – que, embora mutantes, não deixam de ser padronizações – do devir-capital.

Os heróis da contracultura – seus intelectuais, artistas e vedetes em geral – não apenas morreram de *overdose*. Mas, também, como quer Suely Rolnik,

seduzidos pela «geopolítica da cafetinagem» (ROLNIK, 2006). Banalização geral. O devir capital nada difere naquilo que, nele mesmo, se opera como diferença. Pseudodiferença, é claro. Eis o paradoxo inescrupuloso do capital desterritorializado: produz e é produzido por devires, mas esses devires, a todo tempo, se reduzem e são reduzidos a uma lógica do mesmo. O mesmo que se descarta para um novo e sempre novo mesmo. Essa homogeneização generalizada atinge não apenas os comportamentos do mundo *fashion*, ou dos jogos eletrônicos, mas também as subjetividades de ditos intelectuais, cientistas, artistas e escritores situados no «capitalismo cognitivo» ou «cultural».

Com ecos do velho Eco, não se trata de sermos apocalípticos, nem integrados. Hoje, mais do que nunca, é preciso fazer micropolíticas de subjetividades. Incessantemente. Encontrar modos de invadir organismos doentes de opressão e, neles, ativar vírus saudáveis. Vírus capazes de liberar o corpo do mundo no mundo. Corpo imundo de todos e de ninguém. Corpo de corpos de moléculas e galáxias que restam na funda escuridão das histórias. Corpo de corpos de bichos escrotos que, embora nos habitando, não receberam a bênção dos donos de deuses.

Na contracultura só interessa o que não é contracultura. Uma proposição famosa e, mais do que tudo, salutar de Roland Barthes: «...a língua, como desempenho de toda linguagem, não é nem reacionária, nem progressista; ela é simplesmente: fascista; pois o fascismo não é impedir de dizer, é obrigar a dizer. [...] só resta, por assim dizer, trapacear com a língua, trapacear a língua.» (BARTHES, 1980: pp. 14-16). A língua da contracultura, quando ativada de um modo potente, na língua da cultura, é uma grande e alegre trapaça. Chacal: «É proibido pisar na grama / o jeito é deitar e rolar.» (CHACAL, 1983: p. 90)

É necessário reativarmos, de um modo contemporâneo e extemporâneo, as memórias fortes da contracultura. Uma delas, certamente, nos vem com a antropofagia de Oswald. Antropofagia: magia cósmica. Subjetividade em transe. Rigorosamente em transe. Rigor ético e estético.

Lê-se, não palavras, mas a própria *physis*, no Manifesto Antropófago: «Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu*.» (ANDRADE, 1990: p. 49) Contrapõe-se aí um corpo aberto ao mundo (corpo cósmico), à concepção de uma subjetividade individual ilhada nos limites de seus próprios contornos. A antropofagia é um processo «que devora incansavelmente as figuras do humano» (ROLNIK, 2000: pp. 452-453). Trata-se de uma paródia do antropo-*logos*, instituído a partir do desejo ocidental de conceber um discurso identitário (uma moldura fixa) sobre e para o homem.

De acordo com a ontologia, ou melhor, com a odontologia antropofágica, um corpo, compreendido a partir de proporções maiores (possíveis coletivizações), ou menores (individuações múltiplas), estará sempre fora de si, aberto a um estado de composição para além de uma moral identitária preestabelecida. Estar fora de si não significa estar indiferente dentro do redemoinho da vida.

Ao contrário, todos os encontros corpóreos são, em princípio, nascedouros e respiradouros de vidas singulares, diferenças até então impensáveis. Singularidade na antropofagia não diz respeito à pureza de uma origem passível de conservação, mas, ao modo específico como determinado corpo é atingido por outros corpos que o compõem e recompõem incessantemente. A antropofagia desdiz a «ontologia do OU» (ser OU não ser, cultura OU contracultura). Na antropofagia tudo pode sim: ser e não ser simultaneamente. Trata-se de uma singularidade plural imersa em uma ecologia que nos convida a criar uma ética: um modo de habitar a diferença irreduzível da existência. Nessa ética ambiental, não há regras preestabelecidas (o dever ser a partir de um suposto determinado e determinante ser), mas uma rigorosa escuta das diferenças que se movimentam e se afetam nos contornos singulares dos corpos.

Ao se pensar uma ética para a subjetividade antropofágica, não se propõe a assimilação indiscriminada de tudo e todos, mas uma devoração seletiva (uma antologia) que zela pela descoberta de afetos alegres (afetos de composição e não de decomposição, para lembrar Espinosa), capazes de dar mais vida à vida: «A alegria dos que não sabem e descobrem.» (ANDRADE, 1990: p. 41)

Quando despida de um cuidado ético, a antropofagia se torna canibalismo tosco, baixa antropofagia, como disse Oswald, «aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato». Cuidado: a antropofagia forte não é a palavra antropofagia. É antes uma prática, sutil ou explícita, visível ou invisível, muitas vezes inominável. Cuidado: a antropofagia, quando evocada, pode se tornar mero ecletismo capitalista, promovido e divulgado por agentes-trabalhadores das máfias das sociedades privadas, privadas de vida, que atropelam o outro, o delírio potente do outro, a fome impensável de vida do outro. Mesmo quando assim dita, a palavra antropofagia pode ser apenas a tradução dos quereres oportunistas: homens de negócio, homens da realidade vestida e opressora, homens estojados que odeiam a vida, que odeiam a própria antropofagia. Os devires do capital são os inimigos dos devires antropofágicos. O capital não tem ética, não se abre ao outro. A não ser ao outro de si mesmo. Antropofagia nada tem a ver com a frouxidão do ecletismo, com a indistinção do gosto alimentar. Dentro da lógica antropofágica, não é eticamente viável comer Novos Baianos e arrotar Ivete Sangalo.

Mas atenção: a ética da antropofagia (não da baixa antropofagia) é também aquela que nos convida, por muitos instantes, a esquecer os complexos paranoicos dos hospícios cotidianos, as neuroses disciplinadas do medo, os controles (remotos ou não) de fantasmas bem vestidos, comprados e vendidos pelos códigos da tristeza. Antropofagia, como prática, como ética, é um convite para saltar, para correr riscos. Tirar o menino da cruz, viver o medo (não morrer de medo) dos abismos. Aqueles abismos que firmam conosco a alegria de dizer sim ao sim. A «alegria é a prova dos nove».

Na ética antropofágica, dois vetores nos conduzem simultaneamente. Um se realiza como diagnóstico dos contornos, através do qual avaliamos o que deve ser devorado, posto em corrente sanguínea, e o que deve ser expelido, para não engordurar a graça e a leveza do corpo que deseja dançar a vida. Mas o diagnóstico nunca é assertivo, nem inteiramente profilático. Por isso ele necessita de um segundo e simultâneo vetor: o vetor-terapia. O tratamento da vida com o risco de vida. Gastar a vida: muitas vezes não se pode saber do fruto antes de comê-lo. É preciso abandonar o corpo e deixá-lo intuir a construção/destruição de si próprio no meio do mundo. Alegria é também poder saber atravessar a dor e abandoná-la. Antropofagizar a vida com força significa experimentá-la, com cuidado e coragem, para além do espelho reacionário de um eu – ou de um nós – que se deseja conservar.

A vida é, já é, por si só, uma revolução permanente. Cabe a nós, seres vivos, inventarmos modos de liberar a revolução que a vida deseja praticar em nós. Cabe a nós, seres vivos, com nossas dores, lutas e prazeres, arrancarmos alegria da ecologia de nossas relações de produção, gosto, amor, amizade, diversão e arte. Por que não? A questão não é saber de uma contracultura que foi, ou não foi, mas principalmente daquela que, agora, sempre aqui e agora, está por vir... Cabe a nós, seres vivos, abriremos novas possibilidades de vida nas universidades. Fazer ouvir o passeio do vento pelo *campus* em nosso relatório de estágio probatório.

Fala o vento que em nós se sopra:

– Quanto mais meu corpo fluido penetra os corredores do *campus* (suas divisões departamentais físicas, morais e mentais, suas concentrações disciplinares que se dizem, ou não, poderosas, suas óbvias e visíveis apatias que nos impedem os corpos, seus canteiros ocupados pelas máquinas mercantes...), mais desprendido eu me aprendo e me torno e enquanto me torno o fluido que sou, tudo aquilo que outrora parecia tão pesado e doloroso, digno de pena, terror, medo e revolta, vira em mim poeira leve que se varre e some... A vantagem de ser vento é que, quanto mais velho, mais forte à vida eu me sopra, me cumpro e me largo e, de novo, me in-vento...

Resumo: O objetivo do trabalho é problematizar o conceito de contracultura, buscando desconstruir suas estereotipias históricas e, ao mesmo tempo, potencializar, na cultura contemporânea, suas fluências extemporâneas.

Palavras-Chave: Contracultura. Cultura Contemporânea. Política e subjetividade.

Abstract: *The aim of this article is to discuss the concept of counter-culture, trying to deconstruct its historical stereotypes and, at the same time, potentiate its extemporaneous fluences in the contemporary culture.*

Keywords: *Counter-culture. Contemporary culture. Politics and subjectivity.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANDRADE, Oswald de. *A Utopia Antropofágica*. São Paulo: Globo, 1990.
- BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 1980.
- BORGES, Jorge Luis. «As mil e uma noites». In: *Sete Noites*. São Paulo: Max Limonad, 1987, pp. 69-90.
- CHACAL. *Drops de Abril*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- LEMINSKI, Paulo. *Distraídos Venceremos*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- NETO, Torquato. *Os Últimos Dias de Paupéria*. São Paulo: Max Limonad, 1982.
- PIGNATARI, Décio. *Poesia, Pois É, Poesia e Poetc*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ROLNIK, Suely. «Esquizoanálise e Antropofagia». In: ALLIEZ, Eric (org.). *Gilles Deleuze: Uma Vida Filosófica*. São Paulo: Ed. 34, 2000, pp. 450-453.
- «Geopolítica da Cafetinagem» (2006). Disponível em <http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/Geopolitica.pdf>. Acesso: 31-05-2011.