

NOVA ERA CAPITALISTA E PERCURSOS IDENTITÁRIOS ALTERNATIVOS

Vanilda Paiva^{*}
Vera Calheiros^{}**

RESUMO: Este artigo aborda questões suscitadas, no plano das identidades, pelas transformações que marcam o mundo do trabalho, a vida social e a experiência subjetiva dos indivíduos nas últimas décadas. Propõe o conceito de *Nova Era Capitalista* para o tratamento deste período histórico - ressaltando, simultaneamente, a profundidade da mudança e seu caráter capitalista - e noções como as de *griffe*, adequadas à abordagem da fragmentação e da personalização que caracterizam os processos em curso. Assinala a importância da assimilação da teoria e das práticas "alternativas" pela *Nova Era Capitalista*. Propõe tratar a questão da identidade a partir da noção de "percursos identitários".

PALAVRAS CHAVE: Nova Era Capitalista, *New Age*, percursos identitários, trabalho, *patchwork*, alternativo, *griffe*.

TRABALHO E "PERCURSOS IDENTITÁRIOS"

As repercussões no mundo do trabalho, na vida social e na estruturação da experiência subjetiva dos indivíduos das imensas mudanças que vêm tendo lugar nas últimas décadas respaldam a noção de "percursos identitários".¹ O papel central adquirido pela velocidade

* Estudou Educação, Sociologia e Romanística na Universidade de Frankfurt/M, doutorando-se em 1978. Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Fundou e dirige o Instituto de Estudos da Cultura e Educação Continuada (IEC), Rio de Janeiro. Bolsista do CNPq. E-mail: vpaiva@montreal.com.br

** Doutora em Antropologia pela UFRJ. Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisadora do Instituto de Estudos da Cultura e Educação Continuada (IEC), Rio de Janeiro. E-mail: veracalheiros@openlink.com.br

¹ Este texto é um produto preliminar da pesquisa "Qualificação e Empregabilidade" financiada pelo CCDT/CNPq e realizada no IEC sob a coordenação de Vanilda Paiva entre 1999 e 2001. O recorte específico do qual provém inicialmente denomina-se "Serviços Pessoais: a atualização do tradicional e do alternativo" e se encontra em fase final de redação. O quadro teórico, no entanto, será utilizado na análise do material empírico dos demais recortes. A contribuição de Elizabeth Paiva, psicóloga e mestre em Educação, foi imprescindível na realização da pesquisa empírica

de da transformação – e a conseqüente necessidade de permanente adaptação dos indivíduos a novas situações – reflete-se numa nova experiência em relação ao tempo e na necessidade de reconstrução mais freqüente da identidade social e pessoal. A importância adquirida por esse tema é simultânea à revalorização dos componentes subjetivos e, portanto, do papel do sujeito no estabelecimento de tais percursos e à paralela rejeição de determinismos de variada espécie. Esse fator está por detrás do *revival* do interacionismo simbólico – que veria um percurso identitário como resultante simultaneamente do processo social e da ação da “pessoa social reflexiva” (Mead, 1968, p. 39), o que não é contraditório com a idéia de que os percursos são fruto tanto da coerção objetiva (*Sachzwang*) quanto de escolhas individuais feitas no contexto de uma nova “reflexividade”, presa à moldura das transformações em curso (Beck; Giddens; Lash, 1996).

Merece ser aqui lembrado que o interacionismo simbólico, especialmente representado por George H. Mead, e a micro-sociologia, em diversas vertentes, foram “descobertos” pelo movimento estudantil de 1968, buscando-se naquele momento sua compatibilização com o marxismo heterodoxo. Beck, como parte da geração marcada por 68, cunha o conceito de “modernização reflexiva” com os olhos postos no plano macro mas, por remeter ao indivíduo reflexivo, levanta a possibilidade de uma influência indireta da micro-sociologia. Mesmo considerando que a “reflexividade” defendida por Beck/Giddens seria insuficiente na *Era Global*, por permanecer nos limites da modernidade – não dando conta, por isso, para ele, da verdadeira dimensão do deslocamento teórico e prático suposto pela globalidade – Albrow sugere uma possível conexão entre a Escola de Chicago e esses autores, manifesta através da consideração do *environment* natural e social e da idéia de contingência (Albrow, 1997, p. 134).

na interpretação dos dados. Deve ser também mencionada a participação da bolsista ITI Carla Ferreira Soares.

A abordagem das mudanças no plano da identidade enfatiza freqüentemente sua conexão com crises existenciais. O indivíduo lograria sair da crise através de uma “conversão identitária” – ao renunciar a uma identidade protetora e iniciar a longa e penosa construção de uma nova identidade, a partir de experiências da socialização secundária (Dubar, 2000, p. 171). Nesse processo, ele deveria ser capaz de fazer a transição entre antigas e novas crenças, saberes e identificações e de “gerir as novas relações com os outros e a continuidade entre seu passado, seu presente e seu futuro” (Dubar, 2000, p. 173).

Essa gestão da continuidade e do novo, porém, mostra-se cada vez mais diversa do que foi no passado. A própria unidade de narrativas com passado, presente e futuro está em questão, na medida em que a contração do tempo tende a empurrar as pessoas para o presente, para uma vida *in time*. Vem se tornando cada vez mais difícil manter tanto histórias de vida com níveis elevados de unidade interna, pelas cisões a que os indivíduos estão hoje expostos e sua freqüência, quanto a coerência entre pensamento e diferentes formas de ação ao longo de períodos até mesmo tão breves como um dia.² A exposição permanente a um leque de opções cada vez mais amplo de valores, crenças, estilos de vida, conhecimentos que compõem universos distintos, mas que cada vez mais freqüentemente passam a fazer parte de novos conjuntos, é um fator essencial para a composição do que estamos designando por *patchwork-lives* – vidas que, em seu conjunto, perderam uma unidade mais profunda e devem ser compreendidas a partir da noção de *patchwork* ou *colcha de retalhos*. Essa noção aparece em literatura recente, utilizada de forma restrita para referir-se a oscilações dos transcurso de vida femininos (Bertram, 2000, p. 340), a “carreiras-*patchwork*” resultantes da erosão das carreiras profissionais, das práticas, concepções e expectativas tradicionais e do conhecimento implícito dos homens que trabalham (Gray, 2000, p. 424-427) e ao

² Impõe-se aos especialistas em questões identitárias uma discussão sobre identidade e teoria dos papéis – o que não é o objeto deste texto.

caráter *patchwork* das biografias dos trabalhadores ao longo de todos os séculos (Kocka, 2000, p. 489). Nós a ampliamos, considerando que ela pode e deve ser aplicada à totalidade da vida nos nossos dias, porque as linhas que delinham níveis diversos de coerência nem sempre podem ser claramente percebidas e existem razões, ligadas à própria riqueza de possibilidades hoje abertas, para supor que elas sejam menos nítidas que nas biografias lineares possíveis ao longo do Século XX.

A exposição a novas pessoas e o surgimento de novas relações obriga também a escolhas, adaptações e formas de gestão diferentes do passado. A retração do espaço, ao propiciar a superposição de realidades regidas por lógicas diferentes, expõe os indivíduos constantemente ao desafio da convivência com a diversidade e dos riscos de desenraizamentos provisórios sucessivos. O tempo trazido para o presente impõe experiências e vivências que se contrapõem à perenidade que marcou um mundo estável em seus valores, crenças, hábitos, profissões, ocupações, empregos, universo de expectativas e possibilidades. A exposição continuada a novas situações – como, no caso do trabalho, o *bricolage* diário de múltiplas atividades para a composição de renda proveniente de diversas fontes – modificam o ritmo da vida e podem quebrar a possibilidade da construção de rotinas. Multiplicam-se os modelos possíveis de identificação, ao mesmo tempo em que a velocidade cria empecilhos ao aprofundamento dos mesmos.

Assim, ao mesmo tempo em que o mundo contemporâneo demanda maiores mudanças no plano da identidade, a dispersão que ele promove e a velocidade que exige interferem no nível de proteção que os indivíduos podem construir, ao mesmo tempo que reduzem as chances de transições longas. Parece que, simultaneamente a mudanças objetivas na estrutura temporal e em sua percepção subjetiva, estamos diante de uma demanda de reconstrução social dos tempos psicológicos – algo que, para as gerações adultas, cada vez mais longevas, apresenta imensas dificuldades.

A noção de “percursos identitários” atenua o vínculo entre mudanças no plano da identidade e crise existencial, na medida em que sugere um indivíduo em processo, uma trajetória biográfica feita de sucessivas e cada vez mais curtas transições que refletem o impacto, sobre a vida individual, de fatores sobre os quais os indivíduos atingidos não têm qualquer influência ou têm influência muito limitada. Não que as identidades se forjassem uma vez para sempre, mas num mundo no qual o trabalho era estável, tanto quanto a moradia, o casamento, as amizades, etc. Mudanças nesses planos freqüentemente implicavam uma crise pessoal. Em especial nas duas últimas décadas, tornou-se progressivamente mais raro o exercício da mesma profissão ao longo da vida, a manutenção de vidas matrimoniais e afetivas unilíneas, a estabilidade espacial. Hoje, um “percurso” pode conter crises pessoais, mas não é necessariamente feito de sucessivas crises existenciais profundas (talvez de crises localizadas), pois a passagem de uma a outra posição é esperada, devendo ser vista como natural e freqüente, como se se tratasse de um *continuum* (o “sendo” em lugar do “ser”).

Tem sido reiterado que o consumo e os grupos de “pertinência” restritos e diferenciados (tribos urbanas) cunham hoje, em grande medida, a identidade e os estilos de vida (Fetherstone, 1995; Canclini, 1995; Bourdieu, 1984; Lüdtke, 1995; Spelberg, 1997; Potengy/Paiva/Castro, 1999). Isso significa admitir a transitoriedade do pertencimento e o reconhecimento do peso dos condicionantes objetivos – as escolhas de consumo, por exemplo, se dão dentro dos padrões estabelecidos pela grande indústria (Giddens, 1996, p. 143). Escolher pode ter se tornado obrigatório na vida diária, mas a eleição está condicionada por fatores fora do controle individual. Mas, apesar dessa “coerção” pelo processo social, os percursos de vida dos indivíduos parecem também ser cada vez menos pré-estruturados no meio social, assumindo as biografias formas mais abertas e mais surpreendentes (Heinze/Strünck, 2000, p. 173). Em outras palavras, há espaço para “per-

“cursos identitários” novos, com maiores oscilações e heterogeneidade, submetidos a escolhas pessoais nem sempre disponíveis no passado. E, se as experiências do dia-a-dia atingem hoje mais “profundamente aspectos do ego e da identidade de uma pessoa, elas também conduzem a uma enorme possibilidade de mudanças e adequações no transcurso da vida cotidiana” (Giddens, 1996, p. 119).

Ao longo de todo o período de dominância plena do industrialismo, o assalariamento funcionou como elemento estruturador não apenas das relações sociais e do ritmo da vida diária, mas de aspectos centrais da própria identidade dos indivíduos (Castel, 1997). A progressiva perda da centralidade do trabalho assalariado (Offe, 1989) supõe, porém, a revisão da identidade forjada no e pelo trabalho, na medida em que as biografias profissionais tornam-se mais complexas, descontínuas e inseguras. Para Beck (1999), por exemplo, a concepção de que a identidade social e o *status* através de profissão e carreira devem ser transmitidos precisa ser quebrada e ultrapassada. Cada pessoa precisará “estar em condições de superar uma vida profissional sem garantia de futuro, desenvolver seu sentido individual da vida sem a pré-existência de meta discursos e suportar uma complexidade de relações” (Kreup; Kraus; Strauss, 2000, p. 220). Vai na mesma direção a afirmativa de Castells (1998, p. 217) de que qualquer tentativa de cristalizar posições como um código cultural de determinada época e espaço leva à obsolescência, sendo necessário adaptar-se a uma cultura do efêmero, uma cultura de cada decisão estratégica, uma colcha de retalhos de experiências e interesses, ao invés de uma carta de direitos e obrigações. Em todos esses últimos autores, o que encontramos são constatações, a partir das quais eles tratam de antecipar desdobramentos. Mas, em Castells, a reflexão saltou do plano estrito do trabalho para tocar levemente outros aspectos que podem conduzir a pensar em *patchwork-lives*.

A utilização da noção de *patchwork* de forma ampliada para o conjunto da vida considera que as mudanças em curso são de tal

monta, que cada vez menos setores importantes podem manter-se intocados diante do avanço de uma nova era do capitalismo. Não apenas porque as transformações que se tornaram visíveis na passagem do século atingem em cheio um nóculo central da modernidade tardia – o trabalho assalariado – e impõem grandes mudanças no plano do trabalho em geral ou atividade, mas porque penetram, modificam, substituem hábitos tradicionais, a organização do conjunto da vida material e familiar, os parâmetros da sociabilidade, a vida íntima dos indivíduos. O conjunto desse processo é marcado por uma fragmentação crescente, ligada à multiplicação do universo de possibilidades que atua como “coerção objetiva”. Em outras palavras, com todas as gradações que essa noção possa comportar, ela denota um vetor que tende a *retalhar* a vida e a experiência individual permitindo e impondo a cada um compor um mosaico feito de escolhas pessoais possíveis num plantel em que cada uma delas tem desdobramentos diferentes e conduz a resultados inesperados em si mesmos e em relação a outras escolhas. A vida tornou-se não apenas mais complexa, mas muito menos padronizada, muito mais “individual”. Os percursos são mais imprevisíveis do que o foram no passado, tanto quanto os elementos passíveis de integrar a cunhagem de identidades que – em si mesmas – passam a ser marcadas pela expectativa do provisório. *Patchwork-lives* são mais ricas do ponto de vista do acesso a muitos universos e da multiplicação da experiência, cuja contrapartida é uma maior superficialidade. E, tal como nas *colchas de retalhos*, a riqueza (de cores, de variedade) nem sempre se traduz de forma positiva – pode significar simplesmente uma sucessiva adição de elementos não coordenados, de *pedaços* postos lado a lado, sem qualquer integração ou harmonia possível, porque derivados de conjuntos muito diferentes. Se a contração do espaço aumenta a quantidade de retalhos, a contração do tempo dificulta ordená-los de forma coerente. Para isso, é preciso que um ou alguns deles seja(m) predominante(s) e ofereça(m) o desenho dentro do qual os demais vão se encaixar e ganhar sentido articulado a algo mais amplo, o que já implica uma reflexão sobre a vida e o

mundo dos nossos dias. Pensar essa questão, porém, é algo que se submete às limitações que o momento impõe à sua narrativa.

Escrevendo a partir de uma perspectiva culturalista, Martin Albrow afirma que, por nos encontramos no “começo de uma época” – que ele designa como *Era Global (Global Age)* –, sua narrativa tem que provir de disciplinas acadêmicas menos intelectualizadas, menos abstratas, notadamente a história e a sociologia empíricas, descritivas (Albrow, 1997, p. 106). Se se trata ou não de uma nova época pode ser discutido, mas é verdade que a dissolução das certezas que caracterizaram o período moderno tem feito com que os autores que tentam abordar de forma sistemática essa transição oscilem entre a descrição e a entusiástica adesão ao momento descrito, como se observa – por exemplo – nas obras de Ulrich Beck e mesmo de Manoel Castells, muito embora se encontre, nesse último autor, a sobrevivência de certo espírito crítico. O peso de tal oscilação decorre, de um lado, da inexistência de dados empíricos sistemáticos suficientes para análises mais teóricas ao longo dos anos 90 e, de outro, da percepção de que a ausência de adesão pode ser vista como nostálgica prisão a certezas que já vêm sendo dissolvidas há pelo menos duas décadas. Sem pretender dar qualquer conotação de apogeu ou decadência de uma época ou mesmo de começo de outra, decidimos tratar esse período de transformações como uma *Nova Era Capitalista* (NEC) – de modo a não apenas escapar ao culturalismo, mas a contemplar a magnitude das mudanças no contexto de uma retomada radical de princípios do liberalismo e a correspondente “coerção objetiva” (*Sachzwang*) por uma “mercantilização sem fronteiras”. (Rifkin, 2000).

Era informacional (Castells), *Era global* (Albrow), *Era do acesso* (Rifkin) são conceitos que colocam num segundo plano a sobrevivência do capitalismo, seja por uma opção teórica culturalista, seja pela ênfase dada a mecanismos de funcionamento (o acesso) ou ao tipo de base tecnológica dominante. O conceito de *Nova Era Capitalista* acentua, face aos demais conceitos relacionados acima, o caráter capitalista

da transformação, sem supor como dada a sobrevivência ou não do modo de produção capitalista com o desdobramento da Nova Era, e permite reconhecer a profundidade das mudanças, capazes de levar a uma nova forma de produzir e de organizar a estrutura social. *Nova Era* é aqui utilizada para indicar simultaneamente o novo (como radicalmente novo e como integração de elementos já dados) e sua analogia com a *New Age*,³ cuja absorção se torna altamente adequada ao seu desdobramento na Nova Era. A NEC reserva um novo lugar social ao “alternativo”, mostrando-se capaz de integrar e refuncionalizar orientações que surgiram no bojo da contestação ao capitalismo industrial e à produção e consumo de massa, e de promover percursos identitários “alternativos”. A forma como os analistas da nova era percebem esse movimento pode bem ser ilustrada por uma citação de Castells que, tal como os esotéricos, vê nascer uma nova espiritualidade no Leste. Estaríamos frente a uma “mistura de espiritualidade, tecnologia avançada, conexões de negócios globais e cultura da perdição milenarista.” (Castells, 1997, p. 40).

Devido ao caráter descritivo da sociologia da transição e à conotação positiva atribuída freqüentemente por seus autores ao que designamos como *Nova Era Capitalista*, poucos são os que, como Sennett (2000, p. 42/43), mostram os lados negativos e as dificuldades trazidas pelo rompimento com a estabilidade que, além de fortalecer a

³ Não entramos, aqui, na discussão sobre o significado e a extensão da *New Age*, no interior do movimento alternativo. Simplesmente tomamos a *New Age* como seu movimento mais representativo – mesmo que alguns dos nossos casos exemplares o rejeitem expressamente (Maciel). Heelas (1996) ressalta certa imprecisão do termo, já que a expressão é usada em vários contextos. Para ele o *New Age Movement* designa um movimento de espiritualidade imbricado no *self* e na ordem natural como um todo, que serve como chave para a mudança do que está errado na vida. Relativiza o uso do termo “novo” (*new*), lembrando que o é mais para o Ocidente do que para o Oriente, mesmo reconhecendo no Ocidente antecedentes de espiritualidade e milenarismo. O novo se refere à renovação que teria lugar no indivíduo ao aderir ao movimento, cujo sentido seria o progresso de cada um e da humanidade rumo à *Nova Era*. Ao contrário do *self* cristão, que é decaído até a Salvação o redimir, o *self New Age* é intrinsecamente bom. O cristão segue os ensinamentos da Bíblia, enquanto o adepto da *New Age* segue uma voz interior.

despolitização frente às mudanças, teria efeitos enlouquecedores sobre os indivíduos, devido à pressão moral por ver a insegurança e os riscos como positivos. O momento presente exigiria um ego muito forte ou com enorme capital cultural para poder superar a fragmentação, a perda da linearidade, a desordem – o que só é possível a uma pequena elite. Trilhar com êxito (isto é, mantendo o equilíbrio psicológico) “percurso identitários” complexos, portanto, não seria – ou ainda não seria – uma tarefa para a maioria dos homens hoje (seja porque não são capazes, ou porque não o desejam). Os super-homens, que enfrentam positivamente a perda de sua identidade coletiva, vendo-se crescentemente individualizados em suas capacidades, condições de trabalho, interesses e projetos, são, na verdade, parte de uma nova elite. Essa sim, acreditamos que estaria frente à possibilidade de compor *patchwork-lives*, sendo capazes de manter alguma linha unificadora em meio à fragmentação. Ou, na forma como Sennet trata a questão, atenderia à necessidade individualizada de multiplicar e diversificar as fontes de ingresso numa vida de trabalho descontínua, na qual se forja uma nova relação com o trabalho pago e se pluralizam as atividades – incluindo-se, aí, a assimilação da ideologia do auto-empresariamento e correspondente atuação.

Essas dificuldades, porém, dizem respeito fundamentalmente às classes médias e à elite do operariado, beneficiadas com elevados níveis de estabilidade e garantias no Século XX – período em que o emprego estável funcionou como sucedâneo da propriedade. São elas que terão de se adaptar de tal modo, que seus “super-homens” de hoje sejam os homens comuns do futuro, mesmo que através do processo de substituição de gerações. Nessa nova fase, todos terão de se comportar dentro dos padrões dos artistas e profissionais liberais, sempre sujeitos às inseguranças do mercado e à submissão do mecenato. Aliás, esses padrões sempre dominaram a vida das populações marginalmente integradas no capitalismo periférico (Kowarick, 1975). Elas sempre tiveram de enfrentar com flexibilidade e criatividade situ-

ações em que domina a incerteza, operando freqüentemente à margem do mercado primário de trabalho e, por isso mesmo, seus “percursos identitários” são muito mais ricos e variados que aqueles que constituíram o padrão da classe média e da elite operária em época de emprego estável.

Jürgen Kocka, aliás, declara que, como historiador, não pode deixar de reconhecer que a maioria das pessoas que trabalha, mesmo nos Séculos XIX e XX, sempre esteve submetida à necessidade constante de mudar de emprego, atividade e profissão, sendo o acoplamento de diferentes fontes de renda ao ingresso familiar e as *Patchwork-biographien* muito mais a regra que a exceção (Kocka, 2000, p. 489). O industrialismo, o assalariamento e o Estado de Bem Estar teriam apenas tornado essa realidade menos violenta no Século XX. Mas a crise do modelo de trabalho assalariado, no final do último século, teria levado ao crescimento das atividades informais, muito comuns no Século XIX, e a uma mistura crescente dessas ao trabalho considerado “regular” (Hann, 2000, p. 47). Essa “revisão” desloca o foco das camadas médias não apenas em direção a práticas correntes das camadas populares, mas desemboca também numa revalorização de grupos culturais “marginais” – sejam eles “alternativos” (Day; Papataxiarchis; Stewart, 1999), sejam eles étnico-culturais, como no caso dos ciganos, que passaram a ser estudados e citados de forma positiva, por serem “pessoas sem passado nem futuro, (que) vivem exclusivamente o presente no qual eles fazem seus negócios ao sabor do acaso.” (Hann, 2000, p. 45).

A informalidade e todas as práticas conexas (ampla flexibilidade em relação ao tempo, espaço, estratégias, regras, etc) sempre exigiram capacidade de adaptação rápida e eficaz, auto-empresariamento total ou parcial, atividade descontínua, multiplicidade de atividades e fontes de rendimento. Esse modelo está permeado de características que são hoje impostas ao conjunto da população, pela nova realidade do trabalho tanto nos países centrais quanto na periferia do sistema, o que

sugeriu a Beck o conceito de “brasilianização do Ocidente” (Beck, 1999) – indicando a necessidade de adaptação da cultura do trabalho dominante no Século XX a outros padrões. A sociedade do assalariamento e do bem estar social parece ter marcado, nos países centrais, um breve período histórico que, ao entrar em processo de dissolução, lança massas de homens e mulheres qualificados em situações de vida que recuperam características de períodos pretéritos. O exemplo brasileiro apresenta várias características que hoje aparecem como favoráveis na *Nova Era Capitalista*. Como sociedade periférica, com elevados níveis de heterogeneidade estrutural, tanto o assalariamento quanto a proteção social atingiram apenas alguns segmentos de sua população e suas estruturas articularam-se com as previamente existentes. Nessa realidade, o trabalho assalariado sempre conviveu com atividades informais, com diferentes versões do *working poor* e com elevados níveis de desigualdade, num *melting pot* ao qual se adicionam a tradição do “jeitinho” (de sempre se encontrar uma solução para questões consideradas insolúveis, ou um desvio em relação a determinações legais ou hierárquicas), um “mito fundador” que funde raças e culturas (Calheiros, 2001), e elevados níveis de tolerância, anarquismo e disposição para romper com regras e preconceitos (Matta, 1970). Desse somatório resultariam formas de “criatividade” reconhecidas como traço cultural distintivo dos brasileiros *vis-a-vis* outras nacionalidades, criatividade dentro da qual vem se dando especial ênfase ao fator “jeitinho”, numa espécie de especulação sobre a possibilidade de mercantilizá-lo como “qualificação tácita”, oriunda da informalidade presente na vida socioeconômica e cultural brasileira.

O APROFUNDAMENTO DA INTEGRAÇÃO DO “ALTERNATIVO” NA NOVA ERA CAPITALISTA

A liberalização da economia na *Nova Era Capitalista* tem sido acompanhada pelo avanço da recomodificação dos serviços sociais e pela mercantilização crescente de tudo que ainda lhe escapava. É par-

te desse mesmo processo o movimento através do qual ela logra integrar à sua dinâmica, de maneira plena, serviços que surgiram ligados à contracultura⁴ e, em seu interior, às múltiplas atividades desenvolvidas sob inspiração ou em conexão com a *New Age*, por pessoas que, desde os anos 60, se consideravam e eram considerados como “alternativos” ao *Establishment*. Trata-se da integração de maneiras de viver e de pensar de grupos formados por uma classe média educada, que se converteram a tais idéias e se consideravam como *drop outs* do sistema e do trabalho assalariado e tudo que isso supunha. Essas pessoas, que assimilaram elementos ideológicos que as levaram a desenvolver atividades gratuitas ou pagas simbolicamente por outros participantes do mesmo grupo cultural e por pessoas abertas ao não convencional, vê-

⁴ Por contra-cultura entende-se, segundo Ahlstrom (1972), uma intensa indignação moral, uma profunda suspeita das instituições estabelecidas e uma busca por outros campos de interesse que não o sucesso social e lucros nos negócios; propõe uma mudança na moral e na religião, a contestação dos valores capitalistas, do sistema educacional, das forças da lei e da ordem e a busca de uma livre expressão dos valores da natureza. Maciel (2001, p. 38), que focaliza a emergência da contracultura numa perspectiva que ultrapassa as fronteiras da sociedade norte-americana, diz que “a contracultura foi uma radicalização do espírito de contestação em níveis mais fundamentais.” A contestação marxista propunha a reorganização da sociedade, baseando-se numa concepção da História de tipo hegeliano. Reich, Herbert Marcuse e depois Norman O. Brown contestam, mais tarde, não só a organização da sociedade mas também a organização do nosso próprio espírito. “Descobrimos que não se tratava apenas do problema da sociedade injustamente organizada, nossa cabeça também estava erradamente organizada e não passávamos de, no máximo, uns neuróticos”. Assim sendo, não bastaria apenas combater as injustiças sociais e os regimes totalitários à moda dos movimentos estudantis de então. Era preciso também perceber que “as vítimas do Sistema não eram só os pobres da sociedade; a classe média e a rica também eram vítimas; porque suas mentes estavam mal-organizadas, mal-formadas, mal-orientadas – de maneira que a vida neurótica e insatisfatória que as caracterizava tinha também de ser transformada” (Idem, p. 38). E acrescenta: “O problema fundamental é que se descobre um determinado estágio de consciência, uma nova maneira não só de pensar, mas, principalmente, de perceber a verdadeira origem de tudo o que há de errado na sociedade. Esse é um outro estágio na tradição da contestação, pois nos diz que não é apenas a organização econômica e social mas a própria concepção vigente de realidade que está errada. Não só o mundo está errado, nossa maneira de vê-lo também”. (Ibidem, p. 41)

em-se hoje diante de novas oportunidades e, até certo ponto, de um desafio às suas convicções e à sua capacidade de reorientá-las.

Uma parcela empobrecida dessa classe média – não somente em função das transformações, mas também das opções que fez no passado, como a de manter-se à margem do sistema – vê-se diante da possibilidade de hoje vender seu estilo de vida àqueles que podem se dar ao luxo de comprá-lo, *prêt-à-porter*. É o estilo *slow* que se vende ao mundo *fast* dos segmentos que se mantêm integrados ou que logram se integrar a estruturas cada vez mais excludentes. Deve-se notar que as crescentemente difíceis condições de inclusão socioprofissional de segmentos com elevados níveis de escolaridade também os empurra hoje para a busca de atividades alternativas, sem que necessariamente tenham feito uma opção clara e completa pela contracultura em sua versão *New Age* ou em outro filão. Num e noutro caso, eles devem se impregnar do discurso do auto-emprego e de todo um conjunto de idéias – não necessariamente novas nem incompatíveis com convicções alternativas –, adequadas à nova ordem econômica. Ou seja, serviços tradicionais ou alternativos adquirem nova roupagem e terminam absorvidos pela *Nova Era Capitalista* – fenômeno que já vem sendo identificado em sua importância prospectiva, já que se considera que uma porcentagem elevada da força de trabalho, nas próximas décadas, estará ocupada em tal segmento.

O recorte da pesquisa sobre o qual se apóia este texto focaliza, entre as atividades alternativas, mândias (astrologia e tarô), terapias corporais e alimentação natural ou alimentação *slow* – considerando o número crescente de pessoas que hoje oferecem e que compram tais serviços.⁵ Trata-se de uma monetarização de atividades prazerosas, praticadas – em sua origem – por pessoas que adotaram um modo de vida alternativo cultural-contestatário, uma mercantilização da contestação cultural a retalho, fora do contexto no qual ela adquire significa-

⁵ Participaram da pesquisa deste recorte empírico Amélia Rosa de Sá Barreto, Amélia Rosa Ferreira Maia e a bolsista de IC Eugênia Motta.

ção, o que restringe fortemente conotações político-sociais. Essas atividades alternativas, que se encaixam no pólo oposto do protestantismo e do ascetismo, ou seja, se enraizam na combinação capitalismo com hedonismo, adquiriram maior força a partir dos anos 90. Não há como negar que o protestantismo, em sua feição pentecostal e catártica, cresceu em países afro-católicos como o Brasil nas últimas décadas do Século XX, em especial entre as camadas populares. Mas, também, ele adquire novas tonalidades na medida em que se vincula a uma rede de negócios e é, tanto quanto o narcotráfico, tratado como um “movimento” (contrastando com os movimentos sociais politizados dos anos 80). O alternativo esotérico – que igualmente cria a sua rede de negócios de maneira tão natural como os protestantes – cresce paralelamente entre os estratos médios.

Antes de seguir adiante, é preciso esclarecer por que tais atividades vêm adquirindo vulto. Existiriam causas que se situam para além do desemprego da classe média educada e do incentivo à monetarização de atividades antes praticadas de forma “marginal” ao sistema? Parece que sim. As interpretações totalizantes, tanto do ponto de vista das ciências sociais quanto das ciências naturais, encontram-se em crise – da mesma forma que os grandes sistemas religiosos ocidentais. Nesse contexto de aceitação de que o curso da história está sujeito a mudanças inesperadas, resultantes da combinação de múltiplas forças (Furet, 1995; Albrow, 1997, p. 101), a *New Age* oferece uma especial interpretação da totalidade – não somente social e natural, mas humana e cosmogônica. Funciona como uma esponja que se deixa penetrar pelas tendências as mais diversas que surgem no mesmo período. Assimila parcelas significativas da contracultura na qual se situa, visando a ultrapassar a racionalidade positivista ocidental e as integrar a idéias e práticas orientais. Ou seja, ao mesmo tempo em que se apresenta como interpretação da totalidade e comporta um determinismo de outro tipo (como o que está escrito nas estrelas), também

deixa grande margem à flexibilidade e à indeterminabilidade (na história, no universo, na vida).

A *Nova Era Capitalista* mostra características propícias não apenas para uma integração “marginal” daquilo que oferece a *New Age*. Suas idéias e práticas tornaram-se mesmo adequadas a um momento no qual a retração do assalariamento provocou o deslocamento das atividades em direção a serviços que devem ser descobertos pelos próprios indivíduos. Os “alternativos” respondem de forma natural e positiva – e com o pacifismo necessário à manutenção da ordem em situações potencialmente explosivas como a crescente precarização e o desemprego – através do auto-empresariamento, o espírito da época. E o fazem como parte de sua visão de mundo, pois sua recusa a integrar-se à sociedade do pleno emprego e do consumo de massa tinha como contrapartida a vida comunitária, a proteção *via* solidariedade, o microempreendimento, o trabalho autônomo e o despojamento dos tempos de pobreza (Leibfried; Leisering, 1995). Em suma, tudo o que hoje a *Nova Era Capitalista* demanda das massas e de parcelas substanciais das camadas médias.

A tendência à assimilação pode ser observada nos percursos “contraculturais” dos anos 60/70 até o início do Século XXI, cujos portadores vêm multiplicando os centros de prestação de serviços que estampam a *griffe*⁶ do esoterismo, das práticas divinatórias, das terapias corporais e de todo um conjunto de serviços que podem ser mo-

⁶ *Griffe* originalmente designa as garras de um animal. O termo adquire, em meados do Século XIX, por extensão, o significado de *marca da personalidade de alguém em suas obras*. Somente a partir de 1950, a alta costura apropriou-se do termo, e *griffe* passa a designar as pequenas etiquetas colocadas nas peças com o nome do costureiro ou de sua *maison*. No sentido aqui usado, resgatamos os dois primeiros significados do termo – 1) *garra, mão* e 2) *marca da personalidade*. As práticas divinatórias (mâncias), as terapias corporais, assim como as práticas alimentares alternativas e *slow* supõem todas elas a intervenção direta da mão, personalizando o produto ou o serviço no qual deixa estampadas “impressões digitais”, marcas únicas – marcas físicas, nas quais se imprime a personalidade, o *self* mais profundo do praticante que as oferece no mercado. Diz o ditado francês *par la griffe on connait le lion*, o que pode ser traduzido por *par l'oeuvre on connait l'artisan*.

ternamente adquiridos por telefone celular e prestados tanto em casa do cliente quanto na do vendedor. Tais centros funcionam também como agentes multiplicadores tanto dos serviços quanto das crenças e práticas comuns a esse grupo e respectivos estilos de vida. Aquilo que indicamos como assimilação é visto, porém, a partir do registro oposto pelos grupos “alternativos”: trata-se, para eles, da grande oportunidade de orientalização do Ocidente, de uma penetração profunda dessa parte do mundo pelas idéias, emoções e práticas que comandaram o movimento contracultural. A senha seria ficar com as boas coisas do capitalismo ocidental e somá-las à busca da felicidade e do prazer do Oriente. Nesse sentido, a rebeldia estaria se tornando vitoriosa – muito embora esse seja considerado apenas um momento inicial da grande transformação. Se ela vai realmente ocorrer dependerá dos homens, mas essa seria a “grande oportunidade” histórica de mudar os homens e, portanto, as sociedades. O rebelde não se recusa a trabalhar *no Establishment*, porque essa pode ser a condição para mudá-lo “de dentro”, segundo um de nossos entrevistados.

A venda de serviços por tais rebeldes não é, porém, o aspecto novo do mundo do trabalho, pois ela ocorre desde há muito tempo – mesmo que em forma marginal. A novidade está no caráter massivo com que segmentos qualificados da classe média passaram a prestar tais serviços – tornando a sua prestação sofisticada e com base teórica (*New Age*). Se eles são prestados a profissionais qualificados “incluídos” no mercado primário de trabalho, a nova clientela também influi e muitas vezes modifica os hábitos alternativos. Um caso exemplar pode ser encontrado numa entrevistada que joga tarô. Vestindo-se de cigana quando recebia os clientes em sua casa, assim o fazia porque a indumentária reforçava sua autopercepção como *drop out*, bem como a percepção de seus poucos clientes. No momento em que ela se torna uma “verdadeira” cigana, que vai de porta em porta (ou de empresa em empresa), vendendo caro suas práticas divinatórias aos incluídos, ou seja, quando a demanda cresce e muda sua extração social (por

diversos fatores, entre os quais as incertezas e a fragmentação da sociedade contemporânea), ela abandona sua roupa identitária escolhida e veste-se como *yuppie*. Também a *high-tech* é assimilada pelas práticas esotéricas, através de recursos eletrônicos, bem como de tele-serviços – é o caso dos mapas astrológicos, do tarô e de outras práticas divinatórias acessíveis pela *Internet* – contrastando com as formas tradicionais de prestação desses serviços. Modernas e diversificadas formas de propaganda são acionadas, entre as quais se incluem as “amostras” de massagens dadas no espaço público (praias, parques, etc) por preços módicos e com um instrumental que cada prestador de serviço pode carregar consigo (camas e cadeiras portáteis), como um saltimbanco ou como um *escargot*. Do ponto de vista dos indivíduos envolvidos, pode-se dizer que eles enfrentam novas formas de *patchwork-lives*. Aparece como um destino que atinge também aqueles que se consideravam *drop outs* e que, hoje, vêem-se na contingência de fazer um *bricolage* diário.

A adaptação desse grupo à *Nova Era Capitalista* é marcada por sofrimento menos intenso do que se observa em outros segmentos profissionais (Segnini, 2001). A ideologia desses grupos lhes diz que eles devem fazer aquilo que lhes dá prazer e que lhes faz bem. Mesmo as tensões dessa nova situação esbarram na determinação orientalista de não se deixar perturbar por questões menores do nosso mundo, de manter-se *zen* face à competição e a outros problemas, assegurando uma atitude dócil frente à realidade em transformação. A essa atitude soma-se a convicção de que a verdadeira mudança é interior, e que só a partir da soma de muitas transformações individuais será possível mudar a realidade coletiva. Nas palavras de um líder religioso hindu, com seguidores entre os nossos entrevistados:

... não há futuro para a revolução política. Só uma espécie de revolução é possível – a revolução espiritual. Cada indivíduo precisa mudar no íntimo do seu ser e se podemos mudar milhões de pessoas então a sociedade mudará. Não há outro caminho, não existem atalhos (Osho).

Palavras idênticas encontramos entre os representantes da contracultura:

A principal lição do outono da alienação é a de que não temos mais esperanças de que será possível erguer o mundo e a vida a uma condição mais elevada por meio da **ação política** ou de qualquer outro processo de **natureza coletiva**. A única maneira de alcançar nossa sanidade física e espiritual é através da **experiência pessoal**. O crescimento, a expansão da consciência, a felicidade possível nesta existência, etc. são **tarefas individuais**. Cabe a cada um de nós dar um jeito na própria vida. Cabe a cada um de nós inventar o próprio caminho (grifos nossos) (Maciel, 2001, p. 286).

Mas devemos buscar parte da adequação do alternativo aos novos tempos não apenas na aceitação da realidade, mas no caráter personalizado das ajudas que oferece, como a das práticas divinatórias num mundo cada vez menos controlável e menos capaz de ser previsível através de instrumentos racionais da tradição ocidental. Se as terapias corporais liberam as tensões somatizadas, as terapias psíquicas rápidas substituem a psicanálise como terapia de tradição iluminista cara e de longa duração. Na verdade, todas essas ajudas são altamente individualizadas – o que parece compatível com uma postura marcada por uma espécie de “individualismo não hobbesiano”, que não conduz à guerra, mas à cooperação com o outro. O objetivo final é bastar-se a si mesmo, como condição para viver bem em sociedade. Levada às últimas conseqüências – visando a atingir a completa liberdade e felicidade – essa peculiar espécie de individualismo radical desemboca na idéia de auto-suprimento, de vida auto-sustentável e de uma ampliação da noção de *griffe*. A personalização pode chegar ao máximo de atenção como máximo de sofisticação – ao artesanal de pessoa à pessoa, àquilo que passa de uma a outra mão.

Compra quem pode, aqueles que – fazendo parte do mundo *fast* e, portanto, de segmentos incluídos e afluentes – podem ser vistos não só como um público consumidor daquilo que é produzido de forma *slow*, mas um setor sensível ao proselitismo, com abertura para eventualmente passar por um processo de mudança interior. Assim, todos esses serviços alternativos funcionam como um *break* – do

mesmo modo que um *Spa* ou um *retiro* – em fins de semana após uma intensa e agitada vida nos dias comuns. O mesmo vale para a alimentação *slow*: trata-se de uma combinação da alimentação alternativa (preventiva e curativa) com a cozinha étnica, que pode atingir alto nível de sofisticação e personalização. Vende-se a saúde do corpo e da alma junto com uma visão de mundo que pretende ter uma amplitude que ultrapassa a das grandes religiões (interpretação holista), mas na qual cada pessoa pode assimilar apenas alguns pedaços e compor o seu *Patchwork*-síntese pessoal. Na formulação de Osho, tratar-se-ia da associação laser + espiritualidade, um produto de luxo a ser comprado por aqueles que têm tempo livre e, ao buscar ocupá-lo, terminam esbarrando com novas formas de espiritualidade, às quais podem chegar através das práticas e produtos vendidos no mercado alternativo.

PERCURSOS IDENTITÁRIOS ALTERNATIVOS

A experiência pessoal daqueles que fizeram, no Brasil de meados do Século XX, sob o impacto da contracultura e da *New Age* em suas diferentes versões – indigenizadas ou não –, uma opção por um tipo de vida alternativa comporta percursos identitários e profissionais diversificados. Tomamos, aqui, exemplos de percursos fortemente marcados tanto pela “coerção objetiva” do processo histórico-social quanto por escolhas pessoais. Se, nos Estados Unidos, a oposição à guerra do Vietnã pode ser tomada como um marco importante na mudança de percursos identitários, no Brasil, o golpe militar de 1964, ao podar a militância política, serviu como um divisor de águas na vida de diversas gerações, funcionando como fator objetivo que empurrou alguns para percursos “alternativos”, respaldados em experiências pretéritas (de para-normalidade na adolescência, segundo um dos entrevistados), mas delas afastados pelas perspectivas abertas pela política.

Essa geração foi marcada pela militância política na juventude, durante o período de efervescência político-ideológica que vai do final

dos anos 50 ao início de 1964, e, posteriormente, pela luta contra a ditadura militar. A politização, no período, conduziu muitos jovens à militância de esquerda (partidária ou independente), marcada por um misto de rebeldia genérica com revolta social. Num espectro amplo de escolha de formação universitária – da física à filosofia –, em todos os casos aqui considerados havia alguma curiosidade prévia pelos movimentos culturais contestatórios, apesar da predominância da participação partidária e/ou político-ideológica. Reproduzindo padrões típicos de classe média, suas novas experiências se associam a um conjunto de crenças ligadas a religiões orientais ou ao esoterismo em geral, afastando-se da matriz judaico-cristã da qual partem, sem mostrar proximidade com a tradição afro, associada às camadas populares e à população não branca. Entre os que continuam a militar de forma organizada após 1964, muitos farão novas opções a partir de dezembro de 1968. Exemplos de opção pela guerrilha urbana encontram-se entre os nossos entrevistados, que militaram na ALN e no MR8⁷ nos anos 70. Outros, que se recusaram a pegar em armas, decidiram-se por fundar comunidades rurais nas proximidades da região serrana do Rio de Janeiro. Essa opção desembocará em contacto com o mundo alternativo, o que terminará – pelo menos num caso – por “contaminar” guerrilheiros urbanos que buscam sobreviver através de uma nova coerência e uma nova forma de se aproximar do povo. Um ex-militante do MR-8 vai para a Califórnia, onde entra em contacto com terapias corporais e medicina chinesa. Casos de conversão posterior ocorreram após a destruição dos movimentos armados, em especial entre os que se exilaram em países afluentes, e alguns deles terminaram por entrar na corrente da contracultura e na militância ecológica e feminista.

A passagem da militância política à rebeldia pacífica do mundo alternativo, ao estar ligada a um fato histórico traumático, implicou sofrimento e crise pessoal, devido à destruição de possibilidades e de

⁷ Aliança Libertadora Nacional, organização armada liderada por Carlos Mariguella. MR8, Movimento Revolucionário 8 de outubro.

impedimentos criados à ação política, que dava sentido à vida dos envolvidos. Entre os que estiveram na guerrilha nos anos 70, a nova opção foi – inicialmente – pela vida, por sobreviver. Fugiam da morte, da tortura, estabelecendo-se no meio rural, levando uma vida despojada, próxima do “povo simples” (com o qual aprendiam a utilizar ervas medicinais, garrafadas, chás, etc. e ao qual retribuía com cuidados primários de saúde e iniciativas de natureza educacional). A impossibilidade de levar adiante uma ação político-revolucionária os leva à busca de uma radical mudança interior – uma espécie de guerrilha pessoal. Entraram nesse processo de mudança, cujo primeiro passo foi a adesão à macrobiótica – adesão tão radical, que impediu a preservação dos vínculos com os movimentos armados. À macrobiótica seguiu-se a incorporação da espiritualidade oriental, em geral, e da meditação, em particular – o que exigia elevadas doses de disciplina pessoal. Nessa luta por sobreviver em meio à repressão política nem sempre restou espaço para uma crise existencial profunda, funcionando a descoberta de um caminho alternativo como esperança à qual muitos aderiram progressivamente, à medida em que as condições políticas objetivas não mostravam possibilidade de reversão a curto e a médio prazos. Longos processos de mudança comportaram diversas crises de menor monta.

Nas palavras de M., em 1964, a “alquimia do instinto rebelde para a doutrina política sofreu um golpe muito grande”, mas a esperança não se desmanchou. Com o golpe de 1968, muitos foram para a clandestinidade. No entanto, abriu-se também “uma brecha (...) para uma nova consideração da realidade, uma consideração doutrinária, filosófica, que não se limitasse às coordenadas tradicionais do marxismo”, difundindo-se o interesse por pensadores e escritores como Reich, Marcuse, Brown, Casteñeda, por novas experiências que incluíam o LSD, o rock e por tradições místicas ou mágicas, ao lado da descoberta do pensamento oriental (Maciel, 2001, 36ss).

X. recorda seus movimentos num período de grande isolamento após o golpe – isolamento que se mostrava mais fortemente para aqueles que não eram quadros partidários em sentido estrito. Como parte da esquerda isolada e perseguida, começou a buscar antigos companheiros e visitou a família de um deles. Como sentia uma forte dor de dente e se encontrava sem dinheiro para ir ao dentista, aceitou a receita do pai do amigo que pretendia visitar. O velho comunista recomendou que fosse a uma loja macrobiótica e colocasse, no dente, uma mistura de beringela e alho. Constatou, em poucos dias, que a receita o tinha curado e, por isso, considerou que a macrobiótica merecia atenção. Aqui se combinam diversos elementos tipicamente brasileiros/cariocas: a rigidez de um simpatizante de esquerda com a disposição para investigar ele mesmo e com liberdade um novo caminho, repetindo o percurso de seu conselheiro, este sim velho militante do Partido Comunista Brasileiro (PCB); a busca de cura para males físicos sem intervenção de um médico, que se cruza tanto com a tradição de uso de ervas medicinais por uma população sem acesso a cuidados médicos (e que se desdobra em automedicação), quanto com a difusão de idéias esotéricas entre a classe média da zona norte da cidade desde, pelo menos, meados do Século XX.

Num terceiro exemplo, entrevistado e analisado por Tavares (1998, p. 126-128), Y. circulava, nos anos 60, tanto pelo Partido Comunista do Brasil (PC do B), de orientação maoísta, quanto pelo movimento *beatnik*. No final daquela década, desembocou, de forma não traumática, no movimento *hippie*, onde viu a possibilidade de levar à prática suas idéias socialistas através da vida em Comunidades. A “vivência de uma solução” passou pela assimilação de práticas como a alimentação natural e a yoga. Era a descoberta pessoal possível no clima de repressão do novo regime. Começou com a alimentação vegetariana e a macrobiótica, passou para a cura com ervas, daí para a massagem – descobrindo o Do-in, o Shiatsu, a acupuntura – para a

homeopatia e para a adoção de todo um conjunto de práticas alternativas ligadas à saúde e à filosofia.

Há sofrimento em todas essas passagens, nas quais a crise identitária está intimamente ligada a e é vivida como crise política e como coerção objetiva. O golpe de Estado e a perseguição política provocaram experiências de desorientação e desamparo, mas a adesão ao “mundo alternativo” é percebida, retroativamente, como um percurso atravessado sem maiores traumas interiores e existenciais, num processo natural explicado a partir da idéia de “sincronicidade”. Essa reza que não existiram casualidades, mas acontecimentos que se encadeariam sincrônicamente – idéia proveniente do pensamento oriental, cuja assimilação indica, em última instância, o êxito dos entrevistados em fazer o percurso que os levou a colocar no plano dominante, antes ocupado pela militância política e pela racionalidade ocidental, a rebeldia cultural, a subjetividade, a busca de novas maneiras de entender a realidade e um vasto mundo de práticas alternativas.

O fato político funciona como elemento desestabilizador e, muito embora não se possa comparar ao tipo de desestabilização que tem lugar na *Nova Era Capitalista*, tratava-se de uma elite muito especial. A militância política já lhes havia imposto uma vida fragmentada, desordenada em muitos aspectos, incerta, descontínua e plural em suas atividades – eles eram, até certo ponto, os “super-homens” de que fala Sennett. A grande diferença está em que muitos deles dispunham da linearidade e das certezas oferecidas por uma doutrina que dava unidade a seus atos e pensamentos, além de uma liderança à qual deviam obedecer. O grupo ao qual pertencem os casos aqui considerados reage ao desamparo resultante da perda daquelas certezas de seus líderes e da própria possibilidade de levar adiante a militância política, tomando uma das direções possíveis naquele quadro político-cultural, e atua como um dos subgrupos em que se dividiu a elite da elite, ou seja, dos que não sucumbiram à derrota.

É uma parte dessa elite politicamente consciente que será levada – em suas palavras – a romper com a “excessiva teorização da esquerda” e a aproximar-se do movimento *hippie* como forma de “vivenciar o comunismo”, de atender à “necessidade de espiritualização” e de desenvolver uma nova consciência de saúde perfeita (Tavares, 1998). Outro segmento vê-se frente à coerção objetiva ou opção por aprofundar-se no movimento contracultural (segunda metade dos anos 60 e início dos anos 70). De certa maneira, esse modo de explicar a opção transforma a impotência política objetiva em ação com sinal positivo: ao invés de contestar a partir de idéias, trata-se de viver na prática um outro tipo de transformação, o que terminava por minimizar crises pessoais. Em alguns dos casos aqui considerados, essa opção pessoal sofreu impacto direto de estadias nos Estados Unidos e outros países não europeus. Deve-se, porém, observar que essas estadias não desencadearam aquela opção, mas permitiram um contacto direto com as fontes da contestação cultural e o subsequente aprofundamento nesse novo mundo. Uma conversão radical à macrobiótica, por exemplo, teria gerado em Y. sonhos iluminadores, que deram origem a uma obra literária e à abertura para novas idéias, novos contactos, novas possibilidades, bem como conduziram a um estudo da alimentação natural, que já então se transforma em meio de vida: a macrobiótica torna-se uma prática pessoal e um serviço prestado a terceiros no cuidado da saúde.

A simbiose entre convicção, militância e profissão marca tanto os partidos de quadros quanto a burocracia das grandes religiões. Trata-se de um compromisso. Na medida em que vai se convencendo da teoria e da prática em diferentes aspectos do mundo “alternativo”, o indivíduo se converte em seu difusor – essa difusão é o seu próprio meio de ganhar a vida. Até porque, se ele fosse se integrar ao mercado formal de trabalho como assalariado, não teria a mesma chance de difundir suas idéias. O indivíduo funde o pensar e o fazer, o viver e o militar, faz disso um todo coerente. Ele é, ao mesmo tempo, vende-

dor e consumidor do alternativo, seja na forma de serviços ou de bens, é parte da “rede”. Desde o início, a sobrevivência esteve ligada ao auto-empresendimento em áreas alternativas (massagens, restaurantes macrobióticos, palestras, seminários, etc.). O alternativo é vivido no dia-a-dia e se mistura com o ganhar a vida, por vezes através de uma estrutura empresarial forte ou por uma multiplicidade e diversificação de atividades e de fontes de ingresso.

A simbiose de que falamos acima, num universo amplo em que há espaço para as mais diversas *Patchwork*-sínteses pessoais, é uma postura que atravessa o movimento *hippie*: trata-se de escapar à sociedade de consumo, de produzir para o autoconsumo, vendendo produtos e serviços alternativos como “pequenos produtores independentes”, ou como profissionais liberais alternativos (outros serviços terapêuticos). Aquela postura oferece aos optantes a tranquilidade e a força necessárias para, em nome da liberdade do ser, enfrentar a incerteza com flexibilidade e criatividade. Não tendo conhecido as certezas do Estado de Bem Estar Social, nem sendo a totalidade dos participantes provenientes de camadas fortemente favorecidas da população, não se tratava de abrir mão da proteção, mas de – no contexto da desproteção – reproduzir a ideologia do sistema mais amplo, ao mesmo tempo em que rejeitava o consumo dos produtos de massa da era keynesiana.

As trajetórias aqui consideradas na ilustração do “percurso identitário alternativo”, portanto, atravessam – no final dos anos 60 – o movimento *hippie*, integram a alimentação natural e um “*ethos psicologizante*” (Russo, 1993, p. 13). Esse último tem o seu ponto de partida no contato com as idéias de Reich e Lowen, desdobrando-se em cursos na área da bioenergética – cursos recebidos num período de formação e oferecidos ao público posteriormente –, que se propagam no Rio de Janeiro dos anos 70, ao mesmo tempo que se difunde o consumo de produtos e serviços do tipo individualizado, ecológico e multicultural. Y. relata que chegou à Califórnia através de festivais de tea-

tro, que também o conduziram a diversos países latino-americanos. Estabeleceu-se na cidade do México por quatro anos, devido ao interesse que lhe despertou o Instituto Wilhelm Reich. Para poder ficar, montou um restaurante macrobiótico e, ao voltar ao Brasil, na segunda metade dos anos 70, difundiu a bioenergética através de uma atuação em que se fundiam convicção, militância e profissão.

O aprofundamento das novas inserções leva, naquela década, ao auto-empredimento voltado para a difusão do ideário alternativo ou a uma “retirada voluntária” da vida moderna (Maciel, 2001). O seminário nacional sobre saúde perfeita, por exemplo, organizado por um entrevistado de Tavares (1998), visava a difundir práticas que estavam restritas ao movimento *hippie* (conscientização social). Nele discutiram-se fundamentos teóricos da alimentação natural e práticas correspondentes – Yoga, massagem, meditação, do-in, shiatsu. Já a montagem das comunidades alternativas, na segunda metade da década, teria derivado da consciência daqueles que adotaram “uma alimentação alternativa (...) uma nova postura de saúde, de medicina...tomando homepatia, fazendo massagem.... incorporando esses novos padrões ao seu *way of life* (...) Então, essas pessoas... precisaram também estar mais juntas, mais identificadas”. Compativelmente, a proposta da Comunidade que resulta daquele seminário era sintetizar a nova postura terapêutica, através principalmente, de uma nova orientação alimentar. (Tavares, 1998, p. 130).

Cada qual a seu ritmo, os grupos vão se constituindo ao longo dos anos 70 e 80 fundando ou integrando Comunidades com orientação orientalista, mesclando a Yoga a outras práticas psico-corporais ou alimentares. Nesse caso, os membros da comunidade recebem visitantes que buscam atendimento, freqüentam atividades e adquirem produtos “alternativos” – naturais, sem agrotóxicos, e mesmo produtos esotéricos, na época difíceis de serem encontrados no mercado, como incensos, gravuras indianas, pirâmides, etc. A meditação introduz, nesse panorama, uma nova vivência do tempo, ao “trazer tudo

para o presente” e valorizar o “instante atômico” (expressões utilizadas pelos entrevistados). Viver *in time*, fora do tempo do relógio, é uma prática milenar que se tornará preciosa na *Nova Era Capitalista*: ao abstrair passado e futuro, o indivíduo torna-se mais capaz de ser feliz num mundo veloz e de tempo virtual. A meditação oriental, ao “suspender” o pensamento e a dimensão temporal, terminará sendo altamente funcional aos novos tempos. Nesse sentido é que se pode entender que Albrow (1996, p. 67) critique, em Beck e outros, o conceito de “reflexividade” (modernização reflexiva), como tributária da era moderna. Na nova era (a Era Global), não se trataria de refletir iluministicamente sobre a realidade em devir, nem de exercer a crítica (uma maneira de pensar específica da Era Moderna e que permitia aos intelectuais dominar os movimentos), mas de “suspender o pensamento” que recolhe o passado e projeta o futuro, para viver integralmente no presente. A Era Global não demandaria uma reflexão no sentido moderno, mas uma atitude “meditativa” (no sentido oriental) frente a um permanente presente que abdica de condicionantes do passado e de projeções sobre o futuro.

Entre os grupos que se formam nos anos 70 e 80 há, como já dissemos, os que optam por fundar Comunidades rurais e por um estilo de vida marcado pela simplicidade. No entanto, com o passar do tempo, entre diversos grupos há uma maior clareza sobre os limites das formas comunitárias de vida (Maciel, 2001, p. 155). As comunidades rurais raramente resistem e, quando sobrevivem, tornam-se espaços de prestação de serviços; os que retornam à cidade se organizam para oferecer seus serviços à população urbana. Com a anistia política (1979), o retorno de exilados convertidos em militantes ecológicos e contraculturais também reforça as hostes da revolução dos costumes. Vale mencionar que os gestos de rebeldia e contestação podiam ainda ser muito similares no início dos anos 70 e no início dos anos 80. Se, nos 70, um militante contracultural aparecia na praia vestindo uma calcinha Zazá de sua mulher (Maciel, 2001, p. 168), nos anos 80, fez

furor a aparição, na mesma praia, de um dos sequestradores do embaixador norte-americano vestindo uma sunga de *crochet*. Por outro lado, a literatura alternativa começa a ganhar maior visibilidade, recuperando – numa forma tipicamente *New Age* – tradições aos pedaços: anjos, diferentes práticas ligadas à alquimia, caminhos clássicos de peregrinação. Essa forma mostra-se plenamente desenvolvida nos anos 90, somando-se a verdadeiro *boom* de literatura de auto-ajuda.

Nesta década (anos 90), a grande inflexão não diz respeito apenas a uma maior multiplicação das opções “alternativas” e do número de pessoas nelas envolvidas, mas ao seu nível de integração no espírito e na prática da *Nova Era Capitalista*. A “coerção objetiva” da NEC conduz a uma crescente mercantilização do mundo alternativo, facilmente tornada possível graças à coincidência da perspectiva profissional liberal e da constituição de um mercado de serviços e produtos alternativos, com a radicalização do percurso em direção ao mercado que marca esse período. Criam-se, inicialmente, espaços alternativos que servem como importante referência para os adeptos das práticas terapêuticas alternativas. Esses espaços, porém, apresentam características distintas daquelas do período “heróico”. São salas confortáveis e aparelhadas para atendimento ao público. Já no final da década, surgem verdadeiros *Shopping Centers* alternativos (como o Portal 11:11 na Barra da Tijuca, inaugurado no dia 11/11/00 às 11:11 horas), acoplados ao mercado correspondente. Difunde-se a meditação, ao mesmo tempo em que ganha imensa dimensão o mercado editorial alternativo – não apenas relativo a aspectos teóricos e à explicação das práticas, mas também do ponto de vista literário – e as possibilidades formativas em instituições reconhecidas.⁸ No campo do que sobreviveu como militância contracultural, é um indicador importante do nível de absorção o próprio local escolhido para lançar um livro de memórias e interpretação: a Contracultura acabou no Jôquei Club.⁹

⁸ Objeto de um estudo específico.

⁹ Local escolhido para o lançamento do livro de L.C. Maciel, em maio de 2001.

Mas esses “percursoS alternativos” permitem perceber também “um movimento crescente e sistemático de especialização profissional dentro de um universo mais amplo e difuso de práticas esotéricas” (Tavares, 1998, p. 124), elemento que vai permitir reforçar sempre mais o empresariamento de atividades ligadas ao estilo de vida alternativo. Isso vai ocorrer especialmente nos segmentos que mais demandam legitimação por parte do mundo não-alternativo e que, por isso mesmo, enfatizam o caráter “científico” das atividades exercidas. O caso mais típico talvez seja o dos astrólogos, cujos conhecimentos se apóiam sobre base matemática. Trata-se, porém, de uma tendência mais ampla, que chega a atingir até mesmo a área dos que se dedicam à meditação: o afastar-se da mente (dos condicionamentos impostos pelo pensamento e pela linguagem) demandaria a utilização de uma metodologia científica.

É nesse sentido que o estilo de vida vai se tornando o trabalho. É verdade que, supondo a opção alternativa alguma espécie de militância que visa a difundir idéias e práticas, freqüentemente essa opção conduziu a uma fusão da convicção transformada em estilo de vida e as maneiras de ganhar a vida (terapias várias, palestras, aconselhamento, etc.). A tendência contemporânea, porém, conduz a uma nova situação em que a atividade e a prática deixam de ser o cotidiano da vida na sua totalidade, para se tornar cada vez mais uma atividade monetarizada em tempo e local circunscritos. Nesse sentido, podemos perceber que o entrelaçamento da esfera privada com a esfera pública vai se desfazendo, na medida em que passa a construir um “novo perfil de profissional liberal”. A monetarização das práticas esotéricas vai permitindo seu afastamento daquilo que Champion (1989) denominou como “nebulosa místico-esotérica”, dando lugar ao surgimento de novas identidades profissionais agregadas na categoria genérica de “terapeuta holístico” que, em cada caso, oferece serviços específicos. É certo que nem todos fazem da atividade alternativa sua fonte de ingresso. Há casos de “dupla militância”, em que a

profissão “oficial” anterior se mantém como fonte de rendimento, ao menos de forma intermitente. Há os que passaram a viver da literatura alternativa e de um comércio alternativo cada vez mais próspero.

Pode-se fazer a hipótese de que aqueles que fizeram do estilo de vida trabalho não só se situavam mais à margem, como se viam a si mesmos como “profissionais liberais alternativos” que – nos anos 90 – passam a ser mais e mais demandados tanto pelos segmentos crescentemente excluídos (substituindo, por exemplo, as terapias psicanalíticas por práticas alternativas de baixo custo) quanto pelos segmentos incluídos, que pretendem obter, em pedaços, as benesses do mundo alternativo e se dispõem a pagar por elas preços diferenciados em relação à clientela tradicional de tais práticas. Enquanto a clientela tradicional era formada pelo próprio mundo alternativo, ganhando significado “interno”, a nova clientela já está inserida na “cultura do efêmero” e consome experiências novas, interesses novos transitórios, ao mesmo tempo em que recebe uma série de serviços personalizados (*griffe*). Assim, apresentando a virtude rara de poder atender a excluídos e incluídos, o mercado alternativo só tende a ampliar-se. De um lado, porque a crescente exclusão (precarização, desemprego) tende a fazer crescer o número de *insiders* e, portanto, o mercado de tipo tradicional. De outro, porque os incluídos do mundo *fast* não querem abdicar de fatias de um outro mundo – fatias caras de componentes que faltam na sua vida diária, de cuja existência todos são cada vez mais conscientes e cujo consumo termina por fazer parte do seu *Patchwork*-síntese. Frente ao mundo *fast* e incluído, uma população “alternativa”, que vive *in time*, sem perder a serenidade, porque a incerteza e a insegurança não afetam suas convicções interiores, a sua busca do verdadeiro *self* pode enfrentar *patchwork-lives*, sem desestabilizar-se e – por isso – pode manter um estilo de vida *slow* e vendê-lo em pedaços.

Visto da perspectiva dos alternativos, essa integração é interpretada como resultado de uma intensa adaptação do Ocidente, como verdadeira conquista deste pelo Oriente. E isso em diferentes níveis,

porque a perspectiva oriental termina por penetrar as próprias empresas através de Centros de Criatividade, Cursos de Relacionamento (Relações Humanas Produtivas), etc. Por outro lado, os “quadros” alternativos foram se estabelecendo progressivamente, passando das comunidades ao empreendimento no âmbito do universo de práticas alternativas em geral – com restaurantes, casas naturais, espaços alternativos e consultórios. Em suma, o alternativo termina crescentemente mercantilizado, ao mesmo tempo em que tudo que circunda ou se aproxima de um espírito *New Age* se vê contemplado com uma valoração social antes desconhecida, naturalizando-se também os percursos alternativos. O que era contestação tornou-se *Establishment*.

(Recebido para publicação em maio/2001)

(Aceito em junho/2001)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALBROW, M. *The global age*. Stanford: Stanford Univ. Press. 1997.
- AHLSTROM, S. *A religious history of the American people*. London: Yale Univ. Press. 1972.
- BECK, U. *Schöne neue Arbeitswelt*. Ffm., Campus, 1999.
- BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. *Reflexive modernisierung – eine kontroverse*. Ffm., Suhrkamp. 1996.
- BERTRAM, H. Arbeit, familie und bindung. KOCKA, J.; OFFE, C. (Hrsg.). *Zur Geschichte und Zukunft der Arbei*. Ffm., Campus Verlag. 2000.
- BOURDIEU, P. *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. London: Routledge & Kegan Paul. 1984.
- CANCLINI, N. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro: UFRJ. 1995
- CALHEIROS MATA, V.; GOMES, A N. Gilberto Freyre, Casa Grande & Sensala e o mito de origem do povo brasileiro. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. [s.l.], n. 59, p. 93-124, fev, 2001.
- CASTEL, R. *As metamorfoses da questão social – uma crônica do salário*. Petrópolis: Vozes. 1998.
- CASTELLS, M. *The information age*. Oxford: Blackwell. Publ. 1998.
- CHAMPION, F. Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nebuleuse mystique-ésotérique. *Archives des Siences Sociales des Religions*. [s.l.], n. 82, p.205-222, 1989.

- DAY, S.; PAPATAXIARCHIS, E.; STEWART, M. (Hrsgb.) **Lilies of the Field. Marginal People who live for the moment.** Oxford, Westview Press. 1999.
- DUBAR, C. **La crise des identités – l'interprétation d'une mutation.** Paris, PUF. 2000.
- FEATHERSTONE, M. **Cultura de consumo e pós-modernismo.** São Paulo: Stúdio Nobel. 1995.
- FURET, F. **Le passé d'une illusion.** Paris: Ed. Robert Laffont. 1995.
- GIDDENS, A. **Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft.** In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Reflexive Modernisierung – Eine Kontroverse.** Ffm., Suhrkamp. 1996.
- GRAY, J. **Die Erosion impliziten Wissens im Spätkapitalismus und die Zukunft der Arbeit.** KOCKA, J.; OFFE, C. (Hrsgb.). **Zur Geschichte und Zukunft der Arbeit.** Ffm., Campus Verlag. 2000.
- HANN, C. **Echte Bauern, Stachanowiten und die Lilien auf dem Felde. Arbeit und Zeit aus sozialanthropologischer Perspektive.** In: KOCKA, J.; OFFE, C. **Geschichte und Zukunft der Arbeit.** Ffm., Campus. 2000.
- HEINZE, R.; STRÜNCK, C. (Hrsgb.) **Die Verzinsung des sozialen Kapitals. Freiwilliges Engagement im Strukturwandel.** In: BECK, U. (Hrsgb.). **Die Zukunft von Arbeit und Demokratie.** Ffm., Suhrkamp. s.d.
- HEELAS, P. **The new age movement the celebration of the self and the sacralization of modernity.** Oxford: Blackwell Publishers. 1996.
- KOCKA, J.; OFFE, C. (Hrsgb.). **Zur Geschichte und Zukunft der Arbeit,** Ffm., Campus Verlag. 2000.
- KOWARICK, L. **Capitalismo e marginalidade na América Latina.** Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1975.
- KREUP, H.; KRAUS, W.; STRAUSS, F. **Civic matters: Motive, Hemmnisse und Förderungsmöglichkeiten bürgerschaftlichen Engagements.** In: BECK, U. (Hrsgb.). **Die Zukunft von Arbeit und Demokratie.** Ffm., Suhrkamp. 2000.
- LEIBFRIED, S.; LEISERING, L. **Zeit der Armut.** Ffm., Suhrkamp. 1995.
- LÜDTKE, H. **Zeitverwendung und Lebensstile.** MBSF 5, Marburg. 1995.
- MACIEL, L. C. **As quatro estações.** Rio de Janeiro: Record. 2001.
- MACIEL, L. C. **Conversa na Varanda.** **Jornal do Brasil,** Rio de Janeiro, 27 de maio, 2001. Caderno Vida. Entrevista a Regina Navarro Lins.
- MATTA, R. Da. **Carnaval, malandros e heróis.** Rio de Janeiro: Zahar. 1979.
- MEAD, George H. **Espíritu, persona y sociedad.** Bs. As., Paidós. 1968.
- OFFE, C. **Trabalho: uma categoria chave da sociologia?** In: OFFE, C. (Org.). **Trabalho e sociedade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1989.
- POTENGY, G.; PAIVA, V.; CASTRO, E. **Produzindo novas identidades: fragmentação do trabalho e do consumo e novos estilos de vida na sociedade contemporânea.** **Revista Contemporaneidade e Educação,** Rio de Janeiro, v. 4, n. 6. 1999.
- RIFKIN, J. **L'era dell'accesso. La rivoluzione della New Economy.** Milano: Mondadori Editore. 2000.

- RUSSO, J. **O corpo contra a palavra. As terapias corporais no campo psicológico dos anos 80.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 1993.
- SEGNINI, L. Entre o desemprego e a engrenagem dos empregos precários. **Revista Contemporaneidade e Educação.** Rio de Janeiro, v. 6, n. 9. 2001.
- SENNETT, R. Die Kultur des neuen Kapitalismus. In: RÜSEN, J.; LEITGEB, H.; JEGELKA, N. (Hrsg.). **Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung.** Ffm., Campus. 2000.
- SOARES, L. E. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil In: **O RIGOR da indisciplina.** Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1994, p.189-212.
- SPELBERG, A. **Lebensstile und Wohnverhältnisse.** WZB, FS III 97-403. 1997.
- TAVARES, Fátima R. **Alquimias da cura. Um estudo sobre a terapêutica alternativa no Rio de Janeiro.** (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/IFCS. 1998.