

## “Novos sujeitos”, novos movimentos e a gênese de novas perspectivas teóricas

Segundo Kuhn (1962), responsável pela noção de “mudança de paradigma” (*paradigm shift*) tão cara à sociologia do conhecimento desde então<sup>57</sup>, a “ciência normal” do dia-a-dia do mundo acadêmico caracteriza-se principalmente pela transmissão de conhecimento e a aplicação de modelos já estabelecidos e aceitos por uma comunidade de cientistas a novos problemas de pesquisa. Num jogo complexo entre *cultura* e *experiência*, é a cultura científica existente que determina, neste cotidiano, o campo da prática científica, seus desafios e seus limites. No entanto, há também momentos de ruptura – exatamente essas “mudanças de paradigma” que se dão a partir de situações que conduzem às pessoas a “perder a fé” num modo de pensar e se tornar dispostas a apostar noutro. Assim, mudanças sociais e culturais que ocorrem dentro e fora das instituições do mundo científico fazem parte do processo tanto quanto as questões mais diretamente ligadas à “evolução do conhecimento” em si.

Hoje em dia, muito depois de Marx (e sua distinção entre *ciência* e *ideologia*) e de Kuhn, bem como de todo um trabalho posterior de epistemologia da ciência e sociologia do conhecimento que nas últimas décadas acrescentam novas dimensões a nossa compreensão das relações de *poder/saber*, nada disso resulta muito surpreendente. O tempo todo repetimos que os paradigmas – que fornecem uma orientação básica sobre a definição de problemas e

<sup>57</sup> Segundo o sociólogo britânico Barry Barnes (1982), o trabalho de Kuhn na área de história da ciência tornou-se muito importante para a sociologia do conhecimento porque, entre outras coisas, apareceu exatamente num momento em que a cultura da ciência e das instituições acadêmicas caiu sob novo escrutínio acadêmico e político. Por isso mesmo, torna-se relativamente fácil fazer um uso mais “radical” do seu trabalho – de crítica da ciência ocidental, talvez até no sentido que Foucault e os pós-estruturalistas depois a levam – do que as intenções bem mais modestas do próprio Kuhn exigiriam.

“objetos” da ciência, as “evidências” e como interpretá-las – estão imbricados em processos sociais e históricos complexos, nos quais fatores “políticos”, como os interesses concretos de grupos sociais dominantes (e subalternos) e a política das instituições acadêmicas em si, entram na negociação do conhecimento e dos métodos “legítimos” de se obtê-lo.

Ainda assim, há posições diferentes em relação à história recente do pensamento científico ocidental e suas instituições. As pessoas que argumentam contra noções de pós-modernidade e em prol de uma concepção que privilegia a continuidade entre formas modernas “clássicas” de pensar e os projetos intelectuais “críticos” da atualidade<sup>58</sup>, bem como os intelectuais neoconservadores receosos de qualquer crítica do cânone<sup>59</sup>, teriam uma versão diferente da história sobre a qual quero argumentar aqui: que as relações entre a política do mundo da ciência e a política na sociedade em seu sentido mais amplo, entre história e conhecimento, entre conflitos sociais gerais e aqueles que se dão especificamente em torno da produção de “conhecimento legítimo”, são particularmente significativas nos anos 60, tanto por causa da centralidade das lutas que envolviam diretamente os estudantes e a vida universitária, quanto pela urgência que adquiriu nesses movimentos sociais e culturas a reelaboração das antigas visões que a sociedade ocidental tinha formulado sobre si mesma.

Das críticas profundas da época e das novas condições e conflitos sociais que as sustentavam, vários aspectos fundamentais do modo ocidental moderno de fazer ciência vieram a ser questionados. Destes questionamentos, surgiram novas teorias críticas, como a teoria feminista, a *critical race theory*<sup>60</sup> e a teoria pós-colonial, todas por sua vez relacionadas, de uma forma ou outra, a um novo movimento filosófico e epistemológico associado aos termos do

---

<sup>58</sup> O interessante texto de Jurgen Habermas (1984) é exemplo do argumento sobre a modernidade como um projeto político e intelectual “não acabado”, que é muito crítico em relação à teoria pós-estruturalista; outro pensador contemporâneo que polemiza com o pensamento pós-moderno é o neomarxista Frederic Jameson (1984b).

<sup>59</sup> Exemplos do discurso conservador encontram-se na coletânea organizada por Steven Macedo, *Reassessing the sixties* (1997). A análise que Stuart Hall (2003) faz sobre os defensores do cânone frente ao “multiculturalismo” é também muito interessante.

<sup>60</sup> Aqui faço uma distinção relativa entre *critical race theory* e teoria pós-colonial, embora ambas compartilhem os mesmos interesses teóricos e talvez incluam até muitos dos mesmos autores. É possível que a distinção tenha mais a ver com um objeto de análise que, no primeiro caso, deriva do estudo das relações raciais na sociedade norte-americana (como Henry Louis Gates e várias teóricas feministas negras; cf. entrevista de Adelman e Grossi com Jane Flax, 2002) e, no segundo, sobre o “Império” e suas colônias (cf. Said, 1978).

pós-estruturalismo e pós-modernismo<sup>61</sup>. Como tal tendência envolve uma crítica às grandes “metanarrativas” totalizantes da ciência ocidental moderna, a atitude de colocar-se como modelo alternativo já iria contra seus próprios princípios epistemológicos. Tampouco quero sugerir que essa forma de pensar tenha se tornado “hegemônica”. No entanto, é inegável que se constitui uma forma de pensar que, em vários sentidos que serão examinados, caminha na contramão do paradigma moderno da ciência. Embora não se torne hegemônica, tem uma penetração profunda em todo o campo científico a partir daquele momento, obrigando todos a um *novo diálogo*, ainda que não seja o objetivo desse diálogo que se produza um “vencedor” ou uma “nova síntese”<sup>62</sup>.

Do bojo dos movimentos sociais e culturais dos anos 60, surgem vários elementos que poderiam ser identificados – ou talvez antecipariam de certa forma – uma nova perspectiva sobre o conhecimento. Esta encontra-se no que Stephens (op. cit.) chama de visão “antidisciplinar”, que inspirou os movimentos da década e expressou-se de maneira muito significativa na sua abordagem antidisciplinar da política. Certamente, esse “espírito antidisciplinar” – visto por alguns como “anti-intelectual” ou “anti-racionalista” – forneceu e continua fornecendo novo fôlego para se pensar tanto a realidade social em si quanto a relação da academia com o pensamento social. Entre os estudantes universitários, havia pelo menos uma atitude de impaciência com relação à tendência de se desvincular o estudo acadêmico da dinâmica da vida e da cultura fora das universidades.

---

<sup>61</sup> Isso não equivale a chamar essas teorias críticas de “pós-modernas”. A teoria feminista, por exemplo, tem diversas vertentes que se posicionam diferentemente em relação aos postulados da perspectiva pós-moderna (cf. Benhabib e Cornell, 1987, entre outros); e a relação entre a teoria pós-colonial e a pós-moderna também é objeto de ampla discussão (cf. Quayson, 2000). No mínimo, compartilham com o movimento filosófico pós-moderno a crítica do *sujeito hegemônico e universalizado* (da história e do conhecimento) do pensamento moderno, tendendo a compartilhar ainda a crítica da supervalorização da razão e da “racionalidade científica” (em detrimento de outras formas de experiência e conhecimento) e uma visão pouco problematizada da objetividade científica e da relação entre ciência e poder. Mais problemáticos, no entanto, são os diversos posicionamentos em relação à chamada “*virada cultural*”, que questiona a primazia dada no pensamento moderno àquilo que este constrói como a “materialidade” das relações sociais e econômicas (cf. Barrett, 1999).

<sup>62</sup> A teórica Jane Flax (1991) argumenta que um dos elementos fundamentais do pensamento pós-moderno – que para ela significa um avanço em relação à epistemologia moderna – é permitir que perspectivas diferentes coexistam “em tensão” uma com a outra, sem a necessidade de obrigar a uma “síntese dialética dos contrários” que elimina o que há de mais criativo no pensamento crítico.

Já entre os intelectuais que vieram a representar a contracultura e os novos movimentos sociais da época, houve alguns que passaram a desenvolver uma crítica bastante radical aos preceitos da ciência quanto à “objetividade” e à racionalidade instrumental e burocratizada. Como mostrei no capítulo anterior, os escritores da geração *beat* foram pioneiros na procura de filosofias orientais que eles viam como capazes de propiciar novas formas de unir pensamento e sentimento, corpo e mente. Por outro lado, alguns pensadores muito radicais da época, como Norman Brown e Timothy Leary, entendiam que o uso de drogas poderia alargar o campo do conhecimento, ao recuperar formas de percepção que o racionalismo ocidental apagara.

A noção de oposição entre corpo e mente – ou a associação dos fenômenos corporais e afetivos a um pólo da experiência humana que se opunha ao campo da “razão” e do conhecimento científico – também sofreu um abalo com a revalorização da sexualidade e de seu papel na vida social. Ainda num campo intelectual mais vinculado ao marxismo, Wilhelm Reich, autor muito lido na Europa e nos EUA no pós-guerra, já vinha elaborando uma visão na qual a “repressão sexual” era considerada uma característica básica da sociedade burguesa que, junto com as formas “capitalistas” de controle sobre as pessoas, participava da alienação do ser humano. O grande guru intelectual dos estudantes de Berkeley e de outras universidades norteamericanas e europeias, o alemão Herbert Marcuse, também desenvolvia uma crítica “freudo-marxista” à sociedade no seu livro *Eros e Civilização*, que chegou a inspirar a busca libertária de muitos jovens. O livro – publicado nos EUA em 1955, ou seja, ainda no meio dessa década conhecida pelo forte controle moral que se exercia sobre a vida pessoal e sexual dos “bons cidadãos” – pretendia fazer uma tradução mais sociológica das idéias expostas por Freud no seu livro *Mal-estar na civilização*.

Marcuse tentava combinar noções marxistas de alienação do homem (*sic*) e, principalmente, do trabalhador sob o capitalismo com a noção de Freud de que o “homem civilizado” paga o preço pelo progresso no controle sobre a natureza e sobre seus próprios instintos – *o custo da cultura* – com as neuroses e a infelicidade causadas pela renúncia ao “princípio de prazer” imposta pela civilização. Porém, diferente de Freud (e procurando aqui “casar” uma teoria da repressão sexual com a teoria marxista da opressão ou exploração social, numa possível passagem de um “reino da necessidade” para um “reino da liberdade”), Marcuse insistia na idéia de que, somente noutro momento da história, o avanço da civilização exigiria o sacrifício da *libido*. Nas sociedades do capitalismo avançado, a repressão sexual se

mantinha porque fazia parte de um complexo de poder e repressão utilizado pela classe dominante. Era, pois, uma *mais-repressão* que permitia a dominação, de forma análoga à manutenção capitalista de um sistema de produção de mais-valia num mundo onde as condições *materiais* para sair do reino da escassez já estavam dadas. A Revolução, portanto, seria tanto uma revolução da razão quanto de Eros, do retorno à sensualidade.

Theodore Roszak (1970), na época um jovem historiador – ele tinha se doutorado em 1958 – e autor de *The making of a counter culture*, um dos livros sobre a contracultura mais lidos pelos seus jovens adeptos – já avançava nessa obra uma caracterização teórica da sociedade tecnocrática que eles rejeitavam: ela é vista como uma sociedade que conseguiu convencer seus cidadãos de que todas as necessidades humanas são de natureza técnica; que a sociedade moderna possui a quase totalidade do conhecimento e meios necessários para obter a felicidade; e que são os *experts* que se encontram à frente do Estado e das corporações que têm realmente compreendido tais necessidades e, portanto, sabem como nos conduzir até sua realização (pp. 24-25<sup>63</sup>). Segundo Roszak, esta nova situação e a revolta que ela gera invalida toda a análise do marxismo clássico sobre classe e revolução, pois “uma análise marxista clássica nunca teria previsto que a América tecnocrática fosse capaz de produzir um elemento revolucionário dentro da sua própria juventude”<sup>64</sup>.

Noutro capítulo do mesmo livro, intitulado “A dialética da libertação”, ele faz uma longa discussão sobre dois pensadores que, segundo ele, seriam os principais teóricos sociais dos jovens inconformados: Norman Brown e Herbert Marcuse. De maneira diferente, Roszak argumenta, os dois colocam em confronto as idéias de Marx e Freud sobre “realidade psíquica” e “realidade social”. O primeiro rejeitava o pensamento marxista, que reproduziria todos os fetiches sobre progresso, razão e o “desenvolvimento das

---

<sup>63</sup> (Número de página correspondentes à versão em língua castelhana citada na bibliografia.) O trabalho de dois sociólogos muito influentes nos anos 50, Seymour Lipset e Daniel Bell, representava perfeitamente esta visão tecnocrática. Como o sociólogo e ex-militante estudantil dos anos 60, Todd Gitlin, escreve: “Daniel Bell e Seymour Lipset, socialistas que viraram sociólogos, escreviam que tínhamos alcançado uma bendita condição na qual a ideologia havia morto, estava exaurida; os problemas sociais tornaram-se discretos, isolados, susceptíveis a serem administrados por profissionais de cabeça lúcidas” (1987, p. 18; tradução minha).

<sup>64</sup> Tradução livre do espanhol (Roszak, op. cit., p. 49).

forças produtivas” da ideologia iluminista e burguesa – opinião que Roszak compartilha com Brown. Este assumia a tese freudiana do caráter repressivo da civilização, mas sonhava com uma sociedade não repressiva, que liberasse as pessoas em corpo e espírito, de modo a conseguir o que Freud não considerava possível: a integração dos instintos de vida e morte<sup>65</sup>.

Por sua vez, Marcuse – ainda interessado na transformação do pensamento de Marx via Freud – novamente tentou conseguir isso noutro livro posterior a *Eros e civilização*, *O homem unidimensional* (1964), enfocando mais especificamente a realidade da sociedade industrial moderna<sup>66</sup>. A avaliação de uma sociedade que, segundo Marcuse, teria se tornado tão potente nas suas formas de manipular a subjetividade, as necessidades e o desejo das pessoas que se mostra quase “sem oposição”, valeu-se de uma nova tradução marcusiana de Freud: o conceito da “desublimação repressiva”.

De fato, os grupos dominantes não precisavam mais recorrer a formas abertas de repressão e coerção pois, através do alto nível de consumo e conforto que as sociedades ocidentais do pós-guerra forneciam até para suas massas trabalhadoras, conseguiam convencê-los de que não é mais necessário nenhum tipo de busca de elementos que transcendessem sua realidade cotidiana, onde *se tinha tudo*<sup>67</sup>. Segundo sua tese (que na mesma época não deixava de gerar polêmica, chocando especialmente as correntes marxistas que se mantinham mais fortes fora dos EUA), não se devia esperar desses sujeitos conformistas e acomodados nenhum impulso revolucionário ou contestatório. No entanto, os novos portadores do descontentamento, da rebelião e da crítica já tinham nascido dentre aquelas pessoas

---

<sup>65</sup> Segundo Roszak, Brown – que acreditava na consciência da inevitabilidade da morte” como fonte da repressão e dominação sociais – junta ao pensamento freudiano o espírito dos “videntes dionisíacos como Blake, Nietzsche, Jacob Boehme e São João do Apocalipse” (p. 128, versão castelhana). Professor de filosofia, Brown escreveu dois livros que tiveram influência sobre a juventude da época: *Life against death: The psychoanalytic meaning of History* (1959) e *Love’s body* (1966). Cf. Roszak, *idem*.

<sup>66</sup> O subtítulo do livro, *Studies in the ideology of advanced industrial society*, expressa um dos argumentos fundamentais de Marcuse: o fato de os países do bloco soviético terem aderido a um modelo repressivo e opressivo de sociedade bastante parecido ao modelo do capitalismo ocidental.

<sup>67</sup> Esse “ter tudo” significava a impossibilidade da população de imaginar qualquer coisa para além da sua própria realidade: a *aniquilação* não apenas dos elementos vinculados à razão crítica iluminista, com sua capacidade de pensar através da *negação*, mas também – e talvez ainda mais importante pois dizia respeito à vida das massas – dos *desejos* que, na teoria freudiana, colocava o indivíduo em conflito com os códigos e instituições sociais.

mais excluídas dos benefícios da *welfare/warfare society*: as mulheres, o *lumpenproletariado*, as minorias raciais e étnicas.

Os tempos propiciavam uma reformulação simultânea do pensamento nas diversas áreas das ciências humanas. Alguns autores e debates surgiram como “transdisciplinares”, ou seja, com uma influência ampla que atravessava as fronteiras disciplinares; outros, como vozes mais restritas aos contextos das suas disciplinas. A sociologia dificilmente poderia se manter às margens dessas transformações pois, apesar de sua fama de conservadora (desde o auge da teoria de Parsons e Merton, a sociologia norte-americana já era conhecida como uma disciplina academicista e conservadora), não deixava de atrair jovens críticos e radicais que tinham um profundo interesse no seu objeto: as relações sociais das sociedades modernas. Assim, muitos estudantes procuravam nessa disciplina um espaço para refletir criticamente sobre o que estavam vivendo. De fato, Fraser (op. cit.) assinala que muitos dos jovens que se encontravam à frente das lutas estudantis nos EUA e na Europa eram estudantes de sociologia. Contudo, nos momentos turbulentos que viviam, rapidamente ficavam desapontados com as possibilidades que o discurso institucionalizado lhes oferecia.

Nos EUA, o que havia de mais interessante na sociologia “nativa” vinha da tradição da Escola de Chicago, o interacionismo simbólico e a etnometodologia. Sem grandes preocupações com as “grandes teorias”, os sociólogos associados a essa tradição (desde G. H. Mead até Herbert Blumer e Erving Goffmann) desenvolveram uma metodologia para o estudo da interação social e cotidiana que deu como frutos excelentes trabalhos etnográficos, especialmente sobre a interação de diversos grupos sociais e étnicos no contexto da moderna vida urbana. Segundo o escritor e sociólogo norte-americano Richard Sennett (2003), que nos anos 60 começou sua carreira como estudante em Harvard e depois atuou como pesquisador da vida urbana em Boston e Chicago, a sociologia etnográfica recebeu um novo impulso no clima daquela década. Em termos mais práticos, a intenção particular de revalorizar o subjetivo que vinha da contracultura influenciou alguns sociólogos vinculados a essa tradição<sup>68</sup> – por definição, estudiosos muito atentos às questões da normatividade social – que abraçaram a oportunidade de tomar uma postura mais aberta e menos hierárquica em relação aos seus próprios estudantes e, também, refletir mais sobre como a pessoa que praticava a pesquisa sociológica era envolvida e transformada pelo processo (*idem*, pp. 38-39).

---

<sup>68</sup> Sennett cita o caso concreto do seu professor, David Reisman, autor de um livro famoso sobre a sociedade norte-americana do pós-guerra, *The lonely crowd*, publicado em 1950.

Sociólogos como Howard Becker<sup>69</sup> conseguiam unir o antigo espírito da sociologia da Escola de Chicago aos “novos tempos”: colocava seu método e “imaginação” sociológicos a serviço de muitos estudantes cujos interesses na interação social tinham sido estimulados pela crítica contracultural à normatividade social. Também para aqueles que ansiavam por uma sociologia crítica com uma visão mais “macro”, o marxismo – que tinha tido pouca entrada nos programas e cursos da sociologia – ganhou novo espaço. A teoria marxista exercia poder de atração sobre alguns estudantes, particularmente os que participavam mais ativamente do movimento estudantil (cf. Gitlin, 1987)<sup>70</sup>. Passada a época macartista, havia uma maior facilidade para o ingresso das abordagens marxistas dentro do elenco dos autores estudados.

Na Europa, onde a influência do pensamento marxista tinha permanecido forte no pós-guerra, também se começava a pensar e teorizar de forma diferente, procurando se distanciar de quaisquer tendências associadas ao dogmatismo intelectual estalinista. Uma nova geração de estudantes – influenciados por Gramsci e pela Escola de Frankfurt – passava a dar mais importância à cultura e à subjetividade, abrindo-se para perspectivas inclusive psicanalíticas que priorizavam o “sujeito” ou ator, nas suas dimensões coletivas e *individuais*. Por exemplo, no círculo de estudos dos jovens da SDS alemã<sup>71</sup>, a preocupação com o desenvolvimento de uma linha teórica – no caso, uma teoria do desenvolvimento capitalista baseada num marxismo reconstruído – partia de Adorno, Horkheimer e Marcuse, assim como da fusão que estes pensadores

---

<sup>69</sup> A influência de Becker – sociólogo nascido em Chicago que passou a maior parte da sua vida acadêmica ensinando sociologia na Northwestern University, nas vizinhanças dessa cidade – é mencionada por várias das colaboradoras da coletânea *Feminist Sociology: Life histories of a movement* (Laslett e Thorne, 1997) como profundamente decisiva na sua paixão pela sociologia. Elas também se referem a ele como uma pessoa que defendeu e desenvolveu os métodos qualitativos numa época em que a hegemonia de uma sociologia empiricista e quantitativa era esmagadora (cf. particularmente Fenstermaker, 1997). Seu livro mais conhecido foi *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, publicado em 1963.

<sup>70</sup> O livro de Todd Gitlin – professor de sociologia e jornalismo na Columbia University, em Nova Iorque, que nos anos 60 chegou a ser presidente nacional da maior organização da nova esquerda estudantil norte-americana, *Students for a Democratic Society* – fornece um relato interessante sobre a evolução de um contingente radical desse movimento e seus interesses por doutrinas e teorias particulares.

<sup>71</sup> *Sozialistische Deutsche Studentbund* foi, até 1961, a divisão estudantil do Partido Social Democrático Alemão. Naquele ano, a SDS foi expulsa do PSD alemão por manter uma linha marxista ortodoxa que o partido tinha abandonado para facilitar alianças com a democracia cristã (cf. Fraser, op. cit. pp. 58-59).



faziam entre Marx e Freud, para elaborar as conexões entre a exploração econômica capitalista e a gênese das estruturas psíquicas que permitia a produção de cidadãos conformados e conformistas. Segundo Fraser, “Nestes círculos do grupo SDS, conceitos como alienação, repressão, exploração, libertação eram tão prontamente compreendidos nos seus aspectos psico-sociais e culturais quanto no domínio político-econômico no qual os partidos comunistas geralmente os circumscreviam” (op. cit., p. 59; tradução minha).

Mesmo as preocupações mais convencionais do marxismo, como as discussões sobre o mundo do trabalho, produziram seus iconoclastas. Um exemplo é André Gorz, cuja visão sobre as mudanças no mundo do trabalho, a vida cotidiana e as novas técnicas de controle da classe dominante (que não deixa de lembrar um pouco as idéias de Marcuse) é apresentada numa série de livros e artigos, entre os quais se encontra um com o provocativo título *Adeus ao proletariado: Um ensaio sobre o socialismo pós-industrial*<sup>72</sup>. Desde os anos 60, Gorz e seus colegas previam a redundância da classe operária tradicional: o capitalismo, na sua nova fase, dependeria muito mais de uma camada de trabalhadores altamente qualificados em termos técnicos e científicos.

Nesse sentido, suas idéias têm algo em comum com os trabalhos dos anos 60 dos sociólogos Daniel Bell e Alain Touraine, os quais também nessa época falavam sobre uma nova era, a da “sociedade pós-industrial”, que ao precisar menos de um operariado clássico e mais de novos grupos de trabalhadores qualificados, colocaria uma nova ênfase no conhecimento e geraria novas formas de estratificação social e poder, baseadas mais no controle da informação e da tecnologia do que nos instrumentos de produção no sentido clássico. No entanto, de forma parecida com algumas idéias desenvolvidas por Marcuse e com um impulso utópico que os distinguiu de pensadores marxistas mais pessimistas, uma nova classe de “não trabalhadores” seria finalmente capaz de romper com a lógica produtivista que tinha mantido até a classe operária presa. Desse modo, a sociedade alcançaria uma fase na qual as relações de trabalho poderiam se subordinar à realização pessoal, criatividade e prazer.

---

<sup>72</sup> Esse livro, publicado na França em 1980, argumenta que o proletariado industrial não é mais o grupo de onde pode vir o impulso fundamental para a transformação socialista. Na época de sua publicação, já existia uma ampla literatura sobre as relações sociais na “sociedade pós-industrial” que defendia o mesmo argumento, ainda inovador na década de 60.

Na Itália, ocorreu algo interessante: a luta concentrou-se não numa mudança na disciplina, mas na possibilidade de *se formar em sociologia*. O Instituto de Ciências Sociais em Trento, única instituição italiana na qual a sociologia era ofertada, não fornecia título na área. No início de 1966, os estudantes ocuparam o Instituto durante dezoito dias, obtendo assim a oportunidade de se graduarem sociólogos. Uma estudante disse: “Acreditávamos que a sociologia nos ajudaria a fundar uma crítica da sociedade, da família, dos valores, da organização e do conteúdo da educação. Era fundamental para nós poder criticar a sociedade, estabelecer uma sociedade crítica. Daí veio a ideia da universidade crítica, do estudo crítico”. E continuou, demonstrando a preocupação que era comum a estudantes universitários em muitos contextos nacionais diferentes, no sentido de adequar os programas de estudos às novas inquietações: “Desta maneira, em todos os cursos, se colocava a demanda da relevância social, e que nos dessem maior variedade de informações, desde um espectro mais amplo de pontos de vista. Os livros didáticos eram tradicionais, locais e estreitos demais.” (*apud* Fraser, pp. 139-140; tradução minha).

Judith Stacey, socióloga e feminista norte-americana, identifica a universidade na qual fez sua pós-graduação no começo dos anos 70 como um dos lugares onde a forma de pensar e ensinar a sociologia tinha passado por profundas modificações, em parte como produto das mudanças da época:

Profundamente afetados pela pedagogia radical e as ideias de auto-atualização dos movimentos políticos e contraculturais dos anos 60, os professores da universidade de Brandeis tinham abolido o currículo [fixo] ou conjunto de requisitos para obter-se o título. Ainda mais inusitada para um departamento de sociologia norte-americano foi sua atitude hostil em relação ao positivismo. Em Brandeis, a sociologia interpretativa e a teoria privilegiavam-se, e o corpo teórico privilegiado para meu coorte de veteranos da Nova Esquerda foi o marxismo e suas elaborações conforme a Escola de Frankfurt. [*apud* Laslett Thorne, 1997, p.129, tradução minha]

Stacey explica também que foi sobre essa base que ela e suas colegas – mulheres que se tornaram pioneiras de uma nova perspectiva – iniciaram a busca por um pensamento que pudesse ir além do marxismo, a fim de permitir um enfoque mais adequado para o estudo das relações sociais e históricas entre mulheres e homens<sup>73</sup> (idem).

<sup>73</sup> Como muitas outras pioneiras dessa geração, Stacey identifica a importância que o pensamento marxista teve inicialmente para o pensamento feminista: “Minhas colegas-irmãs da pós-graduação e eu rapidamente nos identificamos como feministas socialistas e nos submergimos no emergente ‘discurso’ marxista-feminista, sendo este um termo que ainda não conhecíamos”. (idem).

Ao mesmo tempo que começava dentro da sociologia – e em todas as outras áreas das ciências sociais e humanas – a tentativa de definir como uma temática central a questão da subordinação social e histórica das mulheres ou o que Rubin (1975) chamaria num texto pioneiro de *sistema de sexo/gênero*, surgia na sociologia acadêmica uma nova geração de sociólogos. E entre seus mais importantes representantes estavam o francês Alain Touraine e o britânico Anthony Giddens (cuja obra, em toda sua evolução ao longo das últimas décadas, será discutida mais profundamente num próximo capítulo), que renovaram o debate sobre conflito social e começaram a problematizar a noção do ator ou “sujeito”<sup>74</sup>. Por um lado, buscavam uma nova compreensão para um velho problema da sociologia – a relação entre “estruturas” e “atores”; por outro, abriam uma nova discussão sobre o *tipo* de ator que povoa a “sociedade pós-industrial” – novos grupos, novas relações de poder que constroem um cenário de interação e conflitos sociais no qual a antiga dicotomia marxista entre burguesia e proletariado revela-se, no mínimo, muito simplista.

O pós-estruturalismo, que despontava em vários campos das ciências humanas, já assinalava a ascensão de perspectivas que privilegiam a linguagem e a cultura sobre as tendências positivistas e também para além da visão estruturalista do marxismo, ainda preocupado com determinações mais “objetivas” advindas do campo das relações econômicas de produção. Os autores pós-estruturalistas importantes que viriam a ter uma influência sobre a sociologia – principalmente Michel Foucault – ainda no final dos anos 60 e muito mais na década de 70 estavam apenas começando a publicar e a atrair um público cuja busca partiria de algumas das propostas mais radicais da contracultura e sua crítica ao modo de viver e pensar da cultura ocidental.

Ainda faltava unir esse impulso às novas indagações sobre sociedade, cultura, saber e poder que, na época, apenas começavam a ser articuladas. Essa tendência, que ganharia adeptos entre estudantes e intelectuais insatisfeitos com aspectos da vida acadêmica como a rígida disciplinarização das ciências humanas ou o predomínio de influências positivistas na sociologia, inicia-se com discussões nas áreas da filosofia, da lingüística, da semiótica, da crítica

---

<sup>74</sup> Um outro participante das discussões – que, num primeiro momento, se centram no problema de *como caracterizar* as sociedades desenvolvidas do pós-guerra – era o sociólogo Ralf Dahrendorf, que publica em 1959 o livro *Class and class conflict in industrial society*, no qual sustenta a tese da “institucionalização do conflito de classe” nas sociedades avançadas. Uma síntese interessante do debate que se dava em torno dessa tese pode ser encontrada num livro paradidático escrito por Anthony Giddens, *Sociology: A brief but critical introduction* (1982).

literária e da psicanálise. Nesta última, a reinterpretação lacaniana de Freud se revelaria fundamental. A sociologia dos anos 70, com sua forte herança positivista e sua preocupação com a “materialidade” das relações socioeconômicas, demoraria ainda mais uma década para se abrir para a reflexão a partir do diálogo com o pensamento “pós-moderno”<sup>75</sup>. Contudo, naquele momento, as novas discussões que giravam em torno da questão da sociedade “pós-industrial” e suas “novas classes” e “novos atores” sociais reabririam questões como a relação entre “estrutura” e “agência” e entre conhecimento e poder, mas de formas que, pouco mais à frente, viriam ao encontro das preocupações colocadas pelo pós-modernismo e pela noção de “pós-modernidade”<sup>76</sup>.

Tanto a emergência da perspectiva pós-estruturalista quanto a teorização sociológica sobre uma nova fase da modernidade – a “sociedade pós-industrial” – ocorreram paralelamente à revisão do pensamento social ocidental iniciada pelo pensamento feminista (as relações entre as três serão abordadas no próximo capítulo). Porém, o que cabe enfatizar desde já é o desafio radical que a teorização feminista representa para a academia e como tal desafio traslada para o campo intelectual o que o movimento feminista representou para os movimentos sociais: um novo momento, com algumas premissas que o caracterizaram como uma ruptura radical com toda a cultura herdada, de *dominação masculina* e invisibilização das diversas contribuições das mulheres à história,

---

<sup>75</sup> Certamente, tal resistência e a virada em si continuam abertas à discussão. Embora eu trate a segunda como um fenômeno que *abriu* o campo de visão da sociologia e outras ciências sociais para novas preocupações sem significar a negação da “materialidade” ou a riqueza das dimensões associadas com a “economia política”, a “virada para a cultura” não é um fenômeno salutar para muitos pensadores. Já me referi à posição do crítico marxista Frederic Jameson (op. cit.), para quem ela representa uma recusa da história e um novo idealismo característicos do capitalismo tardio (com sua obsessão pela imagem e pela superficialidade). Ela teria, para ele, um vínculo com os mesmos fenômenos históricos que produziram os “novos movimentos sociais”: (o engodo da) pós-modernidade.

<sup>76</sup> A respeito das noções de pós-modernismo e pós-modernidade e de seu emprego pela sociologia, Michèle Barrett afirma: “Em termos de estratégias estéticas e formas culturais, o pós-modernismo se refere a um interesse na superfície em lugar da profundidade, ao pastiche e à paródia, à referência ao passado e à auto-referência, e foca sua atenção na pluralidade de estilos. Em termos de filosofia, o pós-modernismo envolve uma rejeição dos grandes projetos do iluminismo racionalista, incluindo sistemas de pensamento tanto marxistas quanto liberais. Em termos da análise sociológica, a pós-modernidade é um fenômeno de capitalismo pós-industrial, criticamente determinado pela revolução microeletrônica e a globalização dos sistemas de comunicação e informação. Mas pelo fato da sociologia dever muito ao racionalismo, os sociólogos precisam escolher entre uma sociologia da pós-modernidade e uma sociologia pós-moderna.” (1999, p. 23; tradução minha).

à cultura e à vida política e social. As estudantes e professoras que tinham um vínculo com o movimento social e o trouxeram para dentro da academia iniciaram um novo movimento intelectual, que chegaria a ter um impacto enorme sobre todas as disciplinas das ciências sociais e humanas.

Sheila Rowbotham, historiadora feminista da geração de 68, traça o caminho do surgimento da nova perspectiva da história das mulheres, na sua relação com outras novas tendências da época. A Inglaterra, sede de uma história social marxista muito complexa e rica, foi talvez um lugar privilegiado para a emergência de novas preocupações e de visões diferentes sobre o que deve ser considerado central na dinâmica da história (de forma parecida com o que vinha acontecendo na sociologia): a importância da vida cotidiana e das questões culturais e subjetivas na vida social.

Para os novos historiadores, isso implicou também no desenvolvimento de novos métodos, que permitiriam levar essas questões mais “a sério”; se as dimensões da subjetividade e da cultura adquiriam uma nova centralidade, não sendo mais consideradas como mero fenômeno derivado de estruturas da produção econômica, era necessário se pensar em novas formas de investigá-las. Rowbotham assinala a novidade dessas abordagens e a criatividade que exigiam, quando diz:

Ninguém ensinava à minha geração de jovens historiadores radicais uma “metodologia” mas mesmo assim, iam catando abordagens inovadoras. Novas formas de entender as relações sociais e os movimentos nos demonstravam que a forma em que você examinava o passado sempre continha suposições teóricas. Esta história social auto-consciente fez possível desafiar não somente as omissões da história política ortodoxa mas também as ausências dentro do campo relativamente novo da história do trabalho (1999, p. 2; tradução minha).

Nesse contexto, ela menciona a importância do livro de E. P. Thompson, seu mentor, *The making of the English working class*. Por meio deste livro, inaugurava-se uma nova perspectiva, que procurava entender a classe trabalhadora não só a partir de instituições políticas e econômicas, mas também – tanto em suas comunidades quanto no local de trabalho, tanto na cultura quanto na política – os elementos que conduzem à construção da sua identidade coletiva.

Rowbotham menciona ainda outra corrente da época, chamada “*history from below*”, cuja visão da rebelião já se ampliava muito em relação à história convencional da classe trabalhadora. Ela relata que, em 1967, esse novo grupo

começou a inovar: reunia jovens universitários de origem proletária para falar sobre suas experiências *subjetivas* como membros das classes subalternas, fazendo importantes conexões entre o *self* e a cultura a partir de suas próprias vivências das relações de classe.

A incitação a pensar sobre questões de subjetividade e “colonização cultural” estava dada em inúmeras obras e autores que surgiam ou voltavam a circular na época, embora a voz feminina estivesse ainda, em grande parte, ausente. Nas palavras de Rowbotham,

Durante os anos 1960 a política radical fervia com ideias sobre experiência subjetiva e colonização cultura. Era verdade que, com a notável exceção da Simone de Beauvoir, esta ‘nova política’ tratava invariavelmente de homens – do Che até o poder negro. Mas as ideias podiam transmutar-se. Eu lembro que devorava qualquer coisa que ressoava, de Laing a Sartre, de Fanon a Gramsci, de Aimé Cesaire a Genet. A ênfase no pessoal, na agência humana e na hegemonia cultural estava todo ali, mesmo em contextos distantes da minha própria vida. Usava minha imaginação e procurava qualquer coisa que desse liga. (*idem*, p. 3; tradução minha).

A *imaginação feminista* de Rowbotham e outras mulheres de sua geração nos EUA, na Inglaterra, na França, na Itália e em outros países, com a qual faziam essas “novas conexões”, exigia a ousadia de ir além do pensamento de seus companheiros, colegas e mestres – e nem sempre serem bem recebidas por eles. As experiências foram várias: Thorne (1997) achou no meio intelectual da universidade norte-americana de Brandeis do início dos anos 70 um clima fértil para ideias feministas; Evelyn Nakano Glenn (1997) fala do árduo trabalho de expandir campos de discussão onde ainda prevalecia o imperativo da “se manter fiel às categorias marxistas” (p. 81). No seu relato, “*My life as a feminist sociologist*”, Joan Acker (1997) fala também de tempos de grande desafio, do entusiasmo das pioneiras<sup>77</sup> e dos embates com os teóricos marxistas mais ortodoxos, que se contrapunham aos esforços do “feminismo socialista” de unir a perspectiva feminista à crítica do capitalismo e mantinham a prioridade ontológica, epistemológica e política da análise marxista clássica da sociedade capitalista. Embora difiram um pouco no tom, os

---

<sup>77</sup> Acker comenta que o melhor curso que ela deu em toda sua carreira foi uma disciplina sobre a “sociologia da mulher” que ministrou num programa de pós-graduação em 1969, apesar da quase inexistência de literatura – e, muito menos, literatura feminista crítica – sobre o tema e do fato que tinha que se valer de uma boa dose de improvisação durante o processo (op. cit., p. 34).

depoimentos destas sociólogas feministas pioneiras da área nos EUA servem para confirmar o que Rowbotham, fazendo um certo balanço retrospectivo do trabalho das historiadoras e teóricas feministas que construíram um novo campo de estudos na história afirma: o sucesso do investimento na construção de novos espaços e perspectivas contrastava com a persistente dificuldade de modificar “o existente”.<sup>78</sup> Ou seja, paralelamente às mudanças, continuava havendo – assim como também acontece hoje – um *mainstream* que resistia a elas.

Para concluir este capítulo, gostaria de voltar a dois pontos iniciais: a afirmação de um “novo” na década de 60, em termos de sujeitos e relações sociais que conquistaram um espaço para falar, agir e serem ouvidos e percebidos; e a quebra de fronteiras, de costumes e de hierarquias *culturais e sociais* rígidos que antes impediam o acesso desses grupos ao palco social. Haveria o suficiente nesse impulso para demandar ou conduzir à construção de um “novo paradigma” teórico para as ciências sociais?

Ao considerar essa questão, a socióloga inglesa Michèle Barrett (1999) nos lembra do argumento do chileno Ernesto Laclau, para quem *novas questões* não têm nunca como serem resolvidas dentro de um paradigma antigo: se forem realmente *novas*, no sentido de não pertencer ao vocabulário ou elenco de preocupações de uma antiga teoria, só poderão ser respondidas por uma *teoria nova* (p. 22). No nosso caso, a presença de “novos sujeitos”, os novos conceitos que traziam e o fato de os novos conflitos sociais por eles representados terem se dado fora do campo tradicional do econômico e político parecem fatores suficientemente fortes para se pensar em novas configurações do pensamento<sup>79</sup>.

A mesma autora identifica três significados diferentes que são evocados quando se fala nas recentes mudanças – ou “virada culturalista” – nas ciências sociais: 1) a virada, que já mencionei, em disciplinas como a sociologia, de explicações socioeconômicas ou “estruturais” para explicações que dão maior importância à cultura (o que implica também no declínio relativo do conceito

---

<sup>78</sup> Rowbotham conclui a introdução ao seu livro de ensaios selecionados (1999) com a seguinte reflexão: “A lição era que é mais fácil criar alternativas do que mudar aquilo que já existe, o processo de mudar a cultura dominante sendo bem mais devagar, mais difícil de controlar e mais complexo do que poderíamos ter imaginado nos primeiros dias da libertação feminina” (p. 11; tradução minha).

<sup>79</sup> Isso nos relembra do debate dos anos 70 sobre marxismo e feminismo e se era possível, como alguma vez pensou Eisenstein (1979), formular “perguntas feministas” para serem respondidas a partir do *método* marxista – sugestão logo rejeitada por uma série de teóricas feministas, as quais tinham corretamente percebido que as “perguntas feministas” transbordavam das rígidas fronteiras do materialismo histórico.

de classe e seu *status* anteriormente privilegiado como fator explicativo da realidade, ao mesmo tempo que aponta para o crescente interesse por questões de subjetividade e identidade, assim como a importância dada a gênero, sexualidade, raça, etnicidade e produção de significados como processos sociais fundamentais); 2) o questionamento da “epistemologia do realismo”, com o papel dado à linguagem e à escrita; e, vinculada a ele, a noção de que a teoria social não tem mais um *status* confortável e privilegiado de produtora de verdades objetivas frente a outras formas de “produção discursiva”; 3) a importância do prazer e da imaginação na comunicação, a estetização do político e da política, a adoção pelo protesto político de formas de expressão culturais (p. 14).

Também salta à vista como cada um destes usos remete mais ou menos diretamente à herança dos movimentos dos anos 60 e dos “novos sujeitos” – novos, claro está, no sentido de voz, de articulação, de conquista da legitimidade no uso da palavra e do ato. Assim, o aparecimento desses novos sujeitos, a forma com que sua presença – como objetos e sujeitos da teoria social – exige sua complexificação e a de muitos de seus conceitos (por exemplo, o ator social que não é mais exclusiva ou principalmente o “homem racional” mobilizado por interesses “econômicos”) e preceitos metodológicos básicos (por exemplo, a separação nítida e clara entre sujeito e objeto do conhecimento), talvez mereçam ser pensadas em termos do surgimento de um novo modelo. O grau de aceitação ou sua “conquista de hegemonia” dentro da vida acadêmica é, contudo, uma outra questão.