

AUTOBIOGRAFIA INTELECTUAL¹

Introdução

O marxismo e a psicanálise constituem os dois “continentes teóricos” que inspiram minha biografia intelectual. Com o marxismo, e sua insuperável análise do modo de produção capitalista, entendi os limites históricos de nossa existência ao mesmo tempo que a urgência em transformar e superar muitos desses limites. Com a psicanálise foi

¹ Apresentada como parte do memorial para concurso de professor titular UNICAMP – 2002. O concurso foi realizado em abril de 2005.

possível enfrentar as decepções e perdas e acreditar nas possibilidades de transformações internas.

No entanto, como a maior parte das meninas de classe média nos anos 50, o catolicismo foi meu primeiro referencial moral. Estudei, do primário ao colegial, em um colégio de freiras exclusivamente para mulheres. O catolicismo desfrutava de incontestável hegemonia moral, ditando as regras do pode e do não pode (é pecado) nas minúcias do cotidiano. A moral cristã preconizava casamento indissolúvel, a intolerância religiosa e moral (não era permitido receber “pecadoras” como mães solteiras). A mesma religião que proclamava as virtudes do amor ao próximo expulsava do colégio filhos de famílias desfeitas.

Além da moral cristã, outra dimensão importante na construção do meu modo de pensar e nos valores que defendia foi a família que me coube. Relacionando-me especialmente com o matriarcado do lado materno, cresci num ambiente em que a inteligência e o conhecimento eram muito valorizados. O cristianismo de esquerda de minha tia materna, Nadir Gouvea Kfoury, influenciou-nos a todos, mas o ideal republicano do estado laico sempre foi mais forte.

O desconforto com a moral cristã – que respaldava a exigência do sexo para fins reprodutivos e a monogamia compulsória, base do estilo burguês de vida – levou-me a um rompimento com a instituição Igreja. O puritanismo e a dupla moral sexual foram meus primeiros embates, uma espécie de proto-feminismo.

A leitura do *Segundo Sexo* (1949) de Simone de Beauvoir foi decisiva. Resolvi ter uma vida profissional e, como ela, percebi a importância de um projeto (alguns chamam de vocação). Assumi a perspectiva do existencialismo de Simone para a qual o ser humano se constrói a si mesmo através das relações interpessoais em situações sociais concretas.

Entrar no curso de Ciências Sociais da USP em março de 1963 correspondeu a um corte ao mesmo tempo simbólico e real em minha trajetória. O Brasil vivia um momento de ascensão dos movimentos

e projetos de esquerda e a escolha do curso correspondeu a um duplo projeto: preparar-me para a carreira universitária e atuar politicamente pelas bandeiras socialistas. No mesmo ano, casei-me.

1 – Maria Antonia, anos 1960 **Graduação em Ciências Sociais (1963/1966)**

Ingressei, em disputado concurso público, no Curso de Ciências Sociais, período noturno, em 1963. Foram os anos do auge da agitação e participação política estudantil. As condições históricas que produziram os movimentos de contestação no Brasil, como em outras partes do mundo, abrangem um amplo espectro de contradições, envolvendo a conjuntura da guerra fria, da hegemonia militar norte-americana, da redefinição do papel das mulheres.

O regime universitário era hierárquico, com o sistema de cátedras vitalícias, o que assegurava a hegemonia do “professor catedrático”, estatutariamente o chefe do departamento.

Os catedráticos, via de regra, não davam aulas para os primeiros anos de graduação deixando isso a cargo de seus jovens assistentes. Florestan Fernandes, catedrático da Cadeira de Sociologia, tinha como assistentes, entre outros, Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni, Leôncio Martins Rodrigues e Sedi Hirano. Fui aluna deles todos.

A questão das classes sociais, do “desenvolvimento econômico” e o movimento operário estavam presentes nos trabalhos de sociologia I, enquanto o Brasil rural constituía o forte de Sociologia II com Maria Isaura Pereira de Queroz. Já o refinado Ruy Coelho era um especialista em sociologia da cultura e da arte.

O ano de 1964 começou cheio de promessas alvissareiras, com o nascimento de minha filha Marta no dia 20 de janeiro. Apesar das ruidosas manifestações da direita conservadora e dos visíveis sinais do

golpe, meu otimismo juvenil achava inevitável as reformas de base se delineando e a esperança da transformação pacífica do país.

O golpe de 1964 instaurou uma ditadura militar e os estudantes passaram ser vistos como inimigos potenciais.

Pós-graduação em Política (1967-68)

Ao terminar minha graduação, no final de 1966, fui convidada pela professora Paula Beiguelman, catedrática em exercício da Cadeira de Política, para integrar o grupo que desenvolvia o estudo das Instituições Políticas Brasileiras. Nesse sentido, apresentei o projeto *A Atuação Política de Washington Luís de 1920/30*, fazendo jus a uma Bolsa de Especialização da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), de 1966 a 1969. Exerci, no mesmo período, as funções de “instrutor voluntário” da Cadeira de Política, ministrando aulas para o primeiro ano de Ciências Sociais durante o período letivo de 1969. Ao final desse ano, terminei minha pós-graduação em política (Instituições Políticas Brasileiras) sendo aprovada com nota 10,0 (dez). Proveitoso também foi um seminário sobre o *Anthropologie Structurale* de Lévi-Strauss, com os colegas Roberto Gambini, Albertina O. Costa, Ana Maria Amaral, entre outros.

A militância política – clandestina por força das leis de exceção imperantes – permitiu o aprofundamento de minha formação teórica por incluir cursos de marxismo com intelectuais do porte de Mário Schemberg. Os centros acadêmicos da Faculdade de Filosofia e de Economia eram ativos organizadores de ciclos de conferências e, entre todas, a mais marcante foi o curso “Desenvolvimento Latino-Americano”, promovido pelo Centro Acadêmico “Visconde de Cairu” da Faculdade de Ciências Econômicas e Administrativas da Universidade de São Paulo, no período de 28 de outubro a 19 de

novembro de 1966, sob a responsabilidade de intelectuais da CEPAL e do BNDE. Neste momento, a nata da CEPAL, com figuras do expoente de um Carlos Lessa e de Maria da Conceição Tavares, afirmaram as famosas “teses estagnacionistas” para a América Latina.

Ao mesmo tempo, contemporânea de um intenso e renovador movimento cultural – na música (com os baianos, Caetano, Gil e Betânia), no teatro (com Augusto Boal e o Teatro de Arena), no cinema (com Nelson Pereira dos Santos e Glauber Rocha) e na literatura (com Antonio Callado) – eu desfrutava das Bienais de Arte, dos inúmeros festivais de cinema francês e soviético, na Cinemateca; dos festivais de música popular. Frequentei, na linha de especialização, o seminário “Literatura e Cinema” (promovido pelo então recém inaugurado Espaço Cultural do SESC, à Rua Dr. Vila Nova, uma travessa da Rua Maria Antonia) em que o ponto alto foi o confronto livro-filme: *Vidas Secas* e *São Bernardo*, ambos de Graciliano Ramos – um dos escritores brasileiros que mais admiro.

Como muitos de minha geração, encontrei nos escritos de Herbert Marcuse, *Eros e Civilização* (1966) e *A ideologia da Sociedade Industrial: O homem Unidimensional* (1968), o questionamento à versão positivista do marxismo que impregnava o PCB. Crítico radical da cultura norte-americana, Marcuse questionava a capacidade revolucionária do seu operariado e ressaltava a importância dos novos movimentos sociais, como o feminismo, os movimentos negro e pacifista.

Andre Gunder Frank, que estive na USP, alertava sobre o *desenvolvimento do subdesenvolvimento* e a política do imperialismo norte-americano. O sucesso de Louis Althusser devia-se tanto à sua rigorosa leitura do *Capital* como à suas apropriações teóricas da psicanálise, como “a leitura sintomal”; o “corte epistemológico” e a “sobredeterminação da contradição”. Ao incluir Lênin entre os clássicos do marxismo e absorver a teoria do elo mais fraco, Althusser nos ajudava a fundamentar teoricamente a revolução socialista no

Brasil. Opondo-se às teses do PC do B e de setores do PCB, Caio Prado Jr. (1966), com seu livro *A Revolução Brasileira* (que lhe valeu a prisão), rompeu com as concepções do feudalismo brasileiro afirmando a dominância do capitalismo.

Marx & Althusser (e a pós-graduação em ciência política)

O primeiro texto de Louis Althusser que li, *Marxismo segundo Althusser* (1967), impressionou-me profundamente pelo rigor teórico. Devo essa introdução ao curso sobre o jovem Marx que segui como aluna ouvinte no Curso de Pós Graduação de Filosofia com Rui Fausto. Esses foram anos de intensos estudos e militância política, com passeatas e manifestações de repúdio à ditadura militar. As circunstâncias históricas transformaram a *Maria Antonia* no quartel general da agitação estudantil, com discussões, cursos de férias sobre temas da revolução e a tomada do prédio pelos estudantes.

Esse período heroico do movimento estudantil, irremediavelmente condenado pelo endurecimento do regime militar, teve seu fim simbólico numa batalha desigual em que, a partir da Universidade de Mackenzie, estudantes de direita com a colaboração de elementos da polícia política incendiaram o prédio da então Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP.

A devastação na FFCL apressou a ida para a Cidade Universitária, isolando os estudantes do resto da população. Os piores prognósticos se cumpriram e a escalada das arbitrariedades culminou com a decretação do Ato Institucional n. 5, de dezembro de 1968. No dia 29 de abril de 1969 foram aposentados compulsoriamente 219 professores universitários e a Universidade de São Paulo nunca mais se recuperou do golpe.

A frustrada pós-graduação na França

Antes da reforma no sistema de pós-graduação realizada nos moldes do modelo norte-americano, o “antigo regime” da pós-graduação possibilitava o ingresso imediato no doutorado, concluídos dois anos do curso de pós-graduação. Muitos estudantes aproveitavam do ensejo para continuar seus estudos no exterior. A França foi sempre meu local de destino e, por intermédio do professor Florestan Fernandes, recebi o convite do *Institut des Hautes Etudes de l’Amérique Latine*, dirigido por Pierre Monbeig e do *Laboratoire de Sociologie Industrielle*, dirigido por Alain Touraine.

A prisão do meu marido, a pressão da polícia política e o desejo de proteger minha filha e minha vida levaram-me a deixar o país em junho de 1969.

**2 – Os anos de Exílio (1969-1975)
La Habana, Cuba (1969-1970)***Fazer a revolução e construir o socialismo*

Como para muitos de minha geração, Cuba era um mito e a revolução cubana um modelo a ser seguido. Nos anos 60 e 70 a *Ilha* era também um lugar de abrigo e apoio para os revolucionários latino-americanos. Passei com minha filha quase um ano na *Ilha* e essa permanência possibilitou um duplo aprofundamento. De um lado, aproveitei para ler as obras Mao, Lênin, e tudo sobre as revoluções latino-americanas. Por outro, a experiência das dificuldades cotidianas foram as mais marcantes: o problema da escassez, principalmente por causa do covarde embargo norte-americano, as tentativas de suprimir as relações mercantis e, em

poucas palavras, as dificuldades em se construir o socialismo num país agrícola monocultor; ao mesmo tempo, as indiscutíveis conquistas no campo da educação e da saúde.

Em Cuba, entrei em contato com movimentos revolucionários do mundo inteiro, especialmente latino-americanos. O 10º andar do *Habana Libre* abrigava militantes da América Latina, muitos dos quais permaneciam por muitos meses no Hotel. Já a maior parte dos outros quartos era ocupada pela população estável dos técnicos do mundo comunista, principalmente búlgaros que adoravam morar em Cuba. Como percebi, ser enviado ao exterior era uma grande aspiração profissional pois possibilitava viver bem numa bela ilha tropical. Conheci o privilégio relativo desses profissionais de nível médio, só superados pelos diplomatas e técnicos do mundo capitalista que faziam compras em dólar.

As restrições de consumo advinham da debilidade da economia cubana mas sua permanência comprova a inexperiência de seus dirigentes. A revolução cubana teve um forte componente nacionalista e democrática e foi feita à margem do Partido Comunista Cubano.

O fato é que Fidel, como aconteceu com Luís Carlos Prestes, aproximou-se do marxismo depois de ter encabeçado a revolução cubana. Construir o socialismo em Cuba era bem semelhante a fazê-lo na Bahia dos anos 50, dos coronéis e da cultura do cacau, pobre e bela.

Não consegui rever Cuba, mas acompanho o acirramento das dificuldades que debilitam o projeto revolucionário cubano. No entanto, os atuais dirigentes têm de reconhecer seus erros e limitações, pois os problemas do país não resultam exclusivamente do cerco imperialista – mas de equívocos na condução econômica e no “politicismo” que subestimava a necessidade de respostas concretas com respeito aos problemas de abastecimento, valorizando em demasia os grandes feitos heróicos e a vocação revolucionária.

França (1970-1971)

A experiência cubana foi determinante e me deu a dimensão justamente do contrário que o pós-modernismo mais rasteiro professa sobre as mudanças de identidades. Na verdade, o peso das tradições está inscrito na linguagem e na corporalidade. As crianças em Cuba faziam filas segundo *hembras y varones*; não obstante todos usarem uniformes da mesma cor. No Natal, os brinquedos também eram diferenciados por sexo, tendo sido um problema eu comprar uma metralhadora de brinquedo: segundo a vendedora, “*es juguete para varones*”. Superar a mediocridade, os preconceitos e outros defeitos humanos supõe mais do que uma geração. É isso que dá originalidade a cada processo histórico e impede as excessivas generalizações.

A França, inicialmente, seria apenas o lugar de passagem para o Chile, onde pretendia morar no retorno de Cuba. Em abril de 1970, meu marido retornara clandestino ao país, sendo a seguir preso e assassinado pelos órgãos encarregados da repressão política e extermínio dos opositores. Eu ainda estava em Paris, de retorno de Cuba, quando fui informada do assassinato de meu marido. Sem condições psicológicas para mais uma mudança de país, resolvi permanecer na França e dar sequência à minha formação teórica, tendo sido aceita no doutorado de terceiro ciclo do *Institut d'Etudes du Developpment Economique et Social*, da *Université de Paris I*. Optei pela Sociologia do Desenvolvimento, tendo sido aprovada ao final do ano escolar, em junho de 1971.

As atividades extracurriculares desse período extrapolam o nível das atividades acadêmicas dada a presença de muitos intelectuais de esquerda no exílio francês. Seminários e grupos de estudo aprofundavam questões relacionadas à análise marxista e sua aplicação à realidade brasileira. Com o propósito de entender a realidade brasileira, integrei um grupo de estudos sobre agricultura, que partiu dos clássicos do marxismo (da renda da terra de Marx até os

escritos de Lênin) e chegou aos especialistas brasileiros sobre questão agrária. Do seminário do ano letivo de 1970/1971, participaram, entre outros, João Quartim, José Ely da Veiga, Aloiso Nunes Ferreira, Paulo Sergio Pinheiro, Marise Farhi e Ana Maria Amaral. Também assisti o curso de Rui Fausto em Vincennes, em que ele retomava a problemática do rompimento de Marx com o antropologismo de Fierbach e o idealismo de Hegel.

No entanto, acima de tudo, o grau de cidadania parisiense superou todas minhas expectativas. Aos poucos fui criando a “minha Paris”, que passava pela Cidade Universitária aonde tantos amigos moravam, da Avenue Reille e da Rue Saint Jacques e da banlieue como Vert Galant. Também foi a Paris revolucionária, com a faculdade de Vincennes e o feminismo.

Esses foram os anos de embate entre os partidos comunistas tradicionais e a nova esquerda: e o feminismo era uma dessas dimensões. Foi também o esforço do pacto entre socialistas e comunistas consubstanciados no Programa Comum de transição para o socialismo, envolvendo a nacionalização – estatização, como se dizia no Brasil – dos grandes grupos empresariais.

A vitória da Unidad Popular (socialistas, comunistas) nas eleições presidenciais do Chile, agiu como um forte polo de atração para as esquerdas latino-americanas, perseguidas pelas várias ditaduras que se instauraram na América do Sul. Para muitos dos exilados e perseguidos políticos brasileiros que se encontravam em Paris, vivendo um processo de intensa reavaliação da luta armada, a posse de Salvador Allende abria as perspectivas do socialismo por via eleitoral. Mudei-me para o Chile em julho de 1971, cheia de esperanças no futuro.

Santiago, Chile (1971-1973)

A política, a revolução e a transição para o socialismo estavam na ordem do dia. O endurecimento da ditadura militar brasileira deslocava para o Chile um número crescente de perseguidos políticos. O Chile também atraiu as várias colônias de exilados espalhados pela Europa (além da França, Inglaterra, Bélgica, Itália, Suécia, etc.). Meu interesse era acompanhar de perto o desenvolvimento do projeto de transformação socialista de Salvador Allende e estar mais perto do Brasil, de meus familiares e amigos.

Passei no Chile dois anos de intensa mobilização política, ao mesmo tempo em que estudava muito para acompanhar o Programa de Estudios Económicos Latino-Americanos para Graduados (ESCOLATINA), da Universidade de Chile, onde Maria da Conceição Tavares era professora ao lado de ilustres cevalinos, como Aníbal Pinto. A escola, de excelente nível, congregava alunos de toda a América Latina. José Valenzuela e Alberto Tassara foram os inspirados professores de Economia Política de nossa turma. Foi então que li, sistematicamente, os três tomos do *Capital*.

Mais do que o aprendizado nas ciências econômicas, acompanhar a implantação do radical programa de direitos novos aos trabalhadores, uma legislação das mais progressistas sobre a família, além da nacionalização de várias grandes empresas, tornaram os anos do governo Allende em um dos projetos mais democráticos de transição ao socialismo, dentro da legalidade institucional. O golpe militar no Chile constituiu uma violência inominável na mais ampla expressão da palavra. Além do sangue derramado e das infâmias cometidas contra militantes políticos e a população pobre, os golpistas chilenos, apoiados comprovadamente pelos Estados Unidos, submeteram o Chile a um regime de tutela militar que se prolonga até hoje. Para todos os latino-americanos que apoiavam o projeto socialista chileno, o golpe militar constitui uma das grandes tragédias do século XX. Fui obrigada a interromper meus estudos

e a reformular meus projetos. Dado clima geral de terror militar na América do Sul e o risco de vida caso retornasse ao Brasil, tomei a decisão de voltar para a França, em outubro de 1973.

Em julho de 2003, trinta anos após o golpe de estado de Pinochet, retornei ao Chile por ocasião do 51º Congresso Internacional dos Americanistas. Tive a tristeza de constatar a consolidação do conservadorismo chileno e a mesma divisão do país entre direita e esquerda sob a hegemonia da direita e sua legalidade.

3 – De volta à França (1973-1975)

Doutorado em Nanterre

A derrubada de Allende foi muito mais violenta e mortífera do que o golpe militar brasileiro de 1964. No Chile, a luta de classes manifestou-se na forma “clássica” proposta pelo marxismo: proletários e pobres versus capitalistas e classe média. O atual confronto na Venezuela de Chávez lembra muito o fracionamento social no Chile de 30 atrás. Não obstante o fato de que o Partido Comunista e o Partido Socialista chilenos tivessem uma tradição de luta e organização muito mais consistentes do que encontramos na Venezuela, o presidente Chávez governa num contexto latino-americano mais à esquerda o que dificulta os golpismos e a intervenção militar norte-americana.

Os quarenta e poucos dias que passei no Chile dos golpistas do general Augusto Pinochet figuram entre os piores de minha vida, sentindo medo, indignação e uma infinita sensação de injustiça. Retornei amargurada, como centenas de outros exilados latino-americanos, para a França em outubro de 1973. O sonho do socialismo pelas vias pacíficas terminava sob o terrorismo de estado

que sepultou – sabe-se lá até quando – os movimentos sociais e a confiança no futuro vislumbrados nos anos Allende.

Tendo em vista a continuidade de minha conturbada pós-graduação, solicitei ingresso na Faculdade de Economia de Nanterre (Université de Paris X), tendo sido aceita para o doutorado de terceiro ciclo. Os estudos que fizera na Escolatina foram reconhecidos e, durante o ano letivo de 1973/1974, completei os outros créditos necessários, assim como dei início aos estudos e pesquisas relacionados com meu projeto de tese *O papel econômico do Estado e as multinacionais no Brasil*. Meu orientador era o professor doutor Charles Gutelman.

A bem da verdade, devo reconhecer que a pós-graduação em Economia em Nanterre era muito inferior em interesse e aprofundamento ao curso da ESCOLARINA chilena. Na prática, minha atividade teórica desenvolveu-se mais nos grupos de estudo de economia e política dos exilados brasileiros e nos grupos feministas em que participei do que propriamente nos limites da academia francesa.

O feminismo e a experiência do exílio

O golpe de estado no Chile, o acirramento da repressão política na Argentina e a permanência da ditadura militar brasileira, em plena prosperidade do “milagre brasileiro”, concentraram em Paris centenas de fugitivos. Além dos exilados, o clima de terror e a repressão política reinantes no Cone Sul estimulavam a saída de universitários para pós-graduações europeias. A França tornou-se o epicentro do asilo político, reforçando os laços entre a esquerda francesa e os militantes políticos. À época, o Partido Comunista Francês era uma organização respeitada, com forte composição operária, presença sindical e atuação ideológica. Sua imprensa tinha,

por exemplo, excelentes revistas para crianças graças às quais, à diferença do Brasil, os heróis infantis nacionais não foram aplastados pela turma Disney (aqui aportada com o selo Abril).

Para mim, como para muitos outros que viveram em Paris nos anos 70/80, o sentido da palavra “republicano” ganhou um significado muito forte de educação, saúde e cultura para todos. Passamos a enxergar com outros olhos a experiência de uma bem sucedida medicina socializada; as crianças usufruíam boas escolas públicas. Com o crescimento eleitoral, a esquerda francesa estava no auge e a França tornou-se o grande centro irradiador do feminismo europeu. O país vivia uma ebulição social e a liberação do aborto era uma reivindicação nacional, encabeçada pelas feministas com o apoio dos partidos comunistas e socialistas. A esquerda mantinha uma atitude de solidariedade para com os exilados políticos: estudantes e exiladas foram acolhidas pelos movimentos de libertação da mulher e puderam participar do debate no interior das esquerdas. Dessa maneira, o feminismo brasileiro dos anos 70 desenvolveu-se no interior da esquerda militante. Foi em contato com o feminismo francês que as brasileiras encontraram o contexto ideal para elaborarem seu próprio feminismo.

As experiências do Debate e do Coletivo

Os brasileiros exilados na França organizaram-se em vários grupos políticos, que acompanhavam as tendências da esquerda brasileira: leninistas, maoístas, etc. No final dos anos 60, surgiu, em Paris, o grupo *Debate*, em torno da liderança intelectual de João Quartim. O discurso da militância no exterior visava, inicialmente, o conjunto dos exilados. Disso não destoava a publicação do grupo *Debate*, que se posicionava a serviço da “reorganização dos comunistas” de forma geral e permaneceu ativo até 1982.

A partir de 1974, contribuiu com análises inovadoras sobre a questão da mulher e para o fortalecimento de uma corrente de que as feministas brasileiras ligadas ao pensamento marxista. Os artigos sobre o tema da opressão recorriam à literatura dos clássicos marxistas e se apropriavam das análises da *New Left Review* (1956). O empenho teórico do *Debate* gerou uma grande quantidade de textos que propunham uma análise marxista do trabalho feminino e da família, por exemplo, mas os textos sobre sexualidade eram descartados pelo grupo, que em sua maioria não considerava o tema importante nem passível de discussão.

Na perspectiva das militantes atraídas pelo feminismo, fez-se necessária a criação de grupos de discussão específicos sobre a questão da mulher. Assim surgiu o *Coletivo de Mulheres no Exterior* ou *Círculo de Mulheres Brasileiras*, cujas participantes haviam sido direta ou indiretamente ligadas à luta armada, eram muito jovens e não tinham filhos. Ao mesmo tempo, a liberdade oferecida pela cidade permitiu um estilo e vida que colocou as condições para o confronto de gênero. É importante frisar, mais uma vez, que as mudanças mais profundas proporcionadas pela experiência do exílio ocorreram no campo do cotidiano. Foi no exterior que as militantes começaram a desertar dos grupos políticos, partindo em direção aos grupos feministas. Aos poucos, o *Coletivo de Mulheres* transformou-se na mais dinâmica, atuante e influente dentre as organizações de brasileiros no exterior.

Na verdade, a grande diferença entre os grupos marxistas-feministas e os outros não era teórica, mas sim política. A adesão ao feminismo correspondeu, para muitas mulheres, à politização das relações de gênero. Assim, as feministas do grupo *Debate*, por exemplo, não abandonaram o campo da esquerda socialista e comunista, apesar do confronto com as posições dos Partidos Comunistas. O hoje extinto PCB reproduzia os preconceitos já apontados nas resoluções das Internacionais, era conservador do ponto de vista moral e continuava a se dirigir a um modelo de mulher alienada ou pouco politizada, que devia ser levada para a causa socialista sem maiores

contestações às relações de subordinação da mulher. A experiência francesa foi tão determinante, que mesmo militantes históricas como Zuleika d'Alambert, que no exílio chileno fazia uma defesa intransigente da linha do PC (o que significava privilegiar os termos econômicos em detrimento dos culturais e familiares), terminou por se converter ao feminismo após alguns anos em Paris.

Da mesma forma, o grupo de jovens que constituiu o núcleo inicial do trabalho com mulheres entre as exiladas brasileiras no Chile produziu, uma vez chegadas em Paris, após o golpe de 1973, um primeiro documento conjunto no qual reiteram a adesão à revolução socialista. No entanto, o contexto francês que estimulava o espírito revolucionário, também comprovou, na prática, a importância da solidariedade feminista. Aos poucos, o grupo adquiriu uma feição muito peculiar, com as mulheres organizando-se para discutir temas e compartilhar experiências. Foi então que a “guerra dos sexos” teve início e o machismo passou a ser um tema importante.

O início do processo de “distensão” política permitiu meu retorno ao Brasil e, com isso, inicia-se um novo período em minha vida.

4 – O retorno ao Brasil

A parceria com Guido Mantega

Conheci Guido Mantega no exílio e, a partir de então, estabelecemos uma sólida parceria intelectual e política. No Brasil do “ame-o ou deixe-o”, o debate econômico se tornara central, dado o fato de que a ditadura fazia do “sucesso” econômico seu grande trunfo político. De resto, o Brasil se distinguiu pela repressão política e a insensibilidade social. Foi o milagre para os grandes grupos que

assumiram a hegemonia da economia brasileira, com o crescente poder do capital financeiro e especulativo, analisado de maneira contundente por Maria da Conceição Tavares.

Ao retornar ao Brasil, encontrei no Centro Brasileiro de Planejamento (CEBRAP) o espaço para a discussão teórica, integrando um grupo de economia que, sob a coordenação de Francisco de Oliveira, desenvolveu o projeto “Estudos de Desenvolvimento Industrial” para a Empresa Metropolitana de Planejamento da Grande São Paulo S. A. (EMPLASA). Frederico Mazzuchelli e eu ficamos responsáveis pelo estudo do setor de bens de capital, tendo como eixo a participação do Estado – tema de minha tese.

Concomitantemente, Francisco de Oliveira, Guido Mântega e eu integrávamos a editoria de economia do jornal *Movimento* (de 1975 a 1977), escrevendo artigos e participando de conferências e mesas redondas. Posteriormente, Guido Mântega e eu saímos deste jornal para fundar, em conjunto com outros jornalistas e intelectuais da esquerda socialista, o *Em Tempo*, onde permaneci como editora da página nacional, colaboradora e membro da comissão editorial, de 1977 até 1979. Neste período, publiquei artigos e livros, principalmente em parceria com Guido Mântega. Nossa parceira se estendia para as teses que ambos preparávamos para doutorado, sobre a participação do Estado na economia, sobre a dinâmica do setor automobilístico e outros temas em que nos especializáramos.

A opção pelo feminismo

Em 1977, iniciei meus estudos de pós-graduação tendo em vista um doutoramento em ciência política, ainda sobre o tema da intervenção do Estado na economia. Ao mesmo tempo, eu desenvolvia intensa militância feminista, publicando artigos, fazendo conferências em várias partes do país, uma das fundadoras e ativistas do jornal

feminista *Nós Mulheres*. A experiência no jornal despertou meu interesse pelo tema da reprodução da ideologia através da imprensa, especialmente esta das revistas especializadas para mulheres.

Conheci Cynthia Sarti em 1975 no CEBRAP onde ela, jovem estudante de sociologia, trabalhava como secretária de meu ex-professor Fernando Henrique Cardoso. Foi ela quem divulgou meu artigo *Considerações sobre a questão feminina*, escrito na França e que se propunha (timidamente, me parece hoje) romper com a falta de interesse da oposição brasileira sobre o tema.

Em 1978, a Fundação Ford patrocinou um concurso de pesquisas sobre a mulher. Apresentei, conjuntamente com Cynthia Sarti, um projeto sobre o tema da influência ideológica da imprensa dita “feminina”. A classificação do projeto permitiu a realização de uma pesquisa que terminou por se tornar o centro de minhas atividades intelectuais. Foi então que tomei a decisão de mudar de tema de tese de doutorado dedicando-me à questão da família, feminismo e grande imprensa. Quando o artigo *Aí a porca torce o rabo* ficou pronto, eu já tinha decidido ampliar a pesquisa sobre a imprensa para mulheres, incluindo um histórico do feminismo e da imprensa feminista, além da análise de conteúdo dos jornais *Nós Mulheres* e *Brasil Mulher*, e transformar o estudo comparativo da imprensa tradicional versus imprensa feminista em minha tese de doutoramento.

Neste sentido, preparei o projeto *Papéis femininos e transmissão de ideologias*, que foi aprovado pela FAPESP (processo 78/1459) valendo-me uma bolsa de doutorado I, posteriormente prorrogada para uma bolsa de doutorado II. O principal produto desta pesquisa foi a tese de doutoramento *Família e Feminismo: reflexões sobre papéis femininos na imprensa para mulheres*, apresentada ao Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 1981, e defendida em novembro de 1982.

Transição

Em agosto de 1981, após ter entregue minha tese à USP, resolvi me oferecer um ano sabático, recusando um convite para me tornar pesquisadora efetiva da Fundação Carlos Chagas. Passei meio ano em Paris, numa estada marcada pelo interesse e estudos de doutrinas e instituições religiosas do Oriente, especialmente o budismo e o hinduísmo, assistindo cursos ministrados no Museu Guimet – um dos mais preciosos museus de objetos da antiga Indochina e outras colônias francesas.

Antes de iniciar minhas atividades acadêmicas, participei como uma das organizadoras do Festival Nacional de Mulheres na Arte, de autoria de Ruth Escobar, com o apoio da revista NOVA, em 1982. Exerci funções novas relacionadas à organização de um festival de uma semana, das proporções do evento ocorrido em setembro de 1982.

O início da carreira acadêmica: Universidade Federal da Bahia (1983 – 1985)

O retorno à carreira acadêmica ocorreu por vias transversas. De fato, estava preste a me mudar para Salvador por escolha pessoal quando recebi o convite de Guaracy Deodato, diretora do Centro de Recursos Humanos da Universidade Federal da Bahia, para integrar a equipe, coordenada por ela, que desenvolvia um projeto e o Mestrado de Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Obtive bolsa de recém-doutor do CNPq com o projeto *Tendências e Padrões de Reprodução da População e da Força de Trabalho na Bahia: seus componentes sócio-econômicos e demográficos*, financiado pela FINEP e produzido pelo Centro de Recursos Humanos da Universidade Federal da Bahia.

Coube-me a análise dos dados censitários sobre a organização do trabalho na agricultura baiana. Os resultados deste trabalho podem ser avaliados pelos relatórios 1 (*Considerações sobre o uso dos censos agropecuários*) e 2 (*A estrutura ocupacional na agropecuária na Bahia – principais tendências no período 1950/1980*).

Minhas atividades na UFBA incluíam cursos na pós-graduação e a participação em núcleos de pesquisa. Desta maneira, minhas atividades militantes passaram a ser exercida nos limites da Universidade: fui uma das fundadoras do Núcleo de Estudos sobre a Mulher da UFBA e sua vice-coordenadora, participando ativamente de sua consolidação.

No entanto, meu idílio com Salvador durou pouco. Costumo dizer que nunca me senti tão estrangeira em minha vida quanto nesses anos vividos em Itapuã. Daí nasceu o interesse pelo cotidiano de famílias de diferentes camadas que eram meus vizinhos de bairro.

O resultado foi o projeto *Masculino e Feminino no Cotidiano Familiar: papéis sexuais e representações em Itapuã*, financiado pelo Programa de Dotações para Pesquisas em Ciências Sociais da ANPOCS/Fundação Ford em março de 1984/85, com ajudas suplementares do CNPq e da FAPESP. Dentro da temática das relações dos sexos e relações familiares escrevi uma série de trabalhos, discutidos no Grupo de Trabalho Família e Sociedade, do qual comecei a participar ativamente a partir de 1983, data do XIII Congresso, realizado em São Pedro, onde apresentei um de meus artigos favoritos: *Família e feminismo: o encontro homem/mulher como perspectiva*.

Durante a estada na Bahia, desenvolvi projetos relacionados à questão feminina ou temas correlatos, especialmente em conjunto com pesquisadoras da Fundação Carlos Chagas. Carmem Barroso, Maria Malta Campos, Fulvia Rosemberg e Cristina Bruschini foram minhas companheiras em duas pesquisas realizadas em 1984/85: *Pais adolescentes: determinantes e conseqüências* (financiado pela UNICEF) e *Balanço da década da mulher* (financiado pelo Conselho da Condição Feminina). A experiência nordestina (que se iniciara em 1979, quando

percorri o Nordeste fazendo conferências e discutindo a questão da mulher, como jornalista do jornal *Movimento* e ativista do grupo *Nós Mulheres*), permitiu-me o aprofundamento do conhecimento das diferenças que marcam as regiões brasileiras.

A carreira universitária: UNESP (1985 – 1993)

Em poucos lugares do mundo me senti tão estrangeira como em Salvador. Apesar da identidade linguística e apesar da lembrança infantil das férias na fazenda de meus tios avós em Ilhéus, a verdade é que Salvador foi uma experiência de muito confronto e desconforto. Ao mesmo tempo, foi o período de minha experiência psicanalítica com Emilio Rodrigué. Eu era já uma veterana leitora de Freud (as primeiras leituras se deram na França), mas só então entendi o sentido profundo da experiência da transferência e as possibilidades abertas pelo processo de elaboração das dores e afetos. Entendi que, de fato, eu não conseguia voltar para o Brasil e reorganizar um projeto permanente.

Em janeiro de 1985 tomei a decisão de retornar a São Paulo. A rápida experiência de docência em Salvador – digo rápida pelo fato das sucessivas greves na UFBA, que dificultavam a normalidade docente – despertou uma inesperada vocação. Através do professor Octávio Ianni, soube que o departamento de Sociologia da UNESP Araraquara buscava urgentemente um doutor para substituir uma professora que se transferira para a UNICAMP. Assim, em março de 1985, ingressei no Departamento de Sociologia do ILCES, UNESP/Araraquara, onde permaneci por quase nove anos, exercendo, então, a docência como atividade principal. Nos primeiros cinco anos estudei com afincamento para poder dar conta de uma variada demanda que me levou das Teorias Sociológicas (durante todo o ano de 1985, no segundo ano diurno e noturno de Ciências Sociais) ao curso de

Sociologia da Educação para Pedagogia, no ano seguinte. Também em 1986, na pós-graduação, dividi o curso de Metodologia e Técnicas de Pesquisa no Brasil, ao mesmo tempo em que retomava um curso que dera na Bahia sobre “A família no Brasil”. Já em 1987, tive de preparar um curso que tratasse da sociologia da saúde, pois me coube o curso de Fundamentos da Sociologia para os quase noventa alunos de Odontologia – uma das faculdades de elite da UNESP/Araraquara. Também dei um curso de métodos e técnicas para os alunos de Ciências Sociais. Em 1988, ministrei a disciplina anual “Sociologia Diferencial” para os alunos do noturno de Ciências Sociais, o mesmo acontecendo em 1992 e 1993. Em 1989 e 1991, dei um curso que se transformou em um dos meus temas prediletos: pensamento sociológico contemporâneo (abrangendo a Escola da Frankfurt, o estruturalismo, Foucault e o que se costuma chamar de “marxismo ocidental”).

Mas meu tema principal continuou sendo Teorias Sociológicas, e foi nesta disciplina que concorri a um concurso de efetivação, em dezembro de 1990 – meu primeiro concurso público. Dediquei-me às teorias clássicas no curso que ministrei no Mestrado, respectivamente em 1991 e 1992.

Em 1993, minha participação no Mestrado se deu através da disciplina Seminários Temáticos, que organizei em torno do Pensamento Social Brasileiro, focalizando os “paradigmas” que norteiam as obras dos “inventores do Brasil”: Gilberto Freyre, Sergio Buarque e o Caio Prado Jr. Na verdade, através deste estudo, eu buscava compor uma análise das *bases sociais da democracia* no Brasil, inspirada no clássico *As origens sociais da democracia e da ditadura*, de Barrington Moore (1975).

O tema das raízes escravagistas apareceu como determinante na compreensão de nossa história: as discordâncias dizem respeito ao balanço e às dimensões da escravidão, pois ninguém nega sua marca constituinte na identidade nacional brasileira. Discutir as

várias versões sobre o Brasil implicou também em formar uma base de opinião a partir do trabalho com fontes da época. Aí, uma fonte demonstrou sua extraordinária força expressiva: os livros de viagens e as gravuras realizadas por viajantes estrangeiros, especialmente na primeira metade do século XIX.

Em julho/agosto de 1990, decidi conhecer uma universidade que admirava desde os anos sessenta: Berkeley, lugar e símbolo do melhor da juventude universitária norte-americana nos anos da luta do Vietnã e do apoio à Revolução Cubana. Eu a tinha escolhido para local de meu pós-doutorado e aproveitei a oportunidade de aperfeiçoar meu inglês seguindo o *English Language Program*, um curso de extensão da universidade no período das férias escolares.

UNICAMP (1993-2004)

Após nove anos exercendo as atividades de docência e pesquisa junto à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas do Campus da UNESP, participei, em abril de 1993, de concurso para professor do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Em dezembro do mesmo ano, integrei-me definitivamente à Unicamp, o que se comprovou uma sábia decisão. Foi na Unicamp que encontrei o ambiente intelectual, os núcleos de pesquisa, as bibliotecas e arquivos e, *at last but not least*, os estudantes que a caracterizam como um local privilegiado para pesquisadores e docentes.

Neste mesmo ano fui convidada a participar de uma mesa sobre as perspectivas e os limites do feminismo, na reunião da ANPOCS. Após um balanço da experiência feminista no Brasil, meu texto terminava com a conclusão de que era chegado o momento de colocarmos as crianças no centro do debate. Há muito eu defendia o aborto com o argumento de que as crianças têm de ser amadas e

uma mulher que não quer ter filhos não deve ser a isso obrigada por ela mesma e por sua prole.

A proposta de inverter as prioridades e, principalmente, de considerar a importância da maternidade assistida nos dois primeiros anos de vida, me foram muito criticadas por minhas companheiras de feminismo. A socialização precoce, através das creches, é defendida pela psicóloga e pesquisadora Fulvia Rosemberg, enquanto defendo o ponto de vista que a idade ideal para a socialização é a partir de dois anos e meio.

Por outro lado, nas condições concretas do Brasil, poucas mães podem exercer sua maternidade em tempo integral e, nesse caso, as creches constituem uma solução. No artigo *Infância e Cidadania*, publicado em 1994, desenvolvo esses argumentos. Costumo pensar que aquilo que eu considero o melhor para minhas netas também vale para todas as crianças. Outra evidência que qualquer pediatra sensível pode confirmar é que as crianças somatizam suas angústias de maneira que o serviço de saúde infantil, junto com as creches, constituem duas esferas determinantes no tocante às políticas sociais para a infância.

A entrada de Cynthia Sarti (minha parceira no projeto *Imprensa Feminista* em 1978) como professora na Escola Paulista de Medicina ajudou a alavancar os projetos *Rede de dados e pesquisas sobre a infância* e *Avaliação de políticas sociais aplicadas a criança* (Projeto Integrado, 1995 – 1999).

O reprimido retorna: a lei nº 9.140/95

O envolvimento com o IFCH, que se iniciara com a docência e se reforçara com a pesquisa, também incluiu o exercício do cargo de chefe de departamento no período 99-01. Foram anos de mais proximidade com as instâncias do poder universitário e de preparação de um novo projeto, completamente desconectado com pesquisas

anteriores, mas profundamente relacionado a minha história de vida. A partir de então, me afastei (mas não para sempre) das questões da criança, da família e da subjetividade enquanto me aproximava dos movimentos sociais e da memória política.

A versão oficial da morte de Norberto Nehring, meu marido e pai de minha filha, era que ele se suicidara e fora enterrado com outro nome, no 24 de abril de 1970. As informações que eu tinha apontavam para a morte sob tortura nas mãos da equipe do delegado Fleury. Quando retornei ao Brasil, em 1975, a ditadura militar permanecia e os órgãos de repressão funcionavam com plenos poderes. Mesmo assim, foi possível estabelecer que não havia nenhum registro do pretense suicídio por asfixia e que o documento existente na delegacia não era acompanhado por nenhuma foto, obrigatória nos casos de morte violenta. Com o apoio decisivo da Comissão dos Familiares dos Mortos e Desaparecidos Políticos foi possível descobrir um outro laudo, no Instituto Médico Lega, apontando a causa da morte como “afogamento”.

A Comissão dos Familiares dos Mortos e Desaparecidos Políticos, que ainda hoje persiste em seu trabalho de recuperação dos restos mortais dos militantes políticos mortos no Araguaia, desempenhou papel crucial na questão do reconhecimento dos crimes da ditadura militar – graças à sua dedicação no levantamento de provas dos crimes da ditadura, como no caso dos prontuários encontrados no IML com fotos e documentos que atestavam as sevícias sofrida pelos militantes, jovens em sua maioria, trucidados pela repressão político-militar. Não obstante a má vontade inicial do presidente Fernando Henrique Cardoso com o tema, pois “*não vamos tirar os cadáveres de dentro do armário*”, o crescimento da pressão dos setores mais diretamente ligados aos direitos humanos terminaram por levá-lo a assinar a lei nº 9.140/95.

A lei previa, inicialmente, somente aqueles casos de desaparecimento completo do corpo. Mas, como fruto de pressões e acordos, passou a incorporar também os casos em que os corpos

tenham sido descobertos sob falso nome, por exemplo. Uma vez aprovada, a lei tratava do julgamento de cada caso por uma comissão mista. A importância de divulgar a questão em suas múltiplas dimensões levou à idéia de organizarmos na Unicamp um evento de dimensões internacionais com o título de *A Revolução Possível: homenagem aos mortos e desaparecidos políticos*.

Em março de 1996, como forma de pressionar o Estado a acelerar a criação da Comissão Especial de Justiça, realizamos um amplo seminário na Unicamp, com a presença do secretário de Justiça do Estado de São Paulo, Belisário dos Santos Jr., dos então deputados José Genoíno e Luiza Erundina, representantes de organismos internacionais de defesa dos Direitos Humanos, entre outros.

A importância de documentos guardados no Arquivo Edgard Leuenroth – do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP – revelou-se, neste episódio, decisivo para a formulação do projeto em curso.

O grande interesse despertado nos alunos do IFCH levou à formação de um grupo de pesquisa sobre o tema, com alunos da graduação e da pós. Aos poucos, foi se delineando um projeto de registro da memória política e de organização dos processos de acusação na justiça militar. O importantíssimo arquivo do projeto Tortura Nunca Mais se encontra no AEL, o que facilitava enormemente a tarefa proposta de organizar as informações sobre os denunciados pela Justiça Militar.

Quais as perspectivas?

Vivemos num período difícil da história da humanidade. O mal estar da civilização de Freud estava marcado pelas sombrias perspectivas do nazismo triunfante. O mal estar contemporâneo tem a ver com a hegemonia militar política e ideológica dos Estados Unidos e o final do Bloco Soviético que permitia algum equilíbrio

na política internacional. A história não se repete; no entanto, as lutas pela libertação nacional na Argélia e no Vietnã apresentam similitudes com a escala norte-americana no Iraque, após a destruição do Afeganistão. Se a disjunção era barbárie ou revolução socialista não resta dúvidas que estamos nos atolando na barbárie. O que fazer?

Defender as conquistas republicanas no campo da educação, o retorno a políticas ditas de bem estar social que promovam uma necessária redistribuição de renda, através de impostos sobre propriedades e sobre lucros financeiros e outros mecanismos de transferência de renda. Nesse sentido, a universidade tem um papel relevante a cumprir no seu papel de criação e difusão de conhecimento, independentemente das leis do mercado.

Completei 10 anos como professora da UNICAMP e, não obstante já ter adquirido o direito à aposentadoria como anistiada política, pretendo seguir na ativa. Os vínculos aqui criados e minha profunda identificação com a educação pública, especialmente a realizada com a qualidade da UNICAMP, não me animam a procurar outra instituição. Como todos os meus colegas, dou aulas na graduação (diurno e noturno) em dois semestres seguidos, alternando matérias obrigatórias para os primeiros anos, que implica em classes de cerca de 60 alunos, e matérias optativas. Como eles, desenvolvo pesquisas e me dedico às lides da orientação nas diversas categorias de bolsas: iniciação científica, aperfeiçoamento, mestrado e doutorado.

Como instituição, tenho ainda a assinalar que a proximidade com História e Filosofia e a vizinhança com Letras e Artes propiciam a vida cultural e política, com debates, eventos, shows musicais, projeção de filmes. Há que ressaltar, ademais, a maravilhosa biblioteca do IFCH e a documentação do Arquivo Edgar Leuenroth (AEL).

E, por fim – mas não por último –, o Núcleo de Estudos do Gênero/Pagu está localizado no IFCH. Nele encontrei as possibilidades de um trabalho inter e multidisciplinar com docentes e pesquisadoras da UNICAMP e um ambiente intelectual criativo e empreendedor.

Estudos Sabáticos: o tema da reprodução da sujeição/subordinação

Uma licença sabática, no segundo semestre de 2001, permitiu que eu me dedicasse em tempo integral à leitura da obra de Louis Althusser e de uma extensa bibliografia sobre o tema mulher/feminismo/psicanálise. Na verdade, quando submeti meu plano de trabalho ao Departamento de Sociologia, a possível relação entre os dois objetos de leitura me passou despercebida. Foi o próprio tempo quem se encarregou de mostrar o fio condutor de leituras aparentemente tão disparatadas. Ambas relacionam-se à *questão do significado psíquico e a dimensão sociológica dos processos de sujeição e das possibilidades de reconversão subjetiva*.

A questão da sujeição constitui uma das dimensões da relação desigual que se estabelece entre dois seres humanos tendo em vista a diferença de idade, de sexo, de etnia, de nacionalidade, de classe social, etc. Em um extraordinário texto intitulado *A violência da interpretação*, Piera Aulagnier (1975) estuda a violência inaugural que constitui a entrada no universo simbólico. O rebento humano é sempre uma coisa social cuja capacidade de sobrevivência está na completa dependência dos adultos. Somos desde o começo interpelados por uma voz que nos transmite o simbólico (o cultural) e de um corpo que nos acolhe segundo convenções sociais e afetos pessoais.

A dependência prolongada da criança é fonte dos sentimentos internos de fragilidade e angústia que povoam nossa vida psíquica. Ora, se a sociologia tem como objeto o estudo da sociedade, como não se interrogar sobre qual a boa sociedade? A sociedade do bem-estar social e psíquico, que possibilite o pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, constitui o projeto subjacente à criação da sociologia como ciência. Essa preocupação é fortíssima em Durkheim, defensor do ensino universal e laico como fator de democratização da sociedade. O projeto marxista fala da necessária harmonia entre homem e natureza e entre os homens entre si. Para isso, é necessário que a sociedade já tenha atingido um grau de desenvolvimento

técnico e de produtividade do trabalho, liberando os humanos da luta pela sobrevivência. Essa é uma condição *sine qua non*. A segunda condição é a equidade nos critérios de divisão da riqueza material e a extinção da propriedade privada sobre as máquinas e instrumentos de produção social e sobre a terra.

A psicanálise vai nos dizer que as coisas são um pouco mais complicadas e que extrapolam a dimensão da riqueza material. Em um texto de maturidade, *O mal estar da civilização*, Freud (1930) põe em dúvida a capacidade da humanidade de construir um mundo harmonioso e alerta para os riscos de uma sociedade cujo *modus operandi* leva à repressão de pulsões fundamentais sem conseguir transformar a energia libidinal represada em impulsos superiores, através do processo de sublimação.

A crise social e o mal estar psíquico apontados por Marx e Freud persistem nos albores do século XXI. Mais ainda, após a dissolução do socialismo soviético e a quebra de um certo equilíbrio na política internacional, com a consolidação da hegemonia imperial norte-americana, não são poucos os que preconizam o fim da História e das perspectivas de transformação radical. Como acertar contas com os projetos e utopias que dividi com grande parte de minha geração?

Questões em pauta

Por que as revoluções do século XX não conseguiram criar sociedades socialistas?

A questão das dificuldades em se romper com a ideologia dominante e os limites subjetivos criados por esses processos de sujeição à lógica do capitalismo, nesses anos de refluxo da esquerda e hegemonia ianque, obriga a uma reflexão mais aprofundada.

Se permanecermos fiéis aos textos de Marx e ao seu comunismo científico, veremos sua clara definição das condições de superação do capitalismo: o desenvolvimento das forças produtivas.

Nesse sentido, a autonomia dos produtores (esses que não são proprietários dos meios de produção) implica na gestão pública do setor produtivo e que a administração seja simplificada ao máximo (até uma cozinheira poderia fazê-lo, segundo Lênin). O socialismo sempre foi entendido como período de transição – que funcionaria na base de “a cada um segundo seu trabalho” – até chegarmos à sociedade comunista, onde cada qual receberia segundo sua necessidade. Sairíamos do reino da necessidade e atingiríamos o da liberdade, de pleno desenvolvimento pessoal numa sociedade madura, auto-regulada. Karl Marx também supôs a revolução como um processo universal que pusesse fim ao domínio de umas nações sobre outras.

As revoluções russa, chinesa e cubana, para ficarmos nas mais paradigmáticas, diferentemente do modelo idealizado por Marx, ocorreram em países atrasados do ponto de vista das forças produtivas, com uma população majoritariamente rural e que não tinham sido culturalmente afetados pelos ventos libertários do iluminismo, apesar de um(a) ou outro(a) déspota esclarecido(a). Nessas condições: como aplicar o modelo marxista? Portanto a questão correta não é saber por que o socialismo não sobreviveu e sim: *Como o socialismo poderia dar certo na contramão da História?*

Nunca me esqueci da resposta dada por Guevara em sua discussão com o economista Charles Bettelheim sobre a construção do socialismo, quando Guevara ponderou que “é preciso criar riqueza com consciência e não consciência com riqueza”. Mas como fazê-lo numa pequena ilha tropical de monocultura açucareira? Os fins do socialismo não poderiam ser contraditórios com seus meios: será que a relação dos trabalhadores cubanos com o processo produtivo se transformou nas últimas décadas? Cuba, nesse sentido,

é a comprovação das teses de Marx sobre as condições materiais de desenvolvimento capitalista e sobre a dimensão universal da revolução socialista.

Com respeito ao Bloco Soviético, o que vimos foram as deformações produzidas pela falta de liberdade política, o sectarismo e o *aparelhismo* que redundam em formas de sociabilidade de pequenas transgressões e de corrupção que corroeram tantas importantes experiências revolucionárias. O fracasso dessas tentativas deveu-se, em grande medida, às dificuldades em se criar formas superiores de sociabilidade.

Por um lado, ficou comprovado que a propriedade estatal dos meios de produção não é garantia de novas relações sociais de produção. Por outro, que o peso das tradições se inscreve nas práticas cotidianas, nas relações entre crianças e adultos, homens e mulheres, nas casas, ruas, locais de trabalho e de lazer.

Freud e o marxismo ocidental

Meu primeiro contato com Sigmund Freud foi através do livro de Simone de Beauvoir, o *Segundo Sexo* (1949), que analisei em minha tese de livre-docência, escrita em 1996. Mas foi Louis Althusser quem – permanecendo no campo do marxismo – incorporou mais profundamente conceitos e pressupostos teóricos da psicanálise, não obstante a dimensão psicanalítica de muitos trabalhos da geração da Escola de Frankfurt. O interesse pelos fenômenos superestruturais, característicos da produção marxista dos anos 40/50, relaciona-se com a hecatombe nazista que marcou a vida e a obra de intelectuais judeus alemães como Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Walter Benjamin.

Um dos denominadores comuns às teorias conhecidas como *marxismo ocidental* é a pergunta: como foi possível que os trabalhadores se voltassem contra seus companheiros e os governos nazistas tivessem apoio popular? Nos círculos marxistas, a questão era resolvida sob a forma da rubrica “condições subjetivas”, que explicariam, por exemplo, a inexistência de correntes socialistas e comunistas fortes no movimento operário norte-americano, diferentemente da Europa.

Assim, foi ficando cada vez mais difícil utilizar as antigas categorias da consciência de classe sem levar em consideração a dimensão psíquica, o processo de produção da subjetividade.

A psicanálise, como teoria da nossa constituição psíquica, tornou-se a grande interlocutora das ciências humanas e sociais. O diálogo que uma série de movimentos de contestação, como o feminismo e o movimento *gay*, mantiveram e mantêm com a psicanálise foi essencial para o alargamento das concepções sobre os passos fundamentais do processo de subjetivação, introduzindo novas formas de conceber a homossexualidade e repensando a própria heterossexualidade.

Louis Althusser (1918/1990) e a renovação do marxismo

O marxismo e a psicanálise revolucionaram o mundo moderno, permitindo uma visão mais abrangente das dimensões mais profundas da vida em sociedade e a das forças inconscientes que movem os indivíduos. Nas palavras de Louis Althusser:

Dois descobrimentos inesperados, totalmente imprevisíveis, provocaram um abalo no universo dos valores culturais da época clássica, o universo da burguesia ascendente e instalada no poder (do século XVI ao XIX). Esses descobrimentos são o Materialismo Histórico, ou teoria das condições, das formas e dos efeitos da luta de classes, obra de Marx, e o inconsciente, obra de Freud (Althusser, 1991, p. 75).

O interesse despertado pela obra Althusser tem a ver com o rigor teórico de suas formulações, respeito que se estende a vários expoentes do estruturalismo francês, como Claude Lévi-Strauss e seu paradigmático trabalho sobre família e parentesco e Jacques Lacan ao pensar o inconsciente como linguagem. Através da leitura inovadora que faz de Marx e Freud, Louis Althusser mostra as dimensões revolucionárias e a atualidade dessas duas teorias. As análises de Althusser sobre a reprodução das relações de produção e os “aparelhos ideológicos de Estado” são de extrema importância para as ciências sociais, especialmente para quem trabalha com a esfera da reprodução das relações pessoais/sociabilidade e com instituições como a família.

A completa publicação da obra de Althusser pela editora Stock, a partir de 1994, possibilitou o acesso a textos inéditos que ajudam a esclarecer muitas de suas propostas, especialmente no tocante à crítica do conceito de ideologia em Marx. No final de sua vida, Althusser preocupou-se em repensar os fundamentos do marxismo, propondo a substituição de um materialismo economicista e determinista por um materialismo do “aleatório”, a partir de uma releitura dos materialistas gregos, com ênfase em Epicuro. O texto *Les courants souterrain du matérialisme* (1982) comprova a dimensão sempre inovadora do pensamento de Althusser.

Processos de sujeição: Althusser

A safra intelectual dos anos 60/70 incluiu uma plêiade de intelectuais que se tornaram conhecidos internacionalmente e cuja influência teórica ainda se faz presente, como Michel Foucault, Félix Guatari, Pierre Bourdieu, além de uma nova leva de intelectuais do sexo feminino, como Julia Kristeva e Luce Irigaray. Com o fortalecimento da corrente sex-pol, os filósofos e cientistas sociais enriqueceram o tema da “reprodução das relações sociais de

produção”. No texto *Idéologie et Appareils Idéologiques D’Etat*, publicado na revista *La Pensée* n. 151 (junho de 1970), Althusser comenta que qualquer criança sabe que a continuidade requer a reposição. No caso do modo de produção capitalista, trata-se da reprodução dos meios de produção e da força-de-trabalho. Assim, o sistema precisa re-produzir novos trabalhadores, isso é, mão de obra despossuída dos meios e instrumentos de produção. A produção dessa mão de obra implica em processo de sujeição ideológica, produzido pela ação das instituições e organismos de Estado (Escola, Igreja) e pelos aparelhos do Estado (Exército e Judiciário).

Althusser comenta que Gramsci já intuía que o poder de Estado não se reduz ao aparelho repressivo, mas que é constituído de algumas instituições da sociedade civil, Igreja, Escola, sindicatos. Infelizmente, Gramsci não pode aprofundar seu estudo sobre o tema e Althusser se propõe a dar continuidade, pois, acentua ele, “aucune classe ne peut durablement détenir le pouvoir d’État sans exercer en même temps son hégémonie sur et dans les Appareils Ideologiques d’État”² (1976, p. 86). Isso significa dizer que os Aparelhos Ideológicos não são somente o *enjeu* (o que está em jogo) como também o *lieu* (lugar) das lutas de classes. Pois é através dos aparelhos repressivos e dos ideológicos que uma classe (ou aliança de classe) mantém sua dominação.

Dessa maneira, Althusser rompe com o dualismo da “materialidade da infra-estrutura econômica” versus a “idealidade da supra-estrutura político, jurídico e ideológico” do marxismo esquemático. Afirma que a ideologia é material e que essa materialidade inscreve-se nas práticas e nas instituições. (Como não associar a Durkheim e seu suposto da “materialidade” dos fatos

² Tradução minha: “Nenhuma classe consegue deter o poder de Estado de forma duradoura sem exercer ao mesmo tempo sua hegemonia sobre e dentro dos Aparelhos Ideológicos de Estado”.

sociais e sua ênfase na dimensão simbólica (social) e moral de toda a sociedade humana?).

Temas de Louis Althusser

O conjunto de sua obra apresenta como traço marcante a extraordinária erudição de Althusser e a amplitude dos temas sobre os quais escreveu. Ademais do material já impresso, dezenas de cursos, conferências e aulas ainda permanecem de fora das compilações.

Meu interesse principal reside na questão da ideologia e dos aparelhos ideológicos de Estado. Ao reconceituar a ideologia como prática ademais de “idéias distorcidas”, Althusser proporcionou um instrumento valioso na análise dos processos de reprodução das classes sociais e outras desigualdades. O *habitus* de Bourdieu corresponde a uma tentativa semelhante de operacionalizar o marxismo como sociologia empírica.

Relacionados à questão da transmissão da cultura e do modo de produzir, os estudos de Althusser também oferecem uma das mais ricas sínteses entre as descobertas do marxismo e as da psicanálise. Althusser; 1) rompe com o conceito de “alienação”, dizendo que ele foi superado (pertence à primeira tópica marxista) – diferentemente de um ponderável setor da esquerda; 2) aperfeiçoa a contradição marxista e introduz o conceito de “sobredeterminação”; 3) também critica colocações de Marx sobre a ideologia, incorporando categorias da psicanálise.

Sobre a ideologia

Uma das mais importantes revisões que Althusser realiza na teoria marxista diz respeito ao conceito de ideologia. Ele assinala

duas fraquezas básicas da teoria marxista. A primeira concerne à definição de ideologia como visão mistificada/deformada do processo real de produção. Nessa acepção de visão deformada, fica pressuposto que as ilusões da ideologia fazem sempre alusão a um real que lhe deu origem e que basta interpretar para reencontrar, sob sua representação imaginária, a verdadeira realidade do mundo. Ora, diz Althusser, isso significaria dizer que na ideologia os homens se representam sob forma imaginária suas condições reais de existência. Restaria, no entanto, esclarecer: por que os homens precisam dessa transposição imaginária para “se representar” suas condições reais de existência?

Para Althusser a ideologia constitui, na verdade, uma relação imaginária do sujeito com a sociedade (capitalista, de exploração, etc) em que vive. Diz ele em sua Tese Primeira: “Dans l’idéologie est donc représenté non pas le système des rapports réels qui gouverne l’existence des individus mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent”³³ (1976, p. 101). A diferença reside, portanto, na dimensão de representação imaginária da ideologia. Com isso, Althusser nega a possibilidade de um mundo em que as relações fossem completamente transparentes e afirma mesmo que, como o inconsciente, a ideologia é eterna. Pode-se bem imaginar o escândalo causado por tais teses entre os marxistas positivistas para quem o inconsciente era uma questão (e uma ciência) burguesa.

Althusser destaca o fato de que eterno significa aqui onipresente, trans-histórico, e que a proximidade entre ideologia e inconsciente justifica-se teoricamente pelo fato de que “a eternidade do inconsciente não deixa de ter relação com a eternidade da ideologia em geral”. Assim, por um lado, enquanto representação imaginária,

³ Tradução minha: “Na ideologia o que é representado não é o sistema das relações reais que governam a existência dos indivíduos mas a relação imaginária desses indivíduos com respeito às relações reais sob as quais vivem”.

as ideologias variam de conteúdo, mas, por outro, são universais e onipresentes em todas sociedades humanas.

A segunda tese de Althusser afirma que a *ideologia tem uma existência material* e não pode ser reduzida a conjunto de idéias falsas. É claro que tal materialidade não é da mesma natureza de um fuzil ou uma calçada, ironiza Althusser. A ideologia tem a materialidade das práticas cotidianas, seja o ato assistir uma missa, jogar uma partida num clube esportista, um dia de aula e assim por diante. Todos nossos atos cotidianos – nossas práticas – inscrevem-se em aparelhos ideológicos. Os aparelhos ideológicos do Estado seriam a materialização das ideologias morais, religiosas, jurídicas e estéticas.

Assim, o processo de reprodução das relações sociais de produção é a reprodução do *sujeitamento* através dos aparelhos ideológicos e repressivos do Estado. Mais do que isso, o processo de submissão à ideologia dominante constitui ao mesmo tempo o processo pelo qual o ser humano se socializa e se produz como sujeito (sujeitado).

O conceito de prática

Em *Ideologie et appareils idéologique d'État*, escrita em 1970, Althusser propõe-se a repensar certas noções que tinham sido postas em circulação em textos anteriores. Inicialmente, distinguir *processo de produção de práticas*. Marx não nos legou um modelo teórico sobre a prática. Assim, as fontes mais apropriadas encontram-se nas obras políticas de Vladimir Lênin e Mao Tsé-Tung. A partir do empréstimo a obra desses dois marxistas, Althusser estabelece uma série de características gerais sobre as práticas: elas são concretas, elas ocorrem no concreto das formações e assim por diante.

Toute pratique est concrète. Il n'existe de pratique que dans le concret des formations (formations sociales, formations théoriques scientifiques, idéologiques).

Il n'existe pratique que sous les catégories définissant les formations en question (telle société, telle 'science', etc.) donc sous les catégories combinées dans l' 'existence' concrète de ces formations (modes de production sociaux, modes de production théoriques-scientifiques, etc.)⁴.

Para delimitar mais exatamente a diferença entre processo de produção e prática, Althusser afirma que “un procès n'a pas de 'but', une pratique a un 'but'”⁵. Isso é, a existência de um objetivo ordena o conjunto de elementos (agentes e meios de ação) que constituem uma prática. Isso significa dizer que o objetivo visado, ao determinar a composição e a disposição dos elementos, também modifica o *objeto da prática* e a *relação da prática*. Althusser vai introduzir então a categoria *conjuntura*, que delimita as possibilidades da prática, tal como foi utilizada por Lênin ao falar da “situação concreta”.

A análise da conjuntura (que inclui a avaliação da relação de forças) possibilita o conhecimento dos limites e a possibilidade da ação política em cada situação histórica. Ao incluir a atividade teórica teoria no rol das práticas, Althusser reforça a síntese buscada pelo marxismo no conceito de *práxis*.

Judith Butler, leitora de Althusser

A subordinação, opressão e/ou discriminação da mulher constitui objeto de estudo e ação das feministas, em várias partes

⁴ Tradução minha: “Toda prática é concreta. Não existe prática que não esteja inserida nas formações (formações sociais, formações teórico-científicas, ideológicas). Não existe prática a não ser nas categorias que definem as formações em questão (tal sociedade, tal 'ciência', etc.) logo nas categorias combinadas na 'existência' concreta de tais formações (modos de produção sociais, modos de produção técnico-científicos, etc.)”.

⁵ Tradução minha: “um processo não tem um 'objetivo'; uma prática tem um 'objetivo'”.

do mundo ocidental, tendo originado uma extensa bibliografia conhecida como “estudos sobre a mulher” e “estudos de gênero”. Para efeitos do presente texto destacarei algumas das apropriações teóricas realizadas pelo feminismo. Nesse sentido, é inegável a enorme influência da obra de Foucault, cuja recepção nos Estados Unidos e no Brasil possibilitou o desenvolvimento de temáticas e perspectivas de análises centradas na questão do poder e da sujeição. Na mesma linha, há que destacar a contribuição de Judith Butler, professora de retórica e literatura comparada na Universidade de Berkeley.

Os processos de sujeição constituem um de seus temas prioritários, pois, segundo ela, aprofundar as condições da sujeição é também entender quais são as perspectivas de superação. Butler enfatiza a dimensão de poder de qualquer projeto e questiona a própria imparcialidade do projeto de Habermas, reafirmando a dimensão de poder do discurso. Diz que prefere chamar de “pós-estruturalista” a seguinte assertiva: *o poder permeia o próprio aparato conceitual*.

Antes de entrarmos no texto de Butler, convém lembrar que no idioma português as definições de “sujeito” que aparecem no dicionário Novo Aurélio são quase todas sinônimas: 1. *Súdito*; 2. *Escravidão*; 3. *Obrigado*; 4. *Que se sujeita a vontade dos outros*; 5. *Dependente*; 6. *Exposto*; 7. *Indivíduo indeterminado*. Na acepção n. 9, “Sujeito” é Assunto, tema, e na n. 10, *Termo da proposição a respeito do qual se enuncia algumas coisas*; n. 11 é o *ser individual, real*. Já o verbo sujeitar concerne sempre ao ato de reduzir à sujeição, subjugar, dominar.

Em inglês, “to subject” é definido como “to defeat –people or country – and then control them against their wishes and limit their freedom”. É nesse sentido que em *The Psychic Life of Power, Theories of subjection*, Butler comenta que o poder é sempre pensado como uma potência externa que nos oprime. Na tradição sociológica, temos a clássica definição de Weber (1994, p. 54), para o qual poder é “a probabilidade que tem um homem ou um agrupamento de homens de impor sua própria vontade em uma ação comunitária, inclusive contra a oposição dos demais membros”.

Butler argumenta que essa visão unilateral teria sido superada pelos textos de dois filósofos franceses que eram contemporâneos: Louis Althusser e Michel Foucault. Segundo Butler, Althusser privilegia a dimensão do discurso para repensar a teoria da sujeição. Tornar-se sujeito é um processo psíquico inconsciente de sujeitamento à Ordem vigente (patriarcal, capitalista). A ressalva que Judith Butler (1997, p. 6) faz é que Althusser “view, useful as it is, remains implicitly constrained by a notion of a centralized state apparatus”⁶.

Em outras palavras, ao reduzir sua análise sobre a reprodução ideológica aos aparelhos de Estado, Althusser estaria deixando de lado importantes dimensões do real permeadas pelo poder e pela dominação. Butler (1997, p. 6) insiste no fato de que o poder como subordinação implica num “set of conditions that precedes the subject, effecting and subordinating the subject from the outside”⁷. Mas que essa formulação não pode deixar de lado o fato de que não existe sujeito antes deste efeito, pois “Power not only acts on a subject but in a transitive sense, enacts the subject into being”⁸.

Sim, o poder atua não somente sobre o sujeito, mas, em sentido transitivo, permite que o sujeito possa ser. Mesmo aceitando a premissa de Butler, discordo das críticas que faz com respeito aos limites da abordagem de Althusser. Na verdade, no texto *Psychanalyse et Sciences Humaines* (1996), ele chama a atenção para a grande descoberta de Lacan de que “é o cultural que age sobre o biológico”, como condição de possibilidade de inserção do pequeno ser humano. Assim, trata-se de estudar a ação permanente da cultura que transforma a criança.

E, mais ainda, que “é a lei da cultura que determina a passagem à própria cultura”, pois:

⁶ Tradução minha: “o ponto de vista de Althusser, não obstante sua utilidade, permanece implicitamente limitado pela noção de um aparelho de estado centralizado”.

⁷ Tradução minha: “Implica num conjunto de condições que precedem o sujeito, afetando e subordinando o sujeito a partir do exterior”.

⁸ Tradução minha: “O Poder não somente atua sobre o sujeito mas, num sentido transitivo, permite o sujeito ser.”

Ce qui est pensée comme antécédence de la culture par rapport à elle-même dans le devenir humain du petit être biologique, se trouve en fait situé à l'intérieur de la culture elle-même. Autrement dit, la précession de la culture par rapport à elle-même, qui se situe au niveau ultérieur dans la pratique psychanalytique (1996, p. 95).⁹

Ao afirmar o paradoxo da *précession de la culture par rapport à elle-même*, Althusser antecipa muitas das conclusões da própria Butler e, em especial, sua crítica ao conceito de gênero como inscrição social sobre o biológico. Opondo-se às categorias de identidade presentes no feminismo, Butler insiste na importância de se pensar a *identidade* como *feito*, isso é, como algo *produzido ou gerado*.

Afinidades inesperadas

Toda essa argumentação, por paradoxal que pareça, encontra-se presente na obra de Durkheim, nas questões inaugurais da própria constituição da sociologia como ciência. Como sabemos, Durkheim sempre pensou o social como uma potência externa a nós mesmos e sempre se preocupou com o tema das “representações” sociais, num sentido muito próximo ao que Althusser utiliza ao falar da ideologia. Também é conhecida a influência durkheimiana na obra de Freud e Lacan.

Durkheim, diferentemente de Weber, praticou uma sociologia com vistas à intervenção na prática social. Na introdução ao *Sociologia e Filosofia* (1963), C. Bouglé comenta que “sua ambição suprema era a de chegar a conclusões práticas, fornecer diretrizes à ação social”. Mas o que queremos sublinhar aqui é a existência de uma mesma posição

⁹ Tradução minha: “aquilo que é pensado como antecedendo a cultura em relação a ela mesma no tornar-se humano do pequeno ser biológico, encontra-se na verdade no interior da própria cultura. Dito de outra maneira, a precessão da cultura em relação a ela mesma, que se situa ao nível cultural na prática psicanalítica.”

ontológica com respeito as possibilidades humanas. Durkheim pensa a determinação do social de uma maneira muito próxima de Lacan. Aliás, em seu texto mais sociológico, *A Família (1978)*, Lacan usa social e simbólico como sinônimos e se apóia nos textos de Durkheim sobre a família. Em outras palavras, estou sugerindo que houve uma apropriação (inconsciente) e um encontro de Althusser com Durkheim, ambos rigorosos intelectuais iluministas.

Lacan forneceu a Althusser uma teoria dos processos de constituição do sujeito humano, cujo ponto de partida é o primeiro encontro entre mãe e filho num universo simbólico, isso é, da Ordem humana, da norma humana (incluindo os ritmos temporais da alimentação, da higiene, dos comportamentos, das atitudes concretas de reconhecimento – a aceitação, a recusa). Ao afirmar que a sociedade é uma ordem moral, Durkheim está se referindo a essa mesma presença da Norma humana, do social como uma dimensão fundante de nossa humanidade.

Qual o futuro da humanidade?

Nos fragmentos que compõem o final do *Capital*, Marx resume as condições necessárias para o socialismo: “reino da liberdade começa somente a partir do momento no qual cessa o trabalho ditado pela necessidade (...). Ele (o reino da liberdade) se situa além da produção material propriamente dita” (1968, p. 1488). Marx diz que o homem contemporâneo, como já faziam seus ancestrais, continua tendo de dar duro para sobreviver. Além disso, o império da necessidade agrava-se ainda mais pelo aumento da demanda e com a diversificação do consumo. A liberdade então consistirá na possibilidade de “os produtores associados – o homem socializado – regularem de maneira racional suas trocas orgânicas com a natureza e as submeterem ao controle comum ao invés de serem dominados

pela potência cega do dessas trocas (do mercado, em linguagem de hoje)” (1968, p. 1488). Não só Marx confiava que a humanidade seria capaz de se entender sabiamente com a natureza como também que, a partir deste uso racional, fosse possível que todos “*dispensassem no trabalho a menor energia possível*”.

A questão que se coloca é a seguinte: equacionada nossa sobrevivência material, estariam resolvidos os problemas humanos e viveríamos felizes até o final de nossos dias? Freud vai dizer que não, que Marx era muito otimista e que o comunismo se baseava em premissas psicológicas com as quais não concordava. No *Mal estar da civilização* (1929, p. 30) ele escreve:

Não estou interessado em nenhuma crítica econômica do sistema comunista: não posso investigar se a abolição da propriedade privada é conveniente ou vantajosa. Mas sou capaz de reconhecer que as premissas psicológicas em que o sistema se baseia são uma ilusão insustentável.

Freud diz que a agressividade humana não foi criada pela propriedade privada, logo que sua abolição não resolverá nosso problema. Provavelmente a agressividade persistiria e poderia se deslocar para outros segmentos da vida social, como os relacionamentos sexuais. Talvez aí esteja a mais radical diferença entre Marx e Freud. Enquanto Marx herda de Rousseau a idéia da *humanidade Benfazeja*, Freud aproxima-se mais da humanidade pensada por Hobbes ao afirmar que, em algumas circunstâncias favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, a agressividade “também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho” (1929, p. 69).

Extraíndo as conseqüências

Essas reflexões, que levaram a algumas viagens teóricas, têm uma conexão direta com o estudo das condições de possibilidade de movimentos contestadores e do âmbito de suas propostas. Marx acentua o fato de que os homens (e as mulheres) fazem a história em condições que não escolheram e que estão fora do seu domínio, isso é, estabelece o contexto que delimita nossas possibilidades, mas que não impedem que façamos história.

Althusser introduz questões e dimensões novas especialmente através da assimilação de conceitos de Freud e Lacan. Com isso, a visão mais otimista de Marx sobre as possibilidades humanas é suplantada por uma visão das dificuldades de superação das estruturas que nos moldam e nos interpelam como sujeitos. Levados a nos imaginar como sujeitos livres, atuando segundo nossa própria consciência, temos dificuldade em reconhecer nossa sujeição à ordem (e ao discurso) dominante.

Ora, o que acontece quando essas estruturas entram em crise? Quando nos encontramos no estado de anomia de Durkheim, vale dizer quando os problemas de integração social decorrem das próprias insuficiências sociais? Freud já nos alertara sobre o mal estar da civilização que sofremos contemporaneamente.

É interessante notar como o tema da desagregação social está presente nos textos de sociólogos marxistas como Atilio Borón (1986), que pergunta:

Que tipo de sociedade deixa como legado estes quinze anos de hegemonia ideológica do neoliberalismo? Uma sociedade heterogênea e fragmentada, marcada por profundas desigualdades de todo o tipo – classe, etnia, gênero, religião, etc – que foram exacerbadas com a aplicação das políticas neoliberais.

O mais grave desse retrato da anomia social prevalecente é o fato de que, graças ao extraordinário avanço das forças produtivas,

o sistema produtivo prescinde cada vez mais do trabalho vivo. Assim, as possibilidades materiais de uma verdadeira história e do reino de liberdade vislumbrados por Marx encontram-se já dadas. No entanto, o domínio do capitalismo e a lógica das “leis do mercado” determinam que o aumento da produtividade do trabalho se transforme em desemprego, “extrema pobreza, em anomia, em desintegração social”.

Por fim, mas não por último: a ruptura epistemológica de Althusser

Nos anos em que o marxismo funcionalista e evolucionista predominou, o socialismo era considerado uma fatalidade, o resultado natural, por assim dizer, da marcha histórica da humanidade. Essa concepção mecanicista foi rejeitada no debate intelectual e político e, principalmente, pela força da realidade histórica. O abandono do determinismo por parte de Althusser implicará preliminarmente em colocar o acaso (o aleatório) como fundamento do materialismo.

É no texto *Le Courant Souterrain du Materialisme de la Rencontre*, escrito em 1982, que Althusser proporá a refundação do marxismo sobre a base daquilo que ele denomina de materialismo do encontro, herdeiro do materialismo da antiguidade, que ficou esquecido (e reprimido) enquanto o materialismo triunfante foi “o materialismo da tradição racionalista, um marxismo da necessidade e da teleologia, isto é, uma forma transformada e disfarçada de idealismo” (1994, p. 554). Tanto Marx, como Engels e Lênin, teriam permanecido nessa tradição idealista.

Após sua ruptura com esse materialismo teleológico, Althusser (1994, p. 554) defende aquilo que chama provisoriamente

de “*matérialisme de la rencontre, donc de l’aléatoire et de la contingence*”¹⁰. Utilizando a filosofia atomística de Epicuro, Althusser afirma que antes do mundo não havia nada, mas todos os elementos lá estavam, eternos. Isso implica *que não existia nem Causa, nem Fim, nem Razão, nem desrazão*. Ocorre então o *clinamem*, que é um desvio infinitamente pequeno que rompe com o paralelismo dos átomos provocando *um encontro e de encontro em encontro, de esbarrão em esbarrão nasce um mundo agregado*.

A adesão ao materialismo aleatório provocará uma série de deslocamentos nas concepções de Althusser. Agora, as sociedades humanas e sua história são pensadas no quadro das possibilidades em aberto. O encontro e o esbarrão poderiam se dar ou não, mas, uma vez produzido, os “homens vêm se desenvolver entre si relações de obrigação (contrainte) que são as relações de sociedade, rudimentares no início e que se tornam mais complexos pelas conseqüências desses encontros sobre a natureza dos homens” (1994, p. 554). Aos poucos, e ao longo do tempo, os contatos forçados produzem *a língua, as paixões e o comércio amoroso ou a luta entre os homens até o estado de guerra*:

La société est née, l’état de nature est né, la guerre aussi, et avec eux se développe un procès d’accumulation et changement qui littéralement crée la nature humaine socialisée¹¹ (1994, p. 572).

Althusser observa que, para que o *encontro* se mantenha, são necessárias pressões externas que impeçam as tendências à dispersão, impondo aos homens sua lei de aproximação, o que o leva à conclusão de *que a sociedade nasce nas costas dos homens, à sua revelia*. Reconhecer o peso da contingência implica no descrédito a toda teoria teleológica da história e, à maneira de Rousseau, estimula a pensar “*la contingence de*

¹⁰ Tradução minha: “O materialismo do encontro, logo do aleatório e do contingente”.

¹¹ Tradução minha: “A sociedade nasce, o estado de natureza nasce, também a guerra, e com eles se desenvolve um processo de acumulação e mudança que literamente criam a natureza humana socializada”.

*la nécessité comme effet de la nécessité de la contingence*¹² (1994, p. 572). Mais adiante no texto, Althusser explica que, para pensar a contingência como uma modalidade ou exceção, é preciso pensar a necessidade como vir-a-ser necessário do encontro de contingências.

A solidão de Maquiavel (1977) trata da impossibilidade do encontro entre uma teoria que antecipava a edificação necessária do estado nacional na Itália e aqueles que poderiam realizá-la na prática. A questão de Maquiavel era, portanto, “*créer les conditions de une déviation et donc d’un rencontre*”¹³. Maquiavel acreditou na *virtú* de um Príncipe para garantir a conjuntura favorável ao encontro e, mais ainda, sua permanência. Como em outros textos, reaparece o tema da solidão do intelectual que entende teoricamente problemas cruciais sem que ainda estejam dadas as condições para que possam ser superados. A solidão de Maquiavel decorre do fato de saber que não estaria mais vivo quando ocorressem os efeitos históricos de sua teoria. Esse intelectual, afirma Althusser, *não acreditava que os intelectuais fizessem a história*. O texto conclui com a afirmação de que *só um* outro pensamento, por sua recusa e sua posição, poderia salvá-lo de sua solidão: o pensamento de Marx.

Impossível não conjecturar sobre a solidão do próprio Althusser, e de todos os intelectuais que – mesmo sabendo que não são eles que fazem a história – imaginam que seus esforços teóricos possam colidir com outros pontos de vista próximos e, como no universo de Epicuro, originarem um agregado. É verdade que no terreno do aleatório não temos garantias que os encontros acontecerão – como supunha o Marx do materialismo histórico –, mas tampouco estamos fadados a ser eternas bestas agressivas, como parece crer o Freud desiludido do *Mal estar da civilização*. Senhoras e senhores: joguem seus dados.

¹² Tradução minha: “a contingência da necessidade como efeito da necessidade da contingência”.

¹³ Tradução minha: “criar as condições de um desvio e de um encontro”.

Bibliografia

ALTHUSSER, Louis. *Écrits philosophiques et politiques* – Tome 1. Livre de Poche. Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1994.

_____. *Écrits philosophiques et politiques* – Tome 2. Livre de Poche. Paris: Éditions STOCK/IMEC, 1997.

_____. *Psychanalyse et Sciences Humaines* – Deux Conférences. Paris: Librairie Générale Française/IMEC, 1996.

_____. *Pour Marx*. Paris: Petite Collection Maspero, 1977.

_____. *Lire le Capital*. Paris: Petite Collection Maspero, 1976.

_____. *Éléments d'auto-critique*. Paris: Hachete, 1974.

_____. Ideologie et appareils ideologique d'Etat e "Freud et Lacan". In: *Positions*. Paris: Editions Sociales, 1976.

_____. *Marxismo segundo Althusser*. São Paulo: Sinal Editora, Coleção Sinal n. 2, 1967.

BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories of subjection*. California: Stanford University Press, 1997.

_____. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.