

SOBRE O 68 AMERICANO: ESTRUTURA E EXCLUSÃO, OU OS LIMITES DA NEW LEFT

Eduardo Soares Neves Silva
Universidade Federal de Minas Gerais
eduardosns@ufmg.br

RESUMO *O artigo persegue a tese de que a concepção da relação entre teoria e prática elaborada e protagonizada por duas pensadoras norte-americanas, Jo Freeman e Angela Davis, nos anos finais da década de 1960, não apenas implica a necessidade de revisitar as narrativas clássicas sobre o período, como, e sobretudo, impacta diretamente o ambiente político norte-americano, ao revelar um componente indigitado na tessitura de movimentos voltados à ampliação das liberdades.*

Palavras-chave *Jo Freeman, Angela Davis, New Left, Teoria, Prática, Liberdade.*

ABSTRACT *The article deals with the idea that the relationship between theory and practice put into execution by the philosophical works of two American thinkers, Jo Freeman and Angela Davis, in the late 1960s, exerts the need to rethink the classic narratives about the period and, above all, reveals a pattern of exclusion in politics, even in its progressive moments.*

Keywords *Jo Freeman, Angela Davis, New Left, Theory, Practice, Liberty.*

O diagnóstico que dá contorno a essa breve contribuição remete a um esforço de outra ordem, cujo foco recai sobre um tema com efeitos sobre as narrativas de eventos históricos. Em artigo recente, examinei a relação entre

teoria e prática na obra de Theodor Adorno, a partir da consideração desse par em pontos nodais da tradição filosófica alemã (SILVA, 2019). Embora ali sejam tratadas inflexões conceituais e argumentativas condicionadas por essa tradição, é possível retirar consequências da hipótese de que a relação entre teoria e prática se vê necessariamente enredada à ampliação de práticas de liberdade ou, nos termos do artigo, à revelação dos fantasmas da liberdade que persistem, em cada época, como intangíveis e, portanto, intocados pelas narrativas. A cadeia de efeitos desse problema em distintas formas de atuação política – se quiserem, o lado concreto da relação teoria e prática – revela, por extensão, os limites da constituição de si por sujeitos históricos específicos, no caso, aqueles cuja autocompreensão se dá em torno a 1968. A condição de possibilidade de tal investigação é a ideia de que conceitos fazem alguma coisa, no mais das vezes malgrado o que deles pensem seus formuladores. Nesse sentido, conceitos são contas a pagar.

Dada essa condição e demanda, tracei três contra-narrativas do que teria sido 1968, na Alemanha, na França e nos Estados Unidos da América. Não cabe aqui retomar cada um desses cenários, mas apenas indicar sucintamente o que notei em relação aos dois primeiros para, então, desenvolver com um pouco mais de atenção o caso estadunidense.

Contra a tese de que o 68 alemão seria a eclosão de uma revolução estudantil expressiva e coesa, radical em seus fundamentos e interrompida a duras penas, avalio que ali se deu meramente o trecho final de um processo de desnazificação, ou ainda, o início da forma democrática, com os atropelos típicos de uma geração ainda formada em um contexto autoritário, justamente a estudantil, hipótese construída a partir do trabalho monumental de Wolfgang Kraushaar (1998). Ao contrário da situação, por exemplo, dos Estados Unidos da América, na qual uma muito específica experiência democrática já se encontrava em andamento regular, a situação alemã ainda era de adesão superficial a ela, traçada dentro de uma esfera pública na qual a mentalidade de subordinação à autoridade se via atrelada à desconfiança em relação ao estado e ao papel dos intelectuais. 68 é na Alemanha um ponto de chegada, não um início.

Contra a tese de que o 68 francês teria sido a emergência de um “tudo é possível”, uma revolução ainda mais fecunda, porque dispersa entre vários sujeitos sociais, sustento – aceitando a literalidade da ideia de que essas pessoas estavam “ombro a ombro” lutando por uma transformação radical – que ali se deu a autoprodução de uma sociedade civil de jaez associativista, fundada na individuação do ator político (TOURAINÉ, 1984), algo até então ausente da experiência francesa, mas igualmente regular na norte-americana, o que marca o ocaso de uma geração de *mâitres à penser*, a “sentença de morte do

estruturalismo” (Didier Anzieu *apud* WOLIN, 2006, p.172), que havia sido guindado à forma da consciência pública por força de um vínculo íntimo com a lógica interna dos partidos. 68 é na França o florescimento e condição basal de uma democracia participativa.

E o que teria sido o 68 americano? O que há nele de revolucionário e o que é, ainda, outra coisa?

Uma descrição canônica da vida nas grandes cidades e, especialmente, nos *campi* norte-americanos falaria da efervescência política, das aulas públicas para milhares de pessoas, da crítica ao consumismo, da oposição à doutrina Nixon e a estratégia em relação ao Vietnã, falaria de uma lenta maturação que teria conduzido a vida das classes médias norte-americanas a uma espécie de politização do Verão do Amor, o *Summer of Love*. Há alguma verdade nessa descrição. Porém, quero indicar que ela oculta dois processos de maior significação, a saber, ela oculta os *race riots*, os conflitos étnico-raciais que eclodem por toda parte no mesmo verão de 1967, e oculta o período formativo do movimento de liberação feminina, o *Women's Liberation Movement*, em marcha desde ao menos 1966.

Começarei por esse último, não sem antes observar que não pretendo, de modo algum, fazer uma historiografia desses processos, mas somente encontrar um ponto de entrada que me permita traçar uma contra-narrativa, a partir de argumentos apresentados pelas pessoas que – em uma reposição radical da relação entre teoria e prática que examinei no artigo anteriormente mencionado – protagonizaram tais processos e pensaram não apenas nas questões envolvidas, mas em seu próprio protagonismo.

No excepcional documentário intitulado “Ela é bela quando está zangada” (*She's Beautiful When She's Angry*), de 2014, a diretora Mary Dore acompanha o movimento de liberação feminina, entre 1966 e 1971, a partir do relato de muitas pessoas, dentre as quais está Jo Freeman. Para os propósitos desta intervenção, há algo a se destacar nessa escolha: seria possível indicar que, entre outras, uma inovação do pensamento de Jo Freeman, mesmo em relação ao movimento do qual faz parte, é considerar a própria condição do movimento como uma controvérsia. Para compreender o que está em questão, tomarei o texto-chave de sua produção, o artigo “A tirania da ausência de estrutura” (*The Tyranny of Structureless*), cuja primeira versão data de 1970.¹

1 A autora indica que, por se tratar primeiramente de uma intervenção no debate feminista da época, foram publicadas três versões do texto, entre os anos de 1971 e 1973. Para a composição do argumento deste artigo, levei em consideração as três versões, ainda que as citações sejam todas retiradas da compilação feita pela própria Jo Freeman, disponível em sua página acadêmica (<http://www.jofreeman.com/joreen/tyranny.htm>).

Se eu tivesse que sintetizar as razões desse texto ser um absoluto clássico, diria que são duas as principais. Em primeiro lugar, emergindo no contexto da segunda onda feminista, articula de modo muito contundente uma crítica à misoginia implícita na assim chamada Nova Esquerda (*New Left*), justamente em função dela se organizar meramente em torno de uma visão idealizada, porque excludente, da categoria de democracia participativa, justamente a prática, que como notei acima, já definia os contornos da experiência pública americana, antes dela se consolidar na França e na Alemanha. Em segundo lugar, e ainda mais importante, Jo Freeman, ou Joreen, como assinava à época, toma como objeto de sua reflexão *também* a resposta do movimento de liberação feminina a essa limitação. Dito de modo bastante direto, seguindo o percurso dado pela própria autora, o ensaio avança quatro teses em ordem lexical: 1) ao tomar como tarefa a contraposição à lógica idealizada da democracia participativa, o movimento é quase de modo exclusivo o responsável pelo desenvolvimento de modelos não-hierárquicos de tomada de consciência em relação à justiça social; 2) esses modelos têm em comum, à parte suas diferenças, a rejeição de estruturas de governança, não apenas no que concerne à questão geral do estado, mas também à sua própria organização como movimento; 3) compreendendo-se como uma comunidade de consenso, a organização é transferida da liderança para os grupos de ação (*actions groups*), a quem cabe, caso a caso, definir rumos e ações a serem tomadas; finalmente, com notável consistência; 4) a ausência de estrutura, uma resultante direta das condições anteriores, gera uma situação na qual o consenso se torna impraticável, a disputa se torna permanente e ocorre uma internalização do conflito, não mais dirigido às estruturas formais, autocráticas e excludentes, mas a uma estrutura informal, invisível, interna ao movimento. Cito Freeman:

Ao contrário do que gostaríamos de acreditar, não há algo como um grupo sem estrutura. Qualquer grupo de pessoas, de qualquer natureza, que venha a se juntar por qualquer período de tempo, para qualquer propósito, irá inevitavelmente se estruturar de algum modo. A estrutura pode ser flexível; pode variar com o tempo; pode distribuir tarefas, poder e recursos de modo justo ou injusto (...) mas ela será formada independentemente das habilidades, personalidades ou intenções das pessoas envolvidas. (FREEMAN, 1971, tradução minha)

Mais à frente, Freeman elabora: “O fato de elites serem informais não significa que elas sejam invisíveis. Em todo encontro de um pequeno grupo, qualquer pessoa com um olho atento e um ouvido aguçado pode dizer quem está influenciando quem”. O que a leva a concluir: “Não podemos decidir se teremos um grupo estruturado ou sem estrutura, apenas se teremos, ou não, um formalmente estruturado” (FREEMAN, 1971, tradução minha).

As teses de Jo Freeman levam a corolários de enorme impacto. Quando a ausência de estrutura se torna um fim em si mesmo, o que ocorre é que uma estrutura oculta passa a operar: algumas pessoas serão nela incluídas, outras serão excluídas. Dado que tal estrutura, em tese, não existe, ela forma uma elite, também, oculta. Uma elite que não pode ser confrontada porque, literalmente, não tem nome. Essa dinâmica não apenas implica a internalização do conflito, como notado, o que torna compreensível a miríade de disputas que caracteriza o movimento, mas esconde uma condição crítica da situação em pauta: não é nenhuma estrutura reconhecível e formalizada a responsável pela exclusão das mulheres, cada uma delas é efeito. De modo brutalmente sintético: a estrutura oculta operada por uma elite sem nome, nem forma, também oculta, é que gera a exclusão. Ora, se já no interior do movimento de liberação feminina, em suas formas mais progressistas, é possível afirmar que toda exclusão em uma situação que se entende como não-estruturada é realizada por algo não-nomeado (um fantasma, para reatar com meu argumento), o mesmo ocorre na política e na sociedade em geral: o operador da exclusão é, em certo sentido, sempre o não-dito, ao passo que as estruturas formais e institucionalizadas de exclusão são epifenômenos. Jo “Joreen” Freeman estabelece um ponto de ancoragem para a análise da construção de consenso por elites informais na esfera pública, além de fundamentar uma questão que, como um raio, atravessa o debate feminista desde então: a nomeação do operador de exclusão, articulado a partir do conceito de patriarcado.

Por essa via, o 68 estadunidense é extraordinariamente rico para pensar o problema da relação entre teoria e prática, bem como a ideia de revolução, essa que, também no caso norte-americano, atravessa a narrativa mais usual acerca do período. O que nos indicaria um diagnóstico de tempo que tomasse como significativa a eclosão do movimento de liberação feminina, a partir das teses de Freeman? Além do que ela efetivamente aponta, o que ainda poderia ser dito? Parece-me que é possível alegar que, retomando o que observei acima, há uma inflexão rumo a autocompreensão: questionar a lógica tácita e a estrutura formal da democracia representativa passa a ter como condição adicional a reflexão acerca do que significa assumir protagonismo. Ou seja, isso que chamei de uma reposição da questão teoria e prática envolve o reconhecimento do problema interno a todo protagonismo: a superação de um sofrimento de indeterminação depende não apenas de eu tomar a narração da minha história, ser protagonista, mas de pensar o que implica assumir esse protagonismo, ou ainda, que consequência terá a forma da atuação política que escolho. Está aí, talvez, o ponto cego que ainda não chegamos a superar.

Se pudermos admitir, seguindo uma intuição de Max Weber, que o processo de racionalização, característico do mundo moderno e contemporâneo, pode ser redescrito como uma diferenciação progressiva das esferas axiológicas, e se aplicarmos essa ideia ao movimento real das práticas políticas, o que teríamos, ao menos no cenário norte-americano, é justamente uma diferenciação das pautas de minorias, afinada ainda à lógica descortinada por Freeman: se cada qual busca nomear um operador de exclusão e, com isso, diz simultaneamente o seu nome próprio, então a consequência não seria apenas uma sociedade civil cada vez mais complexa, mas também, em função da dinâmica do reconhecimento, a necessidade de pensar a si mesmo como operador, refletir sobre quais consequências têm suas próprias práticas de resistência. Será que fazemos isso?

Uma breve referência a outra autora do 68 estadunidense conduz a uma resposta, ao menos naquele momento, ambígua.

A impressão consolidada pelos relatos e estudos dos *race riots* que, entre junho e julho de 1967, fizeram do período um “*long, hot summer*”, bordão cínico que resume as centenas de mortes, milhares de confrontos e dezenas de milhares de prisões em Atlanta, Buffalo, Chicago, Detroit, Milwaukee e Newark, entre muitas outras cidades, afirma que eles fazem parte do movimento pelos direitos civis, antecedendo – e já essa justaposição indica muita coisa – o assassinato de Martin Luther King, em Memphis, em março do ano seguinte. Do mesmo modo que no caso anterior, tratar-se-ia de um movimento. Mais do que isso, teria sido a etapa final do movimento pelos direitos civis. Como entender essa expressão? Etapa final porque depois viria uma luta pelos direitos fundamentais de segunda e terceira ordem, dado que os civis e políticos teriam sido garantidos? Etapa final porque depois do assassinato de King a vida política norte-americana se altera em definitivo? Não me parecem plausíveis nenhuma dessas explicações, nem me parecem empiricamente demonstráveis e de modo algum moralmente defensáveis.

Voltemos a Freeman. Recupero o que eu mesmo concluí a respeito: toda exclusão política e social em uma situação que se entende como não-estruturada é realizada por algo não-nomeado; um operador não-dito é institucionalizado por estruturas formais. Ora, sempre foi o mesmo o caso em questão: escravidão é a proto-forma e laço de permanência, racismo é o nome do operador, a instituição permanece sendo a privação de liberdade. Ao considerarmos sob essa chave a questão que coloquei logo acima – será que refletimos sobre as consequências de nossas próprias práticas de resistência? –, veremos que aqui há uma diferenciação na experiência e, portanto, outra forma de reconhecimento. Consistentemente, é preciso refletir acerca das práticas de resistência, é preciso pensar o modo do

protagonismo. Ninguém colocou essa questão com tanta pertinência naquele momento quanto Angela Davis.

Entre os anos finais da década de 60 e o nosso presente, Davis introduziu um amplo conjunto de categorias teóricas no debate feminista. Ao invés de reiterar o que ela mesma já fez, farei um percurso a partir de um de seus textos, mais precisamente a partir de um de seus argumentos, de modo a concluir este comentário sobre o 68 americano. Pensar seu próprio protagonismo, mais do que isso, fazer dessa relação um modo de vida é o traço que mais salta aos olhos na trajetória de Angela Davis. Em uma frase mil vezes citada, retirada de uma entrevista de 2007, ela afirma: “Herbert Marcuse me ensinou que era possível ser uma acadêmica, uma ativista, uma *scholar* e uma revolucionária” (*apud* FOKOS, 2007). À parte a referência a Herbert Marcuse, com quem Davis trabalhou, uma questão importante aí evocada, diretamente ligada ao legado das teses de Freeman, é que não apenas está sendo afirmada uma relação indiferenciada entre teoria e prática, como, e sobretudo, há o emprego do termo “revolução”. Bem, o que é isso, revolução, na forma apresentada por Davis?

É notório o entrelaçamento entre a atuação política de Davis e vários processos históricos reais, carreados pela designação de “revolucionários”: na verdade, não me lembro de nenhum país que tenha sido promovido a inimigo dos Estados Unidos da América e que não tenha recebido dela alguma atenção. Porém, passado tanto tempo e reconhecida a incomensurabilidade entre o que puderam realizar todos esses movimentos e o que o termo revolução visa abarcar, parece-me válido enunciar outro sentido, mais restrito e mais efetivo, desse termo na obra de Angela Davis.

Em um artigo de 2005, “O legado de Marcuse” (*Marcuse’s Legacies*), com o qual Davis prefacia um volume de ensaios do autor denominado, pelo editor, “A nova esquerda e os anos de 1960” (*The New-Left e the 1960’s*), ela afirma: “As possibilidades emancipatórias residem nas mesmas forças que são responsáveis pela obscena expansão de uma ordem cada vez mais exploradora e repressiva” (DAVIS, 2005, p. xi, tradução minha). Tal ideia tem dois efeitos: por um lado, assume a ressignificação da noção de revolução operada pelo par emancipação-repressão, um aspecto herdado de Marcuse; por outro lado, com a ideia de que a emancipação tem suas condições dadas em uma dinâmica já presente, Davis repõe a ideia da crítica imanente, como essa aparece tanto em Marx quanto nos primeiros teóricos críticos frankfurtianos, Marcuse incluído, e que se viu atualizada, por Axel Honneth, a partir da antecipação contrafáctica pela via do reconhecimento. Até aí, ela se mostra discípula. Contudo, na continuação do artigo, ela se afasta de Marcuse, por meio de uma estratégia dual: reconhecendo a importância de diagnósticos de tempo para a colocação da tarefa da crítica, ou

ainda, o caráter histórico da teoria, Angela Davis assume outro objeto e outro modo de teorizar. Para concluir, procurei demonstrar que essa inflexão se segue a uma compreensão arguta da tarefa legada pelo movimento que a antecedeu.

Tomando de memória sua experiência junto a Marcuse, Davis afirma que a lição que retirou de suas aulas públicas foi “a necessidade de recapturar a capacidade de comunicar entre divisões que foram construídas para manter as pessoas separadas”. Mais do que isso, segundo ela, “[u]m dos grandes desafios de qualquer movimento social é desenvolver novos vocabulários” (DAVIS, 2005, p. xiii, tradução minha). Em uma casca de noz, está aqui o passo para além de Freeman e ao lado das *race riots*: se é preciso assumir o protagonismo e refletir sobre ele de modo a superar uma estrutura informal que opera a exclusão, isso se fará a partir de um novo vocabulário.

Levemos a sério a ideia e tiremos a consequência que está aí à frente, flutuando para ser pega: chamar as *race riots* de *long, hot summer*, etapa final dos direitos civis, é um erro de nomeação. O termo direito civil, em sua gênese, não comporta a reflexão acerca da questão que importa: os direitos civis existem nos Estados Unidos da América como função da escravidão. Essa é uma nomeação que, de imediato, exclui: alguém precisa ser incluído *nisto*. Neste direito. Depois em outro. E assim por diante.

Como Davis afirma, nas linhas finais do seu texto, a tentativa é de

[...] desenvolver novos vocabulários de resistência hoje, vocabulários que tenham como efeito uma ruptura com a equação ação afirmativa e “racismo reverso”, vocabulários que reflitam a visão utópica de uma sociedade sem prisões, ou ao menos sem o monstruoso sistema corporativo que chamamos de complexo industrial prisional [...] (DAVIS, 2005, p. xiii, tradução minha)

Dito de outro modo: a estrutura institucional se altera, mas o operador, o racismo, se mantém, e sua instituição, a privação de liberdade, apenas ganha outra forma: a prisão. Com isso, Davis, afirmando que é mulher e negra, encontra um objeto, o define como destino teórico-prático de seu pensamento e recompõe a ideia de revolução. Noutros termos, ela expõe o fantasma da liberdade nos movimentos progressistas americanos.

O 68 norte-americano foi muitas coisas. Foi tudo o que enunciei lá atrás, mas foi especialmente a emergência de um novo modo de pensar a relação entre teoria e prática, a saber: assumir como tarefa pensar o que implica ser protagonista. Tarefa que jamais foi colocada para uma elite de homens brancos, para quem o protagonismo, muitas vezes contra suas próprias intenções, sempre foi inerente. Neste sentido, o 1968 americano foi a sentença de morte da *New Left*.

Referências

- DAVIS, Angela. “Marcuse’s legacies”. In: MARCUSE, Herbert. “The new left and the 1960’s: Collected papers of Herbert Marcuse”. London; New York: Routledge, 2005.
- FOKOS, Barbarella. “The Bourgeois Marxist: UCSD’s Herbert Marcuse Remembered”. 2007. Artigo disponível em: <https://www.sandiegoreader.com/news/2007/aug/23/bourgeois-marxist/>. Acesso em: dezembro de 2019.
- FREEMAN, Jo. “The Tyranny of Structurelessness”. 1971. Artigo disponível em: <http://www.joffreeman.com/joreen/tyranny.htm>. Acesso em: dezembro de 2019.
- KRAUSHAAR, Wolfgang. “Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail”. Hamburg: Rogner & Bernhard, 1998.
- SHE’S Beautiful When She’s Angry. Direção de Mary Dore. New York: International Film Circuit, 2014. 1 DVD (92 min.).
- SILVA, Eduardo Soares Neves. “Fantasmas da liberdade: a relação entre teoria e prática como crítica às formas de reconciliação entre espírito e natureza”. *Veritas*, v.64, n.1, 2019.
- TOURAINÉ, Alain. “Le retour de l’acteur”. Paris: Fayard, 1984.
- WOLIN, Richard. “From the “Death of Man” to Human Rights: The Paradigm Change in French Intellectual Life, 1968–86”. In: “The Frankfurt school revisited: and other essays on politics and society”. New York; London: Routledge, 2006.

