

# Diálogos

Diálogos - Revista do Departamento de  
História e do Programa de Pós-Graduação em  
História

ISSN: 1415-9945

rev-dialogos@uem.br

Universidade Estadual de Maringá  
Brasil

Duarte, Adriano Luiz; Meksenas, Paulo

HISTÓRIA E MOVIMENTOS SOCIAIS: POSSIBILIDADES E IMPASSES NA CONSTITUIÇÃO DO  
CAMPO DO CONHECIMENTO

Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, vol.  
12, núm. 1, 2008, pp. 119-139  
Universidade Estadual de Maringá  
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305526871006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

## HISTÓRIA E MOVIMENTOS SOCIAIS: POSSIBILIDADES E IMPASSES NA CONSTITUIÇÃO DO CAMPO DO CONHECIMENTO\*

Adriano Lui<sup>z</sup> Duarte  
Paulo Meksenas\*\*

---

**Resumo.** Este texto tem o objetivo de empreender uma incursão inicial no modo como os historiadores têm utilizado o conceito de movimento social. Para isso, faz-se necessário um sucinto histórico da sua utilização e uma breve comparação dos seus múltiplos usos na área das ciências humanas.

**Palavras-chave:** Movimentos sociais; História; política; conflito.

## HISTORY AND SOCIAL MOVEMENTS: POSSIBILITIES AND IMPASSES IN BUILDING KNOWLEDGE FIELDS

**Abstract.** The present paper aims to explore the issue of how historians have used the concept of social movements. To reach this goal, it is necessary to provide a brief review of how this concept has been utilized and a succinct comparison of its multiple usages in the area of human sciences.

**Keywords:** Social movements; History; politics; conflict.

## HISTORIA Y MOVIMIENTOS SOCIALES: POSIBILIDADES Y OBSTÁCULOS EN LA CONSTITUCIÓN DEL CAMPO DEL CONOCIMIENTO

---

**Resumen.** Este texto tiene el objetivo de emprender una incursión inicial sobre el modo en que los historiadores han utilizado el concepto de *movimiento social*. Para ello, es necesario un sucinto histórico de su utilización y una breve comparación de sus múltiples usos en el área de ciencias humanas.

**Palabras Clave:** Movimientos sociales; Historia; política; conflicto

---

\* Artigo recebido em 11/07/2007 e aprovado em 10/3/2008.

\*\* Respectivamente, professor de história do Brasil e História Contemporânea, e professor de Filosofia e Sociologia da educação na Universidade Federal de Santa Catarina.

Um galo sozinho não tece uma manhã:  
ele precisará sempre de outros galos.  
De um que apanhe esse grito que ele  
e o lance a outro; e de um outro galo  
que apanhe o grito que um galo antes  
e o lance a outro; e de outros galos  
que com muitos outros galos se cruzem  
os fios de sol de seus gritos de galo,  
para que a manhã, desde uma teia tênue,  
se vá tecendo, entre todos os galos.

E se encorpando em tela, entre todos,  
se erguendo tenda, onde entrem todos,  
se entretendo para todos, no toldo  
(a manhã) que plana livre de armação.  
A manhã, toldo de um tecido tão aéreo  
Que, tecido, se eleva por si: luz balão

Tecendo a Manhã  
João Cabral de Melo Neto

## INTRODUÇÃO

Debater a constituição de um campo do conhecimento relativo à compreensão dos movimentos sociais não é tarefa fácil. O primeiro problema que se coloca diz respeito à abrangência do tema: afinal, o que cabe na categoria **movimentos sociais**? E mais, os movimentos sociais urbanos e rurais constituem objeto de quase todas as ciências humanas. No presente artigo, pretendeu-se buscar um tratamento interdisciplinar para o tema, com ênfase, porém, na história e nas ciências sociais. O segundo problema diz respeito às dificuldades de uma discussão que seja, simultaneamente, abrangente nos temas abordados e detalhada nas suas peculiaridades. Diante desses riscos, optamos pelo primeiro: uma abordagem panorâmica, sem nos aprofundar em algum tema específico. Lembramos, ainda, que este texto só foi possível porque muitos outros, antes de nós, lançaram questões que nos fizeram pensar. Desse modo, o que pretendemos aqui é tecer alguns novos fios que poderão ser aproveitados por outros como nós, nessa tessitura coletiva do conhecimento, como sugere a poesia em epígrafe.

Assim, a proposta deste artigo é refletir sobre a multiplicidade de significados quando pensamos os movimentos sociais como categoria

capaz de orientar a pesquisa, com destaque para as ciências sociais e para a história, ou seja, sobre o que queremos dizer quando nos reportamos ao estudo dos movimentos sociais.

Nosso ponto de partida é o reconhecimento de que o tema dos movimentos sociais está inextricavelmente ligado ao trinômio: **modernidade, modernismo, modernização**, porque ele se configura como um problema no contexto da industrialização, da consolidação do capitalismo e da configuração da sociedade liberal. Partimos do suposto que essa qualidade do debate só pode ser atingida de modo interdisciplinar.

Definir os movimentos sociais significa entendê-los no seu contexto de origem, mas implica também reconhecermos os percursos que fizeram deles um tema, uma categoria que tem fecundado diferentes disciplinas acadêmicas. Ora, muito se escreveu a respeito da modernidade enquanto fenômeno histórico. A modernidade fica reduzida a modernismo, quando pensada exclusivamente no plano da cultura, e reduzida a sinônimo de relações sociais de produção, quando pensada exclusivamente no plano da modernização.

Marshall Berman foi o autor que melhor questionou essa concepção dualista que estabelece a dicotomia modernidade/modernismo e modernidade/modernização. Ao perceber o contexto histórico em que “as possibilidades são ao mesmo tempo gloriosas e deploráveis”, Berman propõe-se “um estudo sobre a dialética da modernização e do modernismo” (1992, p. 21-16) no qual a modernidade se torna o movimento histórico que conecta a modernização com o modernismo. É no âmbito da modernidade que emerge a idéia de **contingência**. Ainda pouco referida em diversos autores que tratam dos movimentos sociais, talvez seja a idéia que melhor tipifique o significado dos movimentos sociais como tentativas históricas, promovidas por diferentes classes sociais em diversas épocas, na busca por ordenar aquilo que parece não ser propício à ordenação: os conflitos oriundos da modernidade.

O **Contingente** é o instável e o provisório; aquilo que é e pode não ser; o acaso; o vir-a-ser. Por isso essa noção comporta pelo menos duas implicações importantes. Antes de tudo, contingência é uma situação na qual o sujeito da ação no mundo se vê perdido, pois tudo se modifica com tal rapidez que é difícil perceber para onde as coisas vão, e em que o mundo, ao apresentar-se como uma totalidade, permite a escolha de vários e diferentes caminhos na construção da vida e faz com

que o sujeito da ação tenha que lidar com a possibilidade do acaso. Por outro lado, contingência é o reino das possibilidades, em que tudo pode ser realizado, tudo pode ser tentado, tudo pode ser experimentado. Ou seja, a modernidade apresenta um mundo aberto em relação ao futuro, no qual o destino não é um dado, mas um contínuo vir-a-ser e, ao mesmo tempo, um mundo sem anteparos e semseguranças consolidadas.

Nesse contexto, a explosão de diversos movimentos sociais – mais organizados ou menos organizados, mais institucionalizados ou menos institucionalizados – deve-se à dinâmica própria da modernidade, ao instaurar a noção de que o destino é obra do sujeito coletivo na História. Pensemos, então, numa genealogia teórica que explique os movimentos sociais nos planos das ciências sociais para propor, a seguir, uma compreensão dos movimentos sociais na historiografia.

### POR UMA GÊNESE DO CONCEITO DE MOVIMENTOS SOCIAIS NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

No século XIX a noção de **movimento social** aparece, de modo geral, como um sinônimo das lutas operárias organizadas, como o **Cartismo**, em oposição às ações diretas, localizadas, explosivas e secretas, como o **Ludismo**, por exemplo. Marx foi o autor que melhor usou a ambigüidade contida no termo **movimentos sociais** com o significado de ação política dos trabalhadores fabris, considerando a importância das *trade-unions* inglesas na formação da consciência de classe.

No *Manifesto Comunista*, o autor destaca que as relações sociais de produção, mediadas pelas forças produtivas, ao destruírem a velha ordem social e ao desintegrarem o trabalho artesanal na Inglaterra, consolidaram a unidade produtiva típica do capitalismo – a indústria – ao reunirem, num mesmo local, as massas de trabalhadores despossuídos. Organizados militarmente e segundo a divisão social do trabalho, a constituição do proletariado se converteria na base produtiva do novo sistema. Contradictoriamente, estavam dadas as condições para a organização do proletariado a partir das suas experiências e dos seus movimentos históricos. Em *Miséria da Filosofia* Marx afirma que as condições econômicas e de produção fizeram dos trabalhadores uma nova classe para o capital; mas apenas a sua luta coletiva, os *movimentos sociais*, os teriam convertido em classe consciente de si mesma.

As condições econômicas tinham por princípio transformado a massa da população do país em trabalhadores. A dominação do capital criou para essa massa uma situação comum, interesses comuns. Por isso, essa massa é já uma classe diante do capital, mas não o é ainda para si mesma. Na luta, de que só assinalamos algumas fases, essa massa reúne-se, constitui-se em classe para si mesma. Os interesses que defende tornam-se interesses de classe. Mas a luta de classe com classe é uma luta política (MARX, 1976, p. 136).

Em suma, as lutas contra o capital forjaram a consciência de classe. A noção de movimentos sociais aparece como as diversas formas de participação do proletariado na sua própria emancipação social. Assim, mesmo não criando uma teoria específica sobre os movimentos sociais, Marx forneceu indicações precisas para a sua compreensão. Seus estudos a respeito da gênese e do desdobramento das relações sociais burguesas, que partiram da análise da forma-mercadoria, não prescindiam do conceito de práxis; ou seja, as ações emancipatórias e de caráter político nunca foram desconsideradas em favor da análise das estruturas econômicas. Para Marx, o político e o econômico formam uma unidade contraditória e, nesse contexto, a análise dos movimentos sociais foi integrante do seu projeto teórico, o que se evidencia nos trabalhos o *Deserto de Brumário ou Guerra Civil na França*.

Na tradição marxista, Lênin, ao concordar com as posições assumidas por Marx, enfatizou que o proletariado não se converte na “classe para si”, distante da mediação do Partido. Assim, a emergência dos movimentos sociais tenderia ao esgotamento, a menos que os intelectuais saídos da classe trabalhadora ou com ela comprometidos viessem a assumir a direção da ação política por meio do Partido. Criticando Martov e Plekhânov, Lênin afirmou que os movimentos do proletariado não evoluíam espontaneamente. Em *Que Fazer?* admitiu que as carências materiais e as experiências comuns dos trabalhadores podiam até produzir movimentos de reivindicação, porém as possibilidades de que tais movimentos viessem a revolucionar a sociedade burguesa ocorreriam apenas no momento em que eles se tornassem políticos. Portanto, seria preciso superar o estágio das reivindicações puramente econômicas e, para tanto, seria fundamental o papel dos intelectuais do Partido na organização e direção dos movimentos sociais.

A grande maioria dos sociais-democratas russos, nesses últimos tempos, foi quase inteiramente absorvida pela organização

dessas denúncias de fábricas. É bastante lembrar a Rabótchaia Mysl, para se ver a que ponto chegou tal absorção; esquecia-se que, no fundo, essa atividade não era ainda em si mesma social-democrata, mas apenas sindical. As denúncias referiam-se, no fundo, somente às relações dos operários de uma determinada profissão com seus patrões, e não tiveram outro resultado senão o de ensinar àqueles que vendiam sua força de trabalho, a vender esta ‘mercadoria’ de forma mais vantajosa, e a lutar contra o comprador no terreno de uma transação puramente comercial. Essas denúncias podiam servir de ponto de partida e de elemento constitutivo da ação social-democrata; mas também podiam conduzir à luta ‘exclusivamente profissional’ e a um movimento operário, não social-democrata. [...] Conseqüentemente, portanto, os social-democratas não podem limitar-se à luta econômica, mas também não podem admitir que a organização das denúncias econômicas constitua sua atividade mais definida. Devemos empreender ativamente a educação política da classe operária, trabalhar para desenvolver sua consciência política (LÊNIN, 1978, p. 45).

A hipótese de que os movimentos sociais extrapolassem as fronteiras do mundo produtivo e viessem a ocorrer nos bairros operários – a esfera do consumo – foi aventada por Lênin, ao admitir que o Partido deveria considerar a ação de organizadores profissionais da luta operária nos bairros, desenvolvendo atividades de propaganda e agitação, aglutinando e conscientizando moradores por quarteirão, desde que a atuação desses organizadores estivesse atrelada às diretrizes do Partido e às lutas fabris. Aqui, a noção de **movimentos sociais** se confunde com ações insurrecionais de suporte ao Partido, no processo de tomada do poder.

As teses leninistas não foram, contudo, hegemônicas no pensamento marxista. Rosa Luxemburgo, em 1918, já criticava a noção de que o movimento operário, se deixado à sua própria sorte, não passaria de uma massa amorfa.<sup>1</sup> Ao contrário, acreditava que a espontaneidade das massas e as suas iniciativas criativas seriam o produto direto das suas experiências no mundo, servindo para qualificar os seus movimentos coletivos. Antes mesmo da entrada do Partido em cena, Rosa Luxemburgo defendia que, a cada luta, independentemente dos seus

<sup>1</sup> Para uma discussão das teses de Rosa Luxemburgo a respeito da relação do movimento operário com o partido, ver Negt (1984).

resultados imediatos, os trabalhadores avançavam no seu aprendizado político e na auto-organização.

Ela sugeria que a relação partido-massas se constituía como uma relação democrática. Criticando o centralismo das ações partidárias proposto por Lênin, entendia que os trabalhadores não seriam conduzidos pela vanguarda, pois eram capazes de influenciar nos projetos de construção do socialismo a partir da autonomia presente nos seus movimentos. Nesse contexto, o respeito às decisões tomadas em assembleias populares seria a maior garantia das liberdades no curso da Revolução e a maior garantia para a pujança dos movimentos sociais.

Na tradição do pensamento marxista, as posições de Gramsci também questionam a tese da orientação determinante do Partido nos movimentos sociais. As relações entre o Estado e a sociedade civil eram entendidas de modo que os **movimentos sociais** fossem vistos com **autonomia relativa** perante as instituições. Tal noção está vinculada à visão do Estado não apenas como força coercitiva, mas, sobretudo, como instrumento de busca do consenso dos trabalhadores (hegemonia). Destarte a tomada do poder e a construção do socialismo não aparecem como meta do Partido que orienta as massas; ao contrário, é preciso um longo processo, que se inicia com a transformação da sociedade civil e assinala a quebra do consenso e a elaboração da contra-hegemonia. Assim, os **movimentos sociais** emergem como o pólo mais dinâmico da sociedade civil, cujas ações transcendem e até mesmo **escapam** ao controle do Partido.

Os **movimentos sociais** se tornariam o campo da produção do novo consenso, fornecendo elementos para a afirmação da cultura que fossem capazes de reinventar o cotidiano das classes trabalhadoras. Por isso, eram eles entendidos, preliminarmente, como momentos da educação popular. Nesse cenário, o **dirigismo** partidário pode ser um elemento de **quebra** da capacidade inventiva das ações coletivas. Assim, os movimentos sociais são entendidos como aportes da educação popular para as práticas da conquista e ocupação de espaços na sociedade civil; portanto, para Gramsci, o **dirigismo** do partido deveria ser substituído pela sua co-autoria nas ações coletivas, pois “todos os membros de um partido político devem ser considerados como intelectuais” e as suas tarefas “são diretrizes e organizativas, isto é, educativas” (GRAMSCI, 1978, p. 15).

As tentativas de compreensão dos movimentos sociais não se restringiram ao campo do marxismo. As releituras das obras de Durkheim e Weber contribuíram para a formação de um corpo teórico não-marxista e de interpretação dos movimentos sociais. Categorias como **ação social**, **anomia**; **indivíduo** e **grupo**; **integração social** e **crise**; **família** e **vizinhança**; **sexo** e **cor** vão ser incorporadas por vários autores na compreensão dos movimentos sociais no século XX. A ênfase deixa de ser o potencial revolucionário desses movimentos e os sujeitos sociais não são mais definidos a partir das relações de classe.

O centro dessa análise se volta à explicação das reações psicossociais dos indivíduos que participam das ações coletivas. Tais reações são vistas como decorrentes de mudanças socioeconômicas que, por desenvolverem novas regulações de modo rápido e abrupto, não encontraram correspondência na consciência do homem comum e produziram, a partir daí, contextos de desagregação dos grupos sociais. Nessa concepção, os valores modernos suplantam os tradicionais de modo tão intenso que provocam uma crise nos padrões de adaptação e integração do indivíduo à vida social. Assim, os participantes dos movimentos sociais são vistos como sujeitos que não souberem integrar-se ao novo cenário social e, por isso, podem se constituir como ameaça à ordem institucional.

Tais idéias aparecem na sociologia funcionalista de Parsons, que incorporou as proposições de Durkheim e Weber. Parsons admitia que o sistema social se manteria em equilíbrio a partir de quatro níveis da ação social: integração; manutenção dos modelos sociais; finalidades coletivas; adaptação (Parsons apud Habermas, 1986, p. 281). As duas primeiras ocorreriam, prioritariamente, no sistema escolar, pois, sendo produtoras de lealdade, eram capazes de criar nos indivíduos o sentimento de pertencer à coletividade. No momento em que a integração e a manutenção dos modelos sociais falhassem, o sistema se desequilibraria pelas ações de grupos que se tornariam marginais às ordenações sociais. Tal cenário seria propício à explosão dos movimentos sociais, percebidos, deste modo, como ações coletivas desordenadas e que colocariam em risco a organização social e as instituições.

Nas sociedades com grau de integração elevado, o pequeno número de tensões sociais impediria a emergência dos movimentos sociais. Ao contrário, em sociedades que passassem por transformações rápidas em suas estruturas econômicas, políticas e institucionais, a desorganização oriunda de tais transformações criaria condições para a

explosão das ações coletivas. Na sociologia funcionalista, os movimentos sociais seriam entendidos, portanto, como um problema de sociedades anômicas ou disfuncionais, sendo, portanto, carregadas de potencial desagregador, o que impediria a consolidação da vida democrática e institucional regular.

A essa perspectiva negativa dos movimentos sociais, presentes na sociologia funcionalista, soma-se o corpo teórico da *Escola de Chicago*, nomeadamente, Park, Lewis e Merton. No centro desta perspectiva emerge o conceito de **comunidade**, definida como o campo das relações pessoais ou das relações face a face, em que os vínculos de vizinhança e o envolvimento interpessoal seriam integrais e diretos. Essa concepção de comunidade, segundo Kowarick (1975), levou os teóricos da *Escola de Chicago* ao estudo do espaço urbano como capaz de recriar, no seu interior, grupos com identidade nos laços pessoais e não apenas nos jurídico-contratuais, estes últimos típicos da modernidade. Tais identidades proviriam das práticas econômicas, sociais e culturais tradicionais, as quais estariam em desacordo com os padrões da sociedade industrial.

O descompasso entre o tradicional e o moderno produziria o contexto da explosão dos movimentos sociais nos guetos urbanos. Para abordar essa realidade, os teóricos da Escola de Chicago relacionaram os movimentos sociais aos conceitos de **homem marginal**, **cultura da pobreza** e **condutas desviantes**, entre outros. Desse modo, se a modernização tenderia a substituir valores tradicionais, um conjunto de ações institucionais poderia gerar um processo de adequação dos indivíduos que ainda não estivessem adaptados aos novos valores e se encontrassem à margem do sistema. Isto seria possível por meio de reformas que partissem do Estado e atingissem as relações face a face, presentes nos grupos primários, sob o controle de lideranças locais, os quais seriam transformados pela ação institucional. Para os investigadores filiados à *Escola de Chicago*, os **movimentos sociais** eram pensados como ações coletivas desordenadas, porém passíveis de ordenação pela atuação do poder institucional.

A provocação que aqui se faz é: não haveria uma proximidade do método proposto pela Escola de Chicago com o método proposto pela Escola dos Annals? A pergunta é pertinente, uma vez que as duas **escolas** concordam com o fato de que a compreensão de um **caso**, mesmo abordado particularmente, pode ser a chave para a compreensão do todo, pois a totalidade se faz presente no caso destacado. Vale

salientar que esse modo de perceber os movimentos sociais - em que o particular diz sobre o universal, e não o contrário - predomina até a década de 60 do século XX, marcada pela emergência de inúmeros e diversificados movimentos coletivos no cenário internacional, quando se tornou cada vez mais evidente que esse modo de definir movimento social não dava conta de responder às demandas, por exemplo, dos movimentos que podemos reunir sob a rubrica de **contracultura** – o movimento *black power*, as *panteras negras*, o movimento feminista, a *pop-art*, etc. É nesse contexto que emergem profundas modificações no modo de pensar o problema dos movimentos sociais. O aspecto mais evidente dessa guinada no tema dos movimentos sociais é o **retorno** a certos pressupostos da tradição marxista.

Em a *Questão urbana*, publicado em 1983, Manuel Castells centra seu foco no fenômeno urbano. Ele identifica três tipos de movimentos urbanos: movimentos de orientação sindical; movimentos de orientação comunitária; movimentos de cidadãos. É esse conjunto que, para Castells, é o verdadeiro impulsor de mudanças e inovações sociais (CASTELLS, 1983). Publicado em 1984, a *Crítica da Modernidade* de Alain Touraine viria manter alguns dos pressupostos da escola funcionalista, mas retomaria alguns princípios do marxismo. Para ele, por um lado, a sociedade não é o mero resultado de normas e instituições, ela se reproduziria também pelas suas tensões e conflitos; por outro, ela sociedade seria mais do que o seu simples funcionamento, porque possuiria a capacidade de se auto-representar e criar sistemas simbólicos, responsáveis pela orientação da ação dos atores sociais. Nessa perspectiva, Touraine caracteriza os movimentos sociais do século XIX como centrados na questão do trabalho, sendo seu contorno dado pela luta de classes e pelo antagonismo entre burguesia e proletariado.

No final do século XX, no contexto da globalização, a esfera do trabalho teria perdido a sua centralidade em favor das esferas do consumo e da comunicação. Os movimentos sociais se definiriam, doravante, em torno dessas demandas: consumo e comunicação, mudanças que teriam intensificado o individualismo, passando os **movimentos sociais** de ofensivos a defensivos. Os conflitos não mais apareceriam num quadro macrossocial, mas emergiriam localizados, fragmentados e particularizados. Seria a crise das utopias. É nesse contexto que a noção de **direitos** e de **cidadania** passa a ser central para o debate acerca dos movimentos sociais (TOURAIN, 1984).

## OS MOVIMENTOS SOCIAIS: UMA QUESTÃO MODERNA

A reflexão proposta até o presente permite retomar a idéia segundo a qual os **movimentos sociais** são, simultaneamente, produto e produtor da modernidade. Não há como se referir a eles em contexto histórico que não seja perpassado pelos problemas e contradições do mundo moderno. Cabe, portanto, refletir sobre as diferentes maneiras como o moderno pode ser pensado. O não-enfrentamento dessa pluralidade poderia levar-nos a pensar o conceito de movimentos sociais desvinculado de uma noção de totalidade. Comecemos, pois, com David Harvey:

Há a suspeita de que o projeto do iluminismo estava fadado a voltar-se contra si mesmo e transformar a busca da emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana. Foi essa a atrevida tese apresentada por Horkheimer e Adorno na Dialética do Esclarecimento (1996, p. 23).

Citando os autores da Dialética do Esclarecimento, Harvey destaca que a modernização fez com que a objetividade, expressada no saber científico, limitasse os nexos entre conhecimento e ética, pois, à medida que as relações sociais de produção capitalistas buscaram reduzir a ciência a atividade quase exclusiva da reorganização/reorientação das forças produtivas, nos propósitos da acumulação do capital, não haveria como pensar nos propósitos do conhecimento. É nesse contexto que a técnica toma o lugar da política, conforme afirmam Adorno e Horkheimer:

Os reis não controlam a técnica mais diretamente do que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema econômico com o qual se desenvolve. A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital (1991, p. 20).

A partir dessa perspectiva, Harvey lê os autores do século XX, entre eles Adorno e Horkheimer, e volta-se à compreensão do significado da modernidade. O projeto iluminista, que, originariamente, assumira a contingência humana como possibilidade da realização da liberdade com ênfase no reconhecimento da individualidade, da subjetividade, da

igualdade e da fraternidade como processos de humanização pelo reconhecimento e respeito à alteridade, tomaria seu curso guiado pelo primado da razão. No entanto, a razão técnica é que predominaria, por isso a contingência humana seguiria o curso de uma modernização totalitária. Conclui-se: o esclarecimento possui o germe do totalitarismo.

Ao contrário dessa perspectiva, a filosofia do século XIX, mesmo sob olhares diversos – como os presentes em Hegel, Marx e Nietzsche – apostou na possibilidade das realizações de uma modernidade que não fosse opressiva. Já o pensamento inquiridor do século XX mostrou-se um tanto céptico quanto a essa possibilidade. É nesse contexto que, não só Adorno e Horkheimer, mas também Weber e Foucault, desconfiaram daquilo que aconteceria se apostássemos todas as nossas fichas na emancipação humana: ela se voltaria contra si mesma. Continua Harvey: “Marx, que em muitos aspectos era filho do pensamento iluminista, buscou transformar o pensamento utópico – a luta para os seres humanos realizarem sua ‘natureza específica’”. E, ainda, continua o autor, “o movimento socialista contestava, cada vez mais, a unidade da razão iluminista e inseriu uma dimensão de classe na modernidade” (1996, p. 24 e 37).

O Iluminismo mostrou que a modernidade assume as características da emancipação da humanidade, e que os veículos dessas transformações poderiam ser os movimentos sociais. O século XIX afirmou a modernidade como o momento de emancipação da burguesia, mas indicou, por outro lado, que poderia vir a ser o momento da realização do projeto de emancipação dos trabalhadores urbanos. Da emancipação genérica chegamos à emancipação de classe. E o século XX, o que nos mostrou? Primeiro com Weber, depois com Adorno e Horkheimer, Heidegger, Foucault e tantos outros, que, a despeito de suas diferenças de perspectiva, a modernidade, enquanto uma emancipação da modernidade de classe, seria uma quimera e, nesse contexto, os movimentos sociais, como movimentos de classe, também seriam ilusões.

Estes últimos autores citados puseram em questão a realização de um projeto emancipatório partindo da idéia de que a História mostrou os desdobramentos autoritários dessa possibilidade na experiência soviética, entre outras, duvidando, assim, da revolução. Tais autores, ao assumirem essas posições, defenderam, na verdade, uma modernidade tal como ela é, e não como um projeto, como um *vir-a-ser*. Contradictoriamente, possuíam a peculiaridade de referir-se à modernidade como fenômeno à margem das determinações de classe e reassumiram igualmente, como os

Iluministas do século XVIII, um projeto genérico de redenção da humanidade. Berman será o autor a referendar a crítica que expusemos acima:

Se nos movermos para o pólo oposto do pensamento do século XX, que declara um enfático ‘Não’ à vida moderna, encontraremos uma visão surpreendentemente semelhante do que seja a vida. No desfecho de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, escrito em 1904, Max Weber afirma que todo o ‘poderoso cosmo da moderna ordem econômica’ é como ‘um cárcere de ferro’. Essa ordem inexorável, capitalista, legalista e burocrática ‘determina a vida dos indivíduos que nasceram dentro desse mecanismo [...] com uma força irresistível’. Essa ordem ‘determina destino do homem, até que a última tonelada de carvão fóssil seja consumida’. Agora, Marx e Nietzsche – e Tocqueville e Carlyle e Mill e Kierkegaard e todos os demais grandes críticos do século XIX – chegam a compreender como a tecnologia moderna e a organização social condicionaram o destino do homem. Porém, todos eles acreditavam que os homens moderno tinham a capacidade não só de compreender esse destino, mas também de, tendo-o compreendido, combatê-lo. Assim, mesmo em meio a um presente tão desafortunado, eles poderiam imaginar uma brecha para o futuro. Os críticos da modernidade, no século XX, carecem quase inteiramente dessa empatia com e fé em seus camaradas, homens e mulheres modernos. Segundo Weber, seus contemporâneos não passam de ‘especialistas’ sem espírito, sensualistas sem coração; e essa nulidade caiu na armadilha de julgar que atingiu um nível de desenvolvimento jamais sonhado antes pela espécie humana. Portanto, não só a sociedade moderna é um cárcere. Como as pessoas que aí vivem foram moldadas por suas barras; somos seres sem espírito, sem coração. Sem identidade sexual ou pessoal – quase podíamos dizer: sem ser. Aqui, como nas formas futuristas e tecnopastorais do modernismo, o homem moderno como sujeito – como um ser vivo capaz de resposta, julgamento e ação sobre o mundo – desapareceu. Ironicamente, os críticos do ‘cárcere de ferro’, no século XX, adotam a perspectiva do carcereiro: como os confinados são desprovidos do sentimento interior de liberdade e dignidade, o cárcere não é uma prisão, apenas fornece a uma raça de inúteis o vazio que eles imploram e de que necessitam (1992, p. 27).

Berman sugere, desse modo, a necessidade de resgatarmos, a partir da leitura dos clássicos da filosofia do século XIX, uma postura crítica diante das feições da modernidade do século XX. Em outras palavras, sugere que devemos ser pessimistas quanto à razão técnica e instrumental – responsável pelas experiências terríveis do holocausto ou dos *gulags* soviéticos –, mas devemos ser otimistas, como o foram os filósofos do século XIX, e perceber na história os sinais capazes de ainda conter a possibilidade de realização da modernidade sob os valores das classes trabalhadoras.

### OS MOVIMENTOS SOCIAIS E A HISTORIOGRAFIA

De modo geral, é difícil encontrar uma definição dos movimentos sociais elaborada por historiadores. Afinal de contas, o que os historiadores têm entendido por movimentos sociais para além das narrativas de suas dinâmicas?<sup>2</sup> A primeira consideração é que a operacionalidade do conceito se tornou recorrente em período muito recente.

Possivelmente, a primeira grande referência a movimentos sociais, na historiografia, tenha sido feita no livro *Rebeldes Primitivos*, de Eric Hobsbawm (1978), cujo subtítulo é: *Estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Nesse livro, publicado originalmente em 1959, movimentos sociais podem ser as iniciativas tomadas por trabalhadores industriais urbanos, assim como as múltiplas formas de protesto da **vontade popular**, em diferentes épocas e por diferentes grupos socioprofissionais, cuja importância adviria do seu caráter radical e de massa; ou eventos caracterizados pela presença da multidão nas ruas, não importando sua intenção e sua ideologia – nesse caso poderiam ser de esquerda ou de direita –, nem sua capacidade de provocar reação na sociedade; ou, ainda, os movimentos milenaristas e os banditismos sociais, como a máfia.

---

<sup>2</sup> Essa mesma pergunta inspirou um artigo de Adalberto Marson em 1992: *Lugar e identidade na historiografia de movimentos sociais*, publicado em *Jogos da política: imagens representações e práticas*, organizado por M. S. Bresciani, Eni Sâmaras e Ida Lewkowicz. Essa sessão deve muito da sua inspiração a esse artigo. Além disso, a disseminação de linhas de pesquisa e grupos de estudo em programas de pós-graduação em história com referência explícita a **movimentos sociais** foi decisiva para estimular essas reflexões.

O mesmo autor, num texto de 1972, intitulado *Da história social à história da sociedade*, toma movimentos sociais como sinônimo do estudo dos conflitos sociais, dos tumultos e das revoluções – num claro **retorno** ao marxismo da primeira metade do século XX – como sinônimo de uma transformação radical e profunda da sociedade. Ele aponta, também, ser perigoso tomarmos as revoluções como acontecimentos isolados dos contextos em que elas ocorrem.

Segundo Hobsbawm, o maior desafio para os historiadores continua sendo o estudo dos comportamentos de classe e, sobretudo, as manifestações da consciência de classe. Esse era um terreno em que todos se viam tentados a avaliar o conteúdo ideológico dos movimentos sociais. Os riscos são: isolar certos fenômenos de seus contextos mais amplos; privilegiar manifestações que só ocorrem em momentos de transformação revolucionária; ignorar os movimentos cujos participantes não se manifestem na linguagem articulada dos documentos escritos. Essas advertências nos alertam de que por movimentos sociais não podemos entender apenas os eventos do conflito social. Não obstante, mesmo com essa ressalva, parece óbvio que perdemos alguma coisa com essa definição restrita de movimento social. Isso nos levaria a pensar os movimentos sociais como movimentos contra alguma coisa; porém, como ficariam movimentos a favor de ou em defesa de alguma causa? Fica claro que continua havendo uma enorme dificuldade no estudo dos movimentos sociais.

Por aí já é possível perceber a dificuldade do historiador que se atreva a uma definição suficiente e plausível de movimentos sociais. O conceito parece ter uma consistência meio gelatinosa, e escapa pelos nossos dedos quanto mais tentemos delimitá-lo. “Mais do que uma dificuldade de definição, essa amplitude de critérios parece sugerir uma inconsistência lógica que inviabilizaria pensar movimentos sociais como um tema historiográfico”.<sup>3</sup> Isso nos coloca diante de um paradoxo, pois, afinal, é como tema historiográfico que movimentos sociais têm ocupado um lugar privilegiado na produção historiográfica, desde, pelo menos, os anos 60, e na formação de diversas linhas de pesquisa acadêmica nos últimos anos.

As ambigüidades contidas no conceito de movimentos sociais sugerem as encontradas na área maior de interesse onde ele se situa: a história social. Assim, movimentos

---

<sup>3</sup> Esse aparente beco sem saída foi apontado por Adalberto Marson no seu texto de 1992.

sociais devem ser tomados como objeto de reflexão no mesmo momento em que se interroga o papel e o significado da história social. Nossa hipótese é que os conceitos são mutuamente esclarecedores, porque os problemas que eles põem em cena estão umbilicalmente ligados. Afinal, o que é a história social, na qual os movimentos sociais estão inseridos? Qual é o seu objeto, o que permite defini-la como uma área específica? Quais os seus métodos e procedimentos que podem proporcionar a compreensão dos movimentos sociais? Quais os critérios usados para distinguir os enfoques dados pelos historiadores sociais daqueles dados em outras áreas, como história econômica, história política, história cultural?

Obviamente, esse não é um debate brasileiro. Ingleses, franceses e alemães também enfrentam esses dilemas. Madeleine Rebérioux, uma das mais renomadas historiadoras dos movimentos sociais, disse, sobre a História Social, que esta se definiria menos por seu território e mais pela sua ambição, pelos seus tipos de questionamento, seus modos de abordagem.

O historiador inglês Raphael Samuel comentou, certa vez, que a História Social se caracteriza por uma preocupação com a vida real – não apenas com as representações, ou com abstrações filosóficas. Preocupa-se com as pessoas comuns, e não com as elites privilegiadas. Preocupa-se com as coisas cotidianas, e não com os eventos sensacionais. Assim a história social seria um modo particular de interrogar e abordar, e a sua “ambição”, teria o desejo de abranger aspectos diferentes (social, político, cultural, econômico) da realidade, recusando um recorte estreito. Exatamente por isso, ela estaria mais próxima do que se poderia chamar de uma história total, ou seja, ela teria a pretensão de conectar os aspectos social, político, cultural, econômico em explicações totalizantes. Desse modo, haveria uma possibilidade de história social em todas as áreas: religião, ciências, artes, gênero, saúde, literatura, música, política e outras.

A história social – ou seja, o tema dos movimentos sociais – entrou em voga, de fato, apenas nos anos 40, o que faz dela uma área do pós-guerra. Até então não havia pressa em definir seus contornos, porque ainda não havia interesses profissionais e institucionais que exigissem uma demarcação precisa. Nesse contexto, história social referia-se à

história das classes pobres ou classes inferiores e aos seus movimentos. Em termos mais específicos, significava história do trabalho e das organizações socialistas, mas também podia ser usada para definir o estudo dos usos, dos costumes e da vida cotidiana; o uso mais comum para história social, contudo, era combinação dos termos social a econômico. O que fica claro é que o social dessa história social, no pós-guerra, não era mais o difuso e imponderável, ou o resto que sobrava depois que se fizesse análise econômica e política mas também, não era o social das permanências seriais, nem das longas durações à maneira de Braudel.

Não obstante, só a partir dos anos 50 a história social se tornou um tema e um problema. Muito se deve aos movimentos de emancipação colonial – nos anos 50 e 60 – que estimularam novos temas e pesquisas a que a simples rotulação história econômica não dava conta de responder. Além disso, mudanças no interior das disciplinas acadêmicas, uma especialização maior da história econômica, a expansão da sociologia e da antropologia fez com que certas áreas da história se vissem forçadas a uma redefinição. É uma questão que gira em torno das definições institucionais, das fontes de financiamento, das concessões de bolsas e do prestígio acadêmico. É, também, uma disputa por espaço.

O que começou a ficar evidente é que tanto a economia quanto a sociologia não eram modelos bons o suficiente para a história social e os movimentos sociais, porque, de fato, ambas se desenvolveram sem uma preocupação central com a mudança/permanência no tempo. A relação da história com a sociologia, a antropologia ou a economia é sempre uma relação muito delicada.

Em 1986, a revista Francesa *Le Mouvement Social* apresentou um balanço das suas publicações e concluiu que, até 1968, o tema predominante sob a rubrica movimentos sociais era história do movimento operário; entretanto, desde então, essa área de estudos entrou progressivamente em declínio e, a partir dos anos 80, movimento operário é um tema marginal nas páginas da Revista. O que passa a predominar, então, é história política, história da ação patronal, ou história do Estado.

Quinze anos depois, em 2002, em número comemorativo – *L'histoire Sociale en Mouvement* – a revista fez um novo balanço. O editorial, redigido por Patrick Fridenson, abre com uma pergunta: afinal, qual o “notre nouvelle place dans l'atelier de d'histoire sociale et culturelle?” Em

seguida, há uma cuidadosa descrição – com o título de *Caminhos* – sobre os temas que têm sido publicados na última década: cultura, meio-ambiente, estado, guerra, literatura, Nação, Oriente, patrimônio, política, proteção social, sexualidade, território, teoria, trabalho e urbanismo, que seriam, basicamente, as grandes áreas que têm ocupado o espaço da *Le mouvement social* nos anos noventa.

O editorial não se furta a um comentário específico sobre cada uma dessas grandes áreas e as expectativas futuras em relação a elas, sobre como cada uma delas tem se transformado, as novas questões que têm sido incorporadas a elas, e sobre o que tem sido, paulatinamente, deixado de lado em cada uma dessas áreas específicas. Independentemente de cada caminho particular, o que fica evidente é que o tema dos movimentos sociais tem se expandido continuamente, abarcando as novas temáticas e as novas indagações que o presente tem dirigido ao passado.

Não é muito fácil explicar isto. Afinal, o que teria acontecido nesses três momentos distintos na história da revista, para marcar essa mudança de foco: até 1968, movimento operário; de 1968 a 1986, história política, história da ação patronal e história do Estado; após 2002, uma profusão de **novos temas**? É possível imaginar que as peculiaridades da vida interna da revista – afinal, sabemos que editores podem deixar a **sua marca**, enquanto dirigem os periódicos – possam ter determinado essas escolhas temáticas. Também é possível considerar que os debates específicos da historiografia francesa, nesses anos, tenham sido decisivos para as escolhas temáticas da revista.

Em que pese a isso, gostaríamos de concentrar nossa atenção num aspecto mais global. A despeito das línguas nacionais e de suas especialidades metodológicas e temáticas, a comunidade de historiadores e cientistas sociais está mais conectada nos últimos quarenta anos do que jamais esteve (e os novos meios de comunicação como a internet têm facilitado esse contato, tanto quanto os eventos transnacionais e o crescente interesse pela história comparada). Portanto, podemos considerar também a hipótese de que as mudanças que ocorreram em *Le mouvement social* expressem mudanças mais gerais no campo da história social. Neste sentido, o maio de 1968 – na França e fora dela – e tudo o que ele representou, em termos de impasse, para certa tradição de esquerda, ancorada num leitura estruturalista da história, pode, certamente, ter colocado de novo em cena a história política, bem como a preocupação de entender o **outro lado** da luta de classes: a ação patronal.

O aprofundamento dessas indagações - com a luta pelos direitos civis nos EUA, os movimentos contra a guerra do Vietnã, a contracultura e a emergência dos debates ligados à especificidade dos movimentos de negros, de mulheres e *gays* e a crise do estruturalismo - colocou o tema da ação humana no centro do debates acadêmicos. Possivelmente, foi nessa chave – a *agency* – que a historiografia inglesa (com figuras como E. P. Thompson, Raphael Samuel, Christopher Hill, Dorothy Thompson, Eric Hobsbawm, John Saville, dentre outros), principalmente o grupo de historiadores ligados ao Partido Comunista Britânico, marcou sua presença nesse debate (KAYE, 1984). Com eles, os movimentos sociais extrapolaram os limites do movimento operário, e temas como cultura, experiência e agência humana passaram a fazer parte da agenda teórica e política dos historiadores.

Obviamente, esses debates aconteciam simultaneamente em diversos países, mas acreditamos que, especificamente no caso brasileiro, o grande impulso inovador tenha vindo, principalmente, dessa tradição marxista britânica, que não apenas marcou a renovação e ampliação dos temas da história social brasileira, mas também fecundou áreas até então muito distantes entre si, como história do movimento operário e história da escravidão, caracterizando, de forma definitiva, a ampliação do modo como se percebem os movimentos sociais. Mas não são apenas os debates intramuros que modificam os rumos das disciplinas. No caso específico do Brasil, as greves dos metalúrgicos do ABC, em 1978, tiveram um impacto político profundo também para a realidade brasileira, a quem se colocava uma questão crucial a responder: como a agência humana fazia sua aparição na história, onde ela se gestava, como articulavam o geral e o específico? Por isso, as mudanças em *Le mouvement social* falam também sobre nós.

### **CONSIDERAÇÃO QUASE FINAL: ABRINDO O DEBATE**

O que parece claro, depois desse percurso, é que movimentos sociais têm sido um tema e um conceito muito mais da sociologia e da ciência política do que da historiografia. Os historiadores, de modo geral, não têm se preocupado em definir o que entendem por movimentos sociais ao fazer uso do conceito, e o fazem com crescente freqüência. Isso reforça a necessidade de o diálogo interdisciplinar de historiadores com cientistas sociais tornar-se uma prática cotidiana na constituição de um campo de conhecimento sobre os movimentos sociais.

Parece claro, também, que diante das exigências do nosso presente, a noção de movimentos sociais deve ser posta em relação com a teoria dos direitos, portanto, com a idéia de políticas públicas, de sociedade civil e de cidadania. Não é possível, hoje, pensar movimentos sociais sem pensar política, só que é possível pensar a política de dois modos distintos: de um ponto de vista mais geral e teórico e de um ponto de vista mais concreto e imediato. Do ponto de vista mais teórico, Jacques Rancière, num livro muito estimulante, *O Desentendimento*, argumentou que “Existe política quando a ordem natural dos reis pastores, dos senhores de guerra ou das pessoas de posse é interrompida por uma liberdade que vem atualizar a igualdade última na qual assenta toda ordem social” (1996, p. 31). Ou, dito de outro modo:

Existe política quando a contingência igualitária interrompe como ‘liberdade’ do povo a ordem natural das dominações [...] Existe política quando pela lógica supostamente natural da dominação perpassa o efeito dessa igualdade. Isso quer dizer que não existe política sempre (RANCIÈRE, 1996, p. 32).

A política não seria um dado pronto e acabado, uma coisa, ela seria um fenômeno histórico. Mas o que faria a política acontecer? Hannah Arendt, em *A condição Humana*, sugere que existe política quando acontecem duas prerrogativas eminentemente humanas: ação e palavra. A esfera pública seria o *locus* no qual se formam e se transformam a ação comum e a palavra coletiva. A esfera da política não seria uma esfera natural, mas um espaço historicamente determinado, sujeito à configuração e ao esvaziamento, à conquista e à perda; e, para as classes populares, como diz Hannah Arendt, “só dura um piscar de olhos” (1989, p. 16).

De um ponto de vista mais concreto, é possível dizer que o tema dos movimentos sociais não se separa do tema da política, porque, afinal, toda a vida social, tanto a doméstica quanto a pública é sempre ritualizada, e o rito cumpre, sempre, uma determinada função. O trabalho do historiador seria compreender/descrever qual é essa função. Essa ritualização da vida nos remete à idéia da teatralização do exercício do poder, e a noção de Teatro<sup>4</sup> está diretamente relacionada ao conceito gramsciano de hegemonia – que é o modo como um determinado grupo obtém o consentimento para o exercício do seu domínio. Mas o teatro do poder e os rituais da hegemonia produzem, sempre, um contrateatro e um

---

<sup>4</sup> Para uma discussão das noções de ritual teatro ver Thompson (2001).

contra-rito. E o que são afinal os movimentos sociais, partindo-se de uma história social, de uma história preocupada com **os de baixo**, senão o exercício contínuo – pela ação e pela palavra – da construção de contraritos e contrateatros, contestando, questionando e indagando o poder em tempos de modernidade?

## REFERÊNCIAS

- ARENDT, H. *A condição humana*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense, 1989.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- BERMAN, M. *Tudo o que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Cia da Letras, 1992.
- CASTELLS, M. *A questão urbana*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. 6. ed. São Paulo: Loyola, 1996.
- HOBSBAWN, E. *Rebelde primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- KOWARICK, L. *Capitalismo e marginalidade na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1975.
- LÊNIN, V. I. *Que fazer?* São Paulo: Hucitec, 1978.
- MARX, K. *O deserto brumário*. São Paulo: Paz e Terra, 1977.
- MARX, K. *Miséria da filosofia*. Porto: Publicações Escorpião, 1976.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. 2. ed. São Paulo: Ched Ed., 1980.
- RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- TOURAINE, A. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1994.