



Civitas - Revista de Ciências Sociais

ISSN: 1519-6089

civitas@pucrs.br

Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul
Brasil

Rucht, Dieter

Sociedade como projeto projetos na sociedade Sobre o papel dos movimentos sociais

Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 2, núm. 1, junho, 2002, pp. 13-28

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74220102>

- 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

Sociedade como projeto – projetos na sociedade

Sobre o papel dos movimentos sociais¹

*Dieter Rucht*²

Compactar constelações complexas em designações sintetizadoras é um empreendimento legítimo de jornalistas, mas também de cientistas sociais. Não surpreende, pois, se estes últimos, dependendo de sua perspectiva específica, servem as sociedades ocidentais contemporâneas com etiquetamentos sempre novos – seja a “sociedade pós-industrial” (Daniel Bell), a “sociedade programada” (Alain Touraine), a “sociedade organizada” (Charles Perrow) ou a “sociedade de risco” (Patrick Lagadec). À longa lista de tais designações juntou-se agora a de “sociedade de movimento”, originada no texto de uma conferência apresentada em 1992, posteriormente publicado (Neidhardt e Rucht 1993), depois que já se havia falado de uma “democracia de demonstrações” (Etzioni 1970) e de uma “sociedade do protesto” (Pross 1992). Sidney Tarrow (1994) acolheu o conceito

¹ Gesellschaft als Projekt – Projekte in der Gesellschaft: Zur Rolle sozialer Bewegungen – texto publicado em *Neue Soziale Bewegungen: Impulse, Bilanzen und Perspektiven* [Ansgar Klein, Hans-Josef Legrand e Thomas Leif (orgs.), Westdeutscher Verlag 1999: 15-27 e em *Forschungsjournal NSB*, v. 11 n. 1, 1998: 15-24]. Publicado com autorização do autor e da editora. Tradução: Emil A. Sobotka.

² Doutor em Ciência Política pela Universidade de Munique e livre-docente pela Universidade Livre de Berlim, onde é professor honorário de Sociologia; pesquisador no Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung. Endereço: rucht@wz-berlin.de

sociedade de movimento. Recentemente ele inclusive foi acolhido num título de livro (Meyer e Tarrow 1998), embora sem maiores detalhamentos.

Antes de se acolher acriticamente ou então rejeitar indignadamente tais conceitos seria adequado certificar-se quais as pretensões e conteúdos que os respectivos autores queriam ver associados a eles. Com o título sociedade de movimento, introduzido com um ponto de interrogação e não sem uma certa argumentação restritiva, Neidhardt e Rucht defenderam a tese de que as modernas sociedades ocidentais contemporâneas crescentemente oferecem condições favoráveis para o surgimento e a estabilização de movimentos sociais. Mas ao mesmo tempo suspeitou-se que os movimentos atuais não necessariamente atingem a duração e a força aglutinadora dos movimentos históricos do século 19. Constatou-se uma tendência à multiplicidade de movimentos, uma diminuição do limiar a ser transposto ao engajar-se em movimentos. Ademais, um engajamento assim não precisa ser expressão de uma visão de mundo comprometida e de uma práxis cotidiana abrangente, como era típico para os movimentos anteriores. Com a tese da sociedade de movimento tampouco se pressupôs que outras formas sociais de representação de interesses tornar-se-iam irrelevantes ou seriam substituídas integralmente pelos movimentos.³ Muito menos foi sugerido considerar os movimentos sociais como o fenômeno central de sociedades modernas e, com isso, colocá-los no centro da Sociologia, como o havia sugerido por exemplo Alain Touraine (1984).⁴

Estas observações relativizantes servem inicialmente apenas para o esclarecimento retrospectivo; elas não pretendem imunizar contra críticas. A pretensão deste ensaio é antes expandir a tese da sociedade de movimento e defendê-la ofensivamente. O que se pretende não é o fim, mas o incentivo do debate. Diferente do que na publicação precedente de Neidhardt e Rucht sobre a sociedade de movimento, não está em pauta aqui uma sistematização das condições de estabilização de movimentos sociais, mas a pergunta pela importância e função de movimentos sociais na modernidade histórica e atual.

³ Em outro lugar eu, ao contrário, argumentei que as atividades de partidos políticos, entidades setoriais e movimentos sociais não seguem as condições de um jogo de soma zero (Rucht 1993).

⁴ Para uma crítica, ver Rucht (1991).

Movimentos na modernidade histórica

Na medida em que seja uma característica determinante dos movimentos sociais que eles moldam a sociedade ou pretendem resistir a tal tipo de empreendimento,⁵ segue-se que os movimentos sociais são um produto das sociedades modernas. Somente quando a sociedade torna-se concebível como “realidade construída” (Tenbruck 1976) é que pode surgir um sujeito histórico que levante uma pretensão fundamental de moldar a sociedade, que conceba a sociedade como projeto. Movimentos históricos pré-modernos, desde os levantes escravos da antiguidade até as revoltas camponesas do início do século 16, eram esforços para o restabelecimento de uma ordem antiga.⁶ A revolta dos súditos assim como sua repressão pela autoridade não se fundamentavam na imaginação de uma ordem nova, mas sobre direitos tradicionais divinos ou naturais. Na exigência destes direitos, normas e fundamentos de validade constitutivos da norma ainda não haviam sido distinguidos (Grießinger 1981: 436). De acordo com sua pretensão, a crítica à situação dada levava de volta à antiga ordem (Schulze 1981: 193). Objeto da crítica não era a ordem tradicional, mas o desvio dela: “Esta resistência, quando surge, volta-se contra a pessoa do senhor (ou servo), que desrespeitou os limites tradicionais da violência, mas não contra o sistema como tal” (Weber 1976: 131).

⁵ Neste ponto convergem muitas definições de movimentos sociais. Cf. Heberle (1951: 6); Turner e Killian (1972: 246) e Raschke (1985: 77).

⁶ Esta cisão é desdenhada mesmo por alguns sociólogos de orientação histórica. Barrington Moore (1982: 671), por exemplo, mesmo constatando que a “forma de crítica realmente revolucionária [iniciaria, D. R.] tão logo o povo pergunte se uma determinada função social efetivamente necessita ser desempenhada, se a sociedade humana não poderia subsistir sem reis, sacerdotes, capitalistas ou mesmo sem burocratas revolucionários”, ele é da opinião que esta forma de crítica tenha “uma árvore genealógica muito longa na história humana”, a despeito de ela – até onde se pode comprovar – não ter estado presente em sociedades ágrafas. Até onde sei, uma sociedade sem reis e sem sacerdotes só se torna concebível com o iluminismo. Mesmo as comunidades fraternas e igualitárias dos batistas do século 16, que se voltavam energicamente contra o sacerdócio e o domínio dos eruditos, definiam com o “pastor” para as ovelhas crentes um equivalente funcional para o papel do sacerdote (Goertz 1988: 51ss) e compreendiam-se a si próprios exclusivamente dentro de uma ordem dada por Deus. Desde esta perspectiva, também me parece equívoco quando Bergmann (1985) designa os monges primitivos como um movimento social, uma vez que, segundo aquele autor, “não se tenha tratado de um movimento social de protesto com objetivos sociais ou políticos, mas de um movimento de inequívoca orientação religiosa a valores” (Bergmann 1985: 50), que ele também caracteriza como um movimento de revitalização.

Somente com a monstruosa idéia de poder romper definitivamente com a tradição – e aí pode estar compreendida qualquer concepção de Deus⁷ – o caminho para a modernidade torna-se livre: livre para uma nova sociedade concebida pelas pessoas e a ser realizada por elas – uma sociedade na qual “o homem seja o ser mais elevado para o homem”, segundo a formulação de Marx (1966: 24). Os escritos dos materialistas franceses – *L’Homme machine*, de Lamettrie, escrito em 1748, *Système de la Nature*, de Holbach, escrito em 1770 – são importantes precursores do iluminismo radical, que estava plenamente formulado por volta do final do século 18. Segundo Koselleck (1979: 262), “somente a partir de aproximadamente 1780 tornou-se concebível poder fazer história. Esta fórmula indica uma experiência moderna e mais que isto uma esperança moderna de que se seja capaz de planejar e executar história.”

Sob este ângulo pode-se fazer uma distinção tipológica entre sociedades pré-modernas e modernas, entre movimentos na pré-modernidade por um lado e, em sentido literal, movimentos sociais por outro, os quais são possíveis na e somente na modernidade. Esta distinção faz sentido, embora as delimitações empíricas sejam difíceis porquanto precisamos contar com desenvolvimentos assíncronos em diferentes espaços geográficos, com longos períodos de transição entre tradição e modernidade, com descontinuidades dentro da modernidade (Imhof e Romano 1996), com resquícios pré-modernos também em modernas sociedades contemporâneas, e não por último com movimentos antimodernos na modernidade (Eisenstadt 1998). A contraposição de sociedades tradicionais e modernas, criticada como “*misplaced polarity*” (Gusfield 1967), ainda faz pleno sentido mesmo quando admitimos que inclusive na modernidade avançada por vezes a história acontece à revelia dos atores ao invés de ser feita por eles. O elemento revolucionário da modernidade já está na pura idéia de um amplo poder modelador da sociedade, independentemente da proporção que esta formação seja possível e que consequências não intencionais da ação humana consigam ser evitadas.

⁷ De acordo com Marx, a religião e o ânimo religioso são um produto da sociedade (cf. sua sétima tese sobre Feuerbach). Na introdução à crítica à filosofia do direito de Hegel Marx escreve: “A superação (*Aufhebung*) da religião como a felicidade ilusória do povo é exigência de sua verdadeira felicidade. A exigência de abandonar a ilusão sobre sua situação é a exigência de abandonar uma situação que necessita das ilusões. A crítica à religião é portanto em germe a crítica ao vale do lamento, cuja auréola é a religião.” (Marx 1966: 17)

Os movimentos sociais com a pretensão mais abrangente de mudanças que existiram até hoje foram o liberalismo burguês radical e o socialismo primevo: eles ousaram pensar e exigir coisas verdadeiramente revolucionárias, a saber, buscar o fundamento de sua ação unicamente em si próprios, em sua vontade, sua razão, suas paixões. Não foi por acaso que nesta fase o conceito revolução, que no final do século 16 ainda era um termo da astronomia para a designação do giro dos corpos celestes, se afirmou em sua acepção atual de uma subversão violenta.⁸

Se for possível obter assim um conceito histórico, se bem que ainda bem amplo, de movimentos sociais, ele no entanto é muito amplo sob o aspecto da abrangência e muito indefinido quanto ao conteúdo para fazer jus à mutante importância dos movimentos sociais dentro da modernidade. Num passo seguinte, a distinção aproximativa entre movimentos sociais na modernidade histórica e contemporânea poderá ser de utilidade. Trata-se novamente de uma diferença tipológica e não de uma cisão empiricamente datável com precisão.

A radicalidade dos movimentos sociais na modernidade histórica mostra-se no fato de que tradição não é mais tida como algo sagrado para eles. A tradição não é mais uma ordem fechada em si e legítima como um todo, mas ela é desencantada e colocada à disposição. É possível servir-se dela como de uma pedreira. A radicalidade dos movimentos sociais na modernidade histórica se potencializa com a suposição de que quaisquer amarras poderiam, em princípio, ser desfeitas para dar lugar ao totalmente novo. A palavra amarras neste caso não está apenas para uma coleção de regras acumuladas – a tradição –, mas também para a suposta “natureza” humana, que coloca limites à sociabilidade. Somente com base no suposto de que estas amarras poderiam ser despidas é que se tornou possível formular utopias abstratas que se sobrepunham a todas as regras da experiência pregressa, sem ser tido como louco.⁹ Somente assim a pedagogia na era do esclava-

⁸ A primeira comprovação para este emprego do termo no âmbito da língua alemã refere-se à guerra dos camponeses suíços em 1653 (Suter 1997). Outras comprovações antigas do seu uso referem-se à guerra dos camponeses bávaros entre 1705 e 1706. Mas aparentemente foi só com a revolução de 1789 que o uso do conceito se tornou patrimônio comum.

⁹ É necessário observar a diferença entre a utopia clássica do melhor estado, de Platão, e as utopias protomodernas do século 16. A primeira tem um status ambíguo como abstração de uma realidade histórico-política no âmbito de um circuito natural de constituições e como um ideal de derivação transcendental. As coletividades utópicas protomodernas, em contrapartida, são concebidas como produtos da mão humana (Saage 1991: 71s): “elas testam ‘possibilidades’ palpáveis intramundaneamente ‘de também poder ser diferente’ (Schwonke), e com isso são sempre orientadas ao futuro.

recimento podia conceber pessoas jovens como um material livremente moldável na mão do educador. E somente assim uma sociedade sem estado, sem distinção entre dominantes e dominados era não apenas concebível, mas foi também politicamente exigida.

Avaliados a partir deste extraordinário horizonte de pretensão, os movimentos da modernidade pretérita quase nada atingiram. E, não obstante, realizaram grandiosidades quando se tem em vista não só as possibilidades imaginativas liberadas, mas também o que historicamente foi efetivamente superado ou pelo menos relegado à defensiva desesperançada. “Sejam realistas, exijam o impossível” era a práxis histórica muito antes que o maio de Paris criasse esta divisa. Muito daquilo que estamos acostumados a ver como natural deve-se a lutas vitoriosas de movimentos sociais históricos, cujas exigências inicialmente pareciam inauditas e até absurdidades aos conservadores. Dentre estas conquistas pode-se citar: a separação entre igreja e estado, a eliminação dos estamentos, da servidão e da escravidão, proclamação de direitos universais, separação dos poderes de estado, direitos cidadãos, inclusive o voto universal e igualitário, liberdade de associação e de reunião. Com estas exigências, grandes movimentos históricos apontaram à modernidade seu rumo e impulsionaram-na a despeito de todos os momentos de indolência e da resistência ativa de movimentos contrários.

Movimentos em modernas sociedades contemporâneas

A partir do pano de fundo do horizonte de pretensões e da profundidade da incisão dos grandes movimentos históricos, mesmo as variantes anti-sistêmicas dos movimentos sociais nas modernas sociedades contemporâneas parecem modestas. Não vejo ser defendida amplamente nenhuma exigência que estivesse à altura do programa radical dos movimentos históricos pró-modernos. Isto é especialmente válido depois que concepções de uma sociedade socialista perderam atratividade. Desconsiderando aqueles movimentos que se apresentam como antimodernos, mas que de fato porém incluem muitos momentos da modernidade, as exigências apresentadas hoje com propósito de mudar a sociedade parecem tão limitadas que pôde surgir até a tese do “fim da história” (Fukuyama 1992), no sentido de uma declinação infrutífera de todas as alternativas ao tipo demo-

Nisso elas também se distinguem das visões quiliásticas dos anabatistas do século 16” (Saage 1991: 3).

cracias ocidentais capitalistas. As idéias do anarquismo, socialismo e comunismo não estão mortas; para alguns intelectuais de esquerda dignos de respeito, como Eric Hobsbawm, a alternativa ao sistema é até mais necessária que antes. Mas os movimentos revolucionários provenientes da esquerda tornaram-se impotentes e marginais. Os movimentos hoje progressistas buscam reformas, tais como a efetivação de pretensões de inclusão e participação ou o afastamento de efeitos negativos dos processos de mudança social. Mas dificilmente estão em pauta alternativas radicais à realidade dada, principalmente não alternativas à modernidade – contrariamente a todos discursos sobre a pós-modernidade. A fórmula da “modernidade pós-moderna” (Welsch 1987) sintetiza bem isto.

A função típica dos movimentos sociais nas modernas sociedades contemporâneas não consiste mais na efetivação de grandes inovações institucionais (catálogos de direitos fundamentais, separação de poderes, direito universal e igualitário ao voto, estado de bem-estar social, abertura das profissões e da política para as mulheres etc.), mas na permanente interferência na política. Em termos de conteúdo, os movimentos atuais dificilmente abraçam algo que já não tenha sido pensado antes ou que, de alguma maneira, não tenha já alcançado as agendas dos partidos estabelecidos. No tocante às suas formas elementares, os movimentos atuais são apenas variantes e aperfeiçoamento daquilo que já se havia desenhado no século 19 (Tilly 1978). Os movimentos sociais atuais são essencialmente complemento e corretivo de instituições já estabelecidas; eles são reação consciente relativos à forma de engessamentos burocráticos (Narr 1980), à indeterminação factual do princípio democrático de representação (Offe 1980), ao desacoplamento entre motivos individuais e objetivos organizacionais (Rammstedt 1978). Movimentos sociais atuais apontam para déficits estruturais do arranjo institucional; eles propagam variações institucionais, mas dificilmente propugnam verdadeiras instituições alternativas.¹⁰

Grandes movimentos sociais, abrangentes em suas temáticas, especialmente na forma de movimentos de classe, não encontram mais solo fértil e tornaram-se obsoletos na medida em que foram estabelecidas instituições e processos estruturados de forma relativamente razoável; razoáveis porquanto são, em princípio,

¹⁰ As exigências de novos movimentos sociais pela democratização da política, destacadas por Roth (1998: 52), talvez se destaquem como radicais em relação ao horizonte de pretensões do *mainstream* político; mas elas parecem modestas quando se considera o quanto o programa dos iluministas radicais deve ter parecido mais revolucionário aos representantes da dominação feudal.

abertas quanto ao resultado e baseadas em princípios democráticos.¹¹ Isso de modo algum significa que todos os resquícios de justiça de classe tivessem sido afastados, que a comunicação pública siga preponderantemente as regras da discursividade, que os partidos políticos estejam abertos aos estranhos, que as mulheres tivessem igualdade de chances na profissão e na política. Mas o tema dominante dos movimentos atuais não é a fundamentação de instituições e procedimentos, mas sim a deficiência de sua formação no sentido de princípios amplamente reconhecidos. Típico para isto é o movimento estadunidense pelos direitos civis, que podia apoiar-se em princípios constitucionais consagrados e não necessitava exigir previamente uma nova ordem constitucional.¹² Isto retira dos enfrentamentos a sua dramaticidade histórica – independentemente da radicalidade subjetiva de muitos ativistas e da brutalidade de muitas operações policiais. O que está em jogo não é mais o todo. As utopias que abrangem toda a sociedade estão esvaecidas.

Tudo isto se reflete inclusive na surpreendente fragmentação das linhas de conflito. Com processos contínuos de diferenciação social multiplicam-se os pontos de partida dos movimentos sociais, especificados por *issue*. O que predomina é o modelo da cooperação baseada em campanhas, da mobilização voltada a projetos (Raschke 1985) e dos *weak ties*, os quais permitem uma surpreendente engenharia de combinações sociais e factuais. No lugar do envolvimento vitalício do indivíduo num grande movimento surge o engajamento situativo (Paris 1998), do qual é possível despedir-se sem qualquer drama. A pertinência a um movimento não implica mais necessariamente numa confissão definitiva de fé e num envolvimento do mundo da vida “do berço ao túmulo”.

A perda de importância dos movimentos anti-sistêmicos paradoxalmente parece vir acompanhada de um aumento quantitativo dos protestos em geral que assumem a forma de movimento. Com isso corroboram os resultados de primeiras análises de protestos que abrangem um amplo espectro temporal, as quais mostram que na Alemanha Federal os protestos aumentam de década para década.

¹¹ Isto fica mais evidente quando questões constitucionais fundamentais estão em discussão. A fantasia também de esquerdistas de carteirinha se concentra em modificações e complementações. Cf. por exemplo as contribuições em Guggenberger e Offe (1984) assim como o debate sobre uma reforma constitucional no bojo da unificação alemã, incitado pela esquerda mas que permaneceu inócuo.

¹² A *Civil Rights Act* de 1964 sob esta ótica significa somente uma concretização do princípio de igualdade já fixado na constituição dos Estados Unidos.

da (Rucht 1997) e têm cada vez mais como portadores alianças pontuais ao invés de grandes organizações individuais. As razões para o crescimento de protestos na forma de movimentos já foram explicitados em parte (Neidhardt e Rucht 1993). Elas necessitam, no entanto, de novas análises e complementos. Na multiplicidade e heterogeneidade de movimentos assim como em sua onipresença em praticamente todos os campos da política e em todos os níveis (da escala local à global) está o foco do conceito sociedade de movimento. Ao mesmo tempo, o instrumental do protesto como um meio para a perseguição racional e legítima de interesses, antes reservada sobretudo aos movimentos, encontra aceitação e reconhecimento cada vez mais amplos. A pesquisa de opinião confirma que a parcela daqueles que nunca participaram de uma atividade de protesto diminui (Dalton 1996). O protesto não é mais a arma específica dos excluídos; ele se infiltra em todos os grupos e camadas sociais. Até mesmo dentistas apelam para o protesto coletivo como meio para preservar seus interesses profissionais. Também parece dissolver-se a estreita conexão entre determinadas formas de protesto e conteúdos específicos. Como Tarrow (1993) disse, o protesto torna-se modular. Lideranças políticas da Baviera lideram um protesto contra uma decisão da Corte Constitucional; deputados federais do PDS fazem uma greve de fome justamente num teatro, com o objetivo de defender seu partido contra uma cobrança draconiana de impostos; opositores do aborto organizam *sit-ins* diante de clínicas estadunidenses. No que diz respeito à profundidade da incisão dos movimentos sociais, contudo, as sociedades ocidentais dos séculos 18 e 19 eram antes sociedades de movimento que as sociedades da atualidade.

Da sociedade como projeto aos projetos na sociedade

A essência da modernidade consiste, como já enfatizado, em conceber a sociedade não mais como prolongamento da tradição, como realidade dada, mas como realidade construída. Referido ao futuro isto significa que a sociedade torna-se um projeto. No longo caminho do pensamento protomoderno até o pós-moderno esta concepção de projeto, e com ela o papel dos movimentos sociais, no entanto, é definida de forma bem distinta. A construção contratual jusnaturalista protomoderna de Thomas Hobbes contém uma concepção de projeto extremamente radical e ao mesmo tempo bem reduzida. A sociedade aparece como o produto racionalmente orientado da vontade humana, como afastamento consciente do estado de natureza. Em oposição a este, a sociedade oferece segurança e

previsibilidade, mas também cobra seu preço. Para tornar a sociedade possível, a grande maioria precisa submeter-se à dominação de alguns poucos. Com isso a sociedade como projeto chegou ao seu final. Nela não há lugar para movimentos sociais.¹³ Os distúrbios das guerras religiosas, que formavam o pano de fundos a partir do qual Hobbes postulou sua idéia de contrato, são justamente aquele elemento que caracteriza o estado de natureza que se pretende superar com a constituição da ordem social.

Para Marx, em contrapartida, a concepção de um estado de natureza pré-social parece absurdo. Ademais, para ele toda formação societária histórica – com exceção do comunismo primitivo – é uma sociedade de classe e por conseguinte uma sociedade movimentada em um duplo sentido: a sociedade está em movimento e movimentos agem na sociedade. São movimentos que, em conformidade com o estágio das forças produtivas e das relações de produção, formam o verdadeiro motor do progresso da sociedade. Este progresso se inspira na idéia da superação da alienação. Isto perfaz o cerne do projeto de sociedade em Marx, dá-lhe sentido, força e direção. Enquanto Hobbes comparava a sociedade com um relógio, no qual cada parte tem seu lugar e o mantém de uma vez por todas, para Marx a sociedade contém em si a possibilidade de constituir-se num sujeito coletivo. E isto inclui a transformação de si próprio em objeto da reflexão e da transformação ativa. Enquanto em Hobbes predominava a idéia de se acomodar na mecânica da engrenagem societária em prol do bem-intencionado interesse próprio, Marx aposta no homem criador que, depois de libertar-se de suas cadeias em um ato coletivo de libertação, como livre entre os livres e como igual entre iguais constitui a sociedade de tal maneira que corresponda às suas capacidades e necessidades. Embora Marx, aparentemente à semelhança de Hobbes, fale das leis do movimento da sociedade, segundo ele são efetivamente as pessoas que criam aquelas circunstâncias e realizam aquele ato coletivo de libertação que permitem o salto da “pré-história” à “história”.

Enquanto o “grande projeto” no sentido marxista já havia perdido parte de sua sugestividade na virada para o século 20 devido à formação de correntes so-

¹³ Isto fica evidente na afirmação de Hobbes sobre a admissibilidade de ajuntamentos humanos: “Mas em casos como este não é um número fixo que torna ilegítima uma assembléia, mas aquele número que os funcionários presentes não têm a possibilidade de subjugar e entregar à justiça. Quando um número inusitado de pessoas se reúne contra alguém a que acusam, a assembléia é um tumulto ilegítimo, porque lhes é possível fazer entregar a acusação ao magistrado por uns poucos ou apenas um só.” (Hobbes 1965: 186, cap. 22)

cialistas reformistas, o socialismo real, que languesceu até os anos 80, desacreditou-o duradouramente. Também outros desdobramentos e reconhecimentos contribuíram para o abandono da sociedade como projeto, seja numa variante enfática-iluminista, seja numa variante tecnocrática. No Ocidente, a revolta estudantil dos anos 60 marcou por ora a última tentativa de iniciar um grande projeto iluminista de sociedade. A despeito de todos os demais efeitos de longa duração da revolta, este projeto fracassou. Quase que simultaneamente ocorreram também os esforços em favor de um projeto de sociedade estritamente imanente ao sistema e gerido tecnocraticamente, na forma de diversos propósitos de planejamento e reforma. Também isto fracassou. Somente a partir deste horizonte de experiências é que torna-se compreensível a autolimitação de atores e observadores subsequentes. Isto vale tanto para o comedimento da ciência que busca uma conexão com a prática como para o comedimento dos movimentos voltados para a intervenção política.

Novamente o contraste com casos históricos pode mostrar o quanto as pretensões foram recuadas: na era do esclarecimento, a ciência, a despeito de já então estar diferenciada em algumas disciplinas, queria abarcar a sociedade em toda a amplitude de sua manifestação. O programa dos enciclopedistas franceses consistia em descrever a sociedade em sua totalidade. O programa de Hegel e de Marx consistia em definir a sociedade num conceito, em que pesem todas suas formas de manifestação. Ligado a isto estava a pretensão de instruir práxis social razoável através do autoconhecimento da sociedade.

As ciências sociais de hoje estão, cum grano salis, desintegradas em disciplinas especializadas amplamente desconexas. O olhar sobre o todo é abandonado: “com relação ao conceito da sociedade como um todo eu sou agnóstico” disse Helmut Scheuch (*apud* Hauck 1984: 18). Aquele que, como Niklas Luhmann, mesmo assim ainda quer visualizar o todo, recolhe-se à posição do observador. No máximo os comentários irônicos sobre procedimentos políticos permitem ter a noção de que o especialista para o todo quer expressar seu “embricamento nas questões” – obviamente só à distância (Luhmann 1997: 1129).

A atual ciência dos movimentos reflete a tendência geral. Enquanto Touraine (1978) ainda pretendia abrir os olhos dos novos movimentos sociais para o grande tema da historicidade mediante a intervenção sociológica, a maioria dos pesquisadores e pesquisadoras posteriores pôs-se a dissecar movimentos e campanhas isoladas com o instrumental convencional da pesquisa social empírica.

Não raro isto é feito com a esperança de que sobre também conselhos táticos para os movimentos – uma vez que a pesquisa sobre movimentos mais do que muitas outras disciplinas das ciências sociais está fascinada por seu objeto, o que dificulta o distanciamento.

Os próprios movimentos afastaram-se de grandes utopias, do grande projeto da sociedade. Tal como seus observadores, eles tornaram-se especialistas para poder acompanhar a empresa política apegada a especializações. Diante de nós se abre um leque infinito de *issues* políticos. Uns se empenham por esclarecimento sobre a temática da Aids, os outros apregoam que se evite produzir lixo ao invés de queimá-lo, outros ainda lutam contra a circuncisão de meninas na África. Nós até podemos achar que tudo isto faz sentido, mas nós dificilmente poderemos acompanhar tudo isto simultaneamente, quanto menos participar em tudo ativamente. Como os telespectadores nós nos agitamos por entre a abundância de temas.

Além dos conteúdos, também as formas são oferecidas como um menu. O que faremos: bloquear uma estrada juntamente com outros ou criar uma *homepage* de uma organização de protestos no nosso computador doméstico? E mesmo quando nos sentimos atraídos por um agrupamento bem específico, digamos por exemplo o Greenpeace: vamos limitar a participação ao cheque mensal ou preferimos vender adesivos na banquinha de um grupo local de apoio? O que nos fascina: o emprego como dirigente de campanhas no escritório central em Hamburgo, anunciado no semanário *Zeit*, ou esperamos poder singrar em barcos de borracha como arrojados *stuntmen* e/ou subir em torres de refrigeração, para depois assistir-nos no “Jornal Nacional”?

As imagens dramáticas do confronto enganam. Elas revelam mais sobre os mecanismos de seleção dos meios de comunicação do que sobre o cotidiano dos movimentos. Lá onde antes predominavam fossos profundos, agora predominam na ordem do dia o diálogo e a cooperação. Como podemos ter acesso a verbas da União Européia destinadas a um amplo programa para o fomento às mulheres? A base chiará se a diretoria assinar um contrato de patrocínio ecológico com a empresa X? Vale a pena participar de um projeto de mediação acerca da modificação genética de plantas resistentes a herbicidas? Será legítimo retirar uma denúncia administrativa em troca de uma oferta de vários milhões de Euros, para aplicar estes recursos na proteção da natureza? Conseguiremos dar em até três dias um parecer sobre o questionário da Comissão de Investigação? Será que vi-

rão mais jornalistas à entrevista coletiva se nós lhes oferecermos um lanchinho? São perguntas deste tipo que ocupam organizações de movimentos atualmente. Em meio ao dia-a-dia da organização e da mobilização fica difícil dar uma paradinha para lançar um olhar sobre o todo. E aqueles, como o recém falecido Rudolph Bahro, que quiseram manter a visão do todo, alienaram-se de toda práxis voltada para a intervenção política imediata, porque em seu afã quase religioso as coisas concretas pareciam-lhes tão somente “serviços de limpeza no Titanic”.

Segundo Ottheim Rammstedt (1978), movimentos necessitam movimentar-se para permanecer em movimento. E o que acontece quando em meio a tanta mobilidade se perdem o sentido de direção e o calado, se o movimento virar corrida na roda do hamster? E o que fazer se por outro lado se aponta unicamente para o distante horizonte, mas ridiculariza todos os primeiros pequenos passos naquela direção? Como todos os movimentos cujo ímpeto cedeu lugar ao cotidiano, também os novos movimentos sociais estão diante da questão se sucumbirão aos inofensivos afazeres rotineiros ou se preferem reacoplar sua prática cotidiana às perguntas fundamentais acerca da ordem social. No primeiro caso isso significaria juntar-se à multidão de grupos de interesse e imitar a Associação dos Contribuintes ou a Confederação de Médias Empresas. No segundo caso isso significaria conectar-se aos conteúdos críticos dos grandes movimentos sociais da modernidade. Mas isto só parece fazer sentido se o antigo programa de esclarecimento for simultaneamente subacomodado e sobrepujado. Subacomodado ele precisaria ser em sua radicalidade: face à capacidade e ao potencial de racionalidade das instituições fundamentais da modernidade – e quase todos os arranjos democráticos e legais são sua expressão –, não é possível querer colocar algo totalmente novo em seu lugar. O caráter formal destes arranjos, contrariamente às afirmações de muitos críticos, não é um construto especialmente refinado porquanto ocultador da dominação ilegítima, mas tem justamente a vantagem de não pretender engessar o futuro através de supostas certezas substanciais e eternas verdades. Assim, e somente assim, o caminho para a sociedade como projeto permanece aberto. Sobrepujado deveria ser o potencial de reflexão inicial do iluminismo na medida em que este se adscrevia à concepção de que seria possível fazer história livre de compromissos. Possivelmente haja constantes antropológicas que permitem com que mesmo um bem intencionado programa de um “novo homem” se torne uma ditadura educacional. Possivelmente o projeto da sociedade não possa ser erigido somente sobre a razão, mas exija compaixão – um importante conceito elementar dos filósofos morais esco-

ceses que não encontrou espaço no racionalismo francês. É possível que o projeto de sociedade tenha desaparecido com boas razões da ordem histórica do dia para dar lugar aos projetos na sociedade. A fala sobre a sociedade de movimento poderia encontrar seu foco tanto empírico como normativo no fato de fervilharem muitos movimentos em seu interior, não apenas para ir tocando a sociedade, mas para mantê-la no rumo e no nível de uma modernidade reflexiva. Reflexivo neste caso significa sobretudo tomar consciência das próprias limitações, certificar-se sempre de novo do rumo e nisso tudo suportar as contradições entre radicalidade e pragmatismo. Exigir isto dos movimentos na modernidade atual – pode-se realmente chamar isso de um pequeno projeto na sociedade?

Referências bibliográficas

- Bergmann, Werner (1985). Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung. *KZfJ*s, v. 37, n. 1, p. 30-59.
- Dalton, Russell J. (1996). *Citizen politics, public opinion and political parties in advanced Western democracies*. 2. ed., Chatham/New Jersey: Chatham.
- Eisenstadt, Smuel N. (1998). *Die Antinomien der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Etzioni, Amitai (1970). *Demonstration democracy*. New York et al.: Gordon and Breach.
- Fukuyama, Francis (1992). *Das Ende der Geschichte*. Wo stehen wir? München: Kindler.
- Goertz, Hans-Jürgen (1988). *Die Täufer*. Geschichte und Deutung. München: Beck.
- Grießinger, Andreas (1981). *Das symbolische Kapital der Ehre*. Streikbewegungen und Kollektives Bewußtsein deutscher Handwerksgelesen im 18. Jahrhundert. Frankfurt/M.: Ullstein.
- Guggenberger, Bernd; Offe, Claus (orgs.) (1984). *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*. Politik und Soziologie der Mehrheitsregel. Opladen: Westdeutscher.
- Gusfield, Joseph (1967). Tradition and modernity: misplaced polarities in the study of social change. *American Journal of Sociology*, v. 72, p. 351-362.
- Hauck, Gerhard (1984). *Geschichte der soziologischen Theorie*. Reinbek: Rowohlt.
- Heberle, Rudolf (1951). *Social movements*. An introduction to political sociology. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Hobbes, Thomas (1965). *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Reinbek: Rowohlt.
- Imhof, Kurt; Romano, Gaetano (1996). *Die Diskontinuität der Moderne*. Zur Theorie des sozialen Wandels. Frankfurt/M.: Campus.

- Koselleck, Reinhard (1979). Über die Verfügbarkeit der Geschichte. In: Reinhard Koselleck, *Vergangene Zukunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, p. 260-277.
- Luhmann, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2 v., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Marx, Karl (1966). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung. In: Karl Marx; Friedrich Engels, *Studienausgabe in 4 Bänden*, ed. por Iring Fetscher. v. 1: Philosophie. Frankfurt/M.: Fischer, p. 17-30.
- Meyer; David; Tarrow, Sidney (orgs.) (1998). *The social movement society: contentious politics for a new century*. Boulder: Rowman & Littlefield.
- Moore Jr., Barrington (1982). *Ungerechtigkeit*. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nar, Wolf-Dieter (1980). Zum Politikum der Form. *Leviathan*, v. 8, n. 2, p. 143-163.
- Neidhardt, Friedhelm; Rucht, Dieter (1993). Auf dem Weg in die 'Bewegungsgesellschaft'? Über die Stabilisierbarkeit sozialer Bewegungen. *Soziale Welt*, v. 44, n. 3, p. 305-326.
- Offe, Claus (1980). Konkurrenzpartei und kollektive politische Identität. In: Roland Roth (org.): *Parlamentarisches Ritual und politische Alternativen*. Frankfurt/M.: Campus, p. 26-42.
- Paris, Rainer (1989). Situative Bewegung. Moderne Protestmentalität und politisches Engagement. *Leviathan*, v. 17, n. 3, p. 322-336.
- Pross, Harry (1992). *Protestgesellschaft*. Von der Wirksamkeit des Widerspruchs. München: Artemis & Winkler.
- Raschke, Joachim (1985). *Soziale Bewegungen*. Ein historisch-systematischer Grundriß. Frankfurt/M.: Campus.
- Rammstedt, Otthein (1978). *Soziale Bewegung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Roth, Roland (1998). Neue soziale Bewegungen und liberale Demokratie. *Forschungsjournal NsB*, v. 11, n. 1, p. 48-62.
- Rucht, Dieter (1991). Sociological theory as a theory of social movements? A critique of Alain Touraine. In: Dieter Rucht (org.): *Research on social movements: The state of the art in Western Europe and the USA*. Frankfurt/M./Boulder: Campus/Westview, p. 355-384.
- . (1993). Parteien, Verbände und Bewegungen als Systeme politischer Interessenvermittlung. In: Oskar Niedermayer; Richard Stöss (org.): *Stand und Perspektiven der Parteienforschung*. Opladen: Westdeutscher, p. 251-275.
- . (1997). Soziale Bewegungen als demokratische Produktivkraft. In: Ansgar Klein e Rainer Schmalz-Bruns (orgs.): *Politische Beteiligung und Bürgerengagement in*

- Deutschland*. Möglichkeiten und Grenzen. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, p. 382-403.
- Saage, Richard (1991). *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schulze, Winfried (1981). Herrschaft und Widerstand in der Sicht des 'gemeinen Mannes' im 16./17. Jahrhundert. In: Hans Mommsen; Winfried Schulze (orgs.): *Vom Elend der Handarbeit*. Probleme historischer Unterschichtenforschung. Stuttgart: Klett-Cotta, p. 182-198.
- Suter, Andreas (1997). *Der schweizerische Bauernkrieg von 1653*. Politische Sozialgeschichte – Sozialgeschichte eines politischen Ereignisses. Tübingen: bibliotheca academica.
- Tarrow, Sidney (1993). Modular collective action and the rise of the social movement: Why the French revolution was not enough. *Politics and Society*, v. 21, n. 1, p. 69-90.
- (1994). *Power in movement: social movements, collective action and politics*. Cambridge: Cambridge UP.
- Tenbruck, Friedrich H. (1976). Glaubensgeschichte der Moderne. *Zeitschrift für Politik*, v. 23, n. 1, p. 1-15.
- Tilly, Charles (1978). *From mobilization to revolution*. Reading: Addison-Wesley.
- Touraine, Alain (1978). *La voix et le regard*. Paris: Seuil.
- (1984). Les mouvement sociaux: objet particulier ou probleme central de l'analyse sociologique? *Revue française de sociologie*, v. 25, n. 1, p. 3-19.
- Turner, Ralph e Lewis Killian (1972). *Collective behavior*. 2. ed., Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Weber, Max (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriß der verstehenden Soziologie [orig. 1921]. 5. ed. Tübingen: Mohr.
- Welsch, Wolfgang (1987). *Unsere postmoderne Moderne*. Reihe 'Acta humaniora'. Weinheim: VHC.