

IDENTIDADE

a face oculta dos novos movimentos sociais

1. Introdução

Tilman Evers

Quem — ou o quê — se está movendo nos chamados novos movimentos sociais na América Latina? Como, por que, para onde? Nossas dúvidas aumentam à medida que proliferam os novos grupos sociais: associações de trabalhadores organizados independentemente ou até em oposição às estruturas sindicais tradicionais e aos partidos políticos; loteamentos clandestinos que se organizam em movimentos; núcleos de moradores brotando virtualmente em todas as grandes cidades latino-americanas, comunicando-se entre si em nível local e até nacional; inúmeras comunidades de base da Igreja Católica expandindo-se em grandes áreas rurais; associações indígenas irrompendo espontaneamente no cenário político; associações de mulheres e até mesmo grupos ostensivamente feministas; comitês de direitos humanos transformando-se em focos de comunicação e consciência social; encontros de jovens; atividades educacionais e artísticas em nível popular; coalizões pela defesa de tradições e interesses regionais; movimentos de defesa do meio ambiente; um tecido irregular de grupos de ajuda mútua entre desempregados e pessoas pobres. Tudo isso para ficar apenas nos exemplos dos três países em que tenho um pouco de experiência pessoal: Brasil, Chile e Peru.

E nos mesmos países: criminalidade causada pela fome; bandos assaltando

supermercados; milhares de camponeses marchando sobre cidades do interior em busca de comida; uma rebelião armada antimodernista (Sendero Luminoso); estigmas de miséria, opressão política e devastação cultural em praticamente todos os indivíduos de classe baixa. Paralelamente a isso tudo, uma tradição bem implantada de partidos políticos, dentre eles uma variedade de partidos leninistas semiclandestinos, e também tentativas de um socialismo renovado e não-leninista (PT no Brasil; Convergência Socialista no Chile), associações profissionais eficientes e grupos de influência econômica... É o suficiente para confundir qualquer observador. Nada combina com nada.

Não é apenas que a realidade esteja mudando: ela está fugindo a nossos modos de percepção e a nossos instrumentos de interpretação. O que se diz a respeito dos países industrializados da Europa ocidental provavelmente se aplica também à América Latina: o liame entre os movimentos sociais e o conhecimento do social rompeu-se. Qualquer tentativa de emendá-lo deve partir do doloroso reconhecimento da ruptura (Evers, A. & Szankay, 1981).

Não sabemos o que sejam estes novos movimentos sociais, e qualquer direção que tomemos em busca de uma nova compreensão, vai levar-nos a erros, em alguma medida. Paradoxalmente, isto diminuiu o medo de errar e limpou a área para "escolas", latino-americanas ou

não, de pensamento heterodoxo e criativo.¹ Uma vez que o erro maior, obviamente, seria insistir em velhas categorias, de comprovada inadequação, temos a liberdade de experimentar. De certo modo, esta mesma experimentação fará parte também do movimento. Como ponto de partida, talvez o mais prudente nesse campo seja, exatamente, refletir sobre a ruptura entre realidade e percepção: o que, nestes novos fenômenos, subverte as nossas categorias?

As páginas seguintes pretendem ser um ensaio nesta direção. As suas limitações necessárias estão claras desde o início. O que quero dizer pode ser resumido em quatro pontos:

- 1) O poder político como categoria central das ciências sociais é uma concepção excessivamente limitada para o entendimento dos novos movimentos sociais; o potencial destes não diz respeito principalmente ao poder, e sim à renovação de padrões sócio-culturais e sócio-psíquicos do cotidiano, penetrando a micro-estrutura da sociedade.
- 2) O caminho deste processo criativo é necessariamente aberto, embrionário, descontínuo e permeado de contradições, portanto difícil de captar. São passos iniciais na direção de uma sociedade alternativa, representando algo como a "parte dos fundos", não organizada, da esfera social, cuja parte da frente — a dos reforços mútuos, sistêmicos e bem estabelecidos — é ocupada pela sociedade dominante.
- 3) Numa primeira tentativa de dar nome à direção deste processo, talvez a dicotomia "alienação-identidade" aponte algumas pistas.
- 4) Embutida neste processo está a criação de seus próprios sujeitos. Estes não podem ser pensados, por enquanto, como entidades sociais ou individualidades completas, mas antes como fragmentos de subjetividade atravessando a consciência e a prática de pessoas e organizações.

2. Algumas interpretações atuais: Expandindo a esfera "do político"

Naturalmente, reconhecer que não sabemos exatamente o que sejam estes movimentos não significa que não saibamos nada sobre eles. Ao contrário, dispomos de uma quantidade de reflexões parale-

las, a começar pelos esforços constantes de auto-reflexão e expressão dos próprios movimentos sociais. Talvez uma indicação quanto à essência destes movimentos esteja precisamente em seu empenho marcante — dos novos sindicatos "autênticos" e das comunidades de base da Igreja Católica, por exemplo — em definir a si próprios como novos e diferentes em relação à política tradicional, e em se colocarem como fundadores e guardiães de suas próprias tradições e experiências sociais.

A principal investida nesta busca de identidade autônoma parece fazer-se contra a atitude e prática generalizadas de tutela — que têm caracterizado a política tradicional na América Latina — em relação aos movimentos sociais. Isto aplica-se ao paternalismo conservador e à manipulação populista, tanto quanto à interpretação mecanicista da história que os marxistas latino-americanos herdaram da Terceira Internacional e que lhes permitiria conhecer o processo social antecipadamente, legitimando, assim, a vanguarda iluminada que detém o saber necessário para comandar o processo de gestação da futura revolução.² De acordo com esta concepção, aos movimentos sociais caberia, na melhor das hipóteses, o papel de "movimentos de massa", supostamente pouco estruturados, devendo integrar-se às organizações de trabalhadores, como o movimento social do proletariado; ou ainda, teriam a função de *fronts* políticos especiais, destinados a subordinar-se à liderança do partido, único organismo autorizado a "fazer política".

Tentando abandonar as interpretações da tradição marxista que, de certa maneira, reforçam o monopólio político dos partidos, os intelectuais latino-americanos viram estes ensaios de ação autônoma dos movimentos sociais como um alargamento da esfera "do político". Os esforços das ditaduras militares para suprimir a participação política, fechando os canais tradicionais de articulação tiveram o efeito exatamente oposto de politizar as primeiras manifestações sociais por moradia, consumo, cultura popular e religião. Surgindo durante um período de profunda crise das esquerdas — menos devido à repressão do que ao próprio malogro teórico e prático — a criação de formas novas e autônomas de expressão social foi tanto uma necessidade quanto

¹ Ver as contribuições de LECHNER, Norbert, *Qué significa hacer política?*, Lima, 1982; de ARAVENA, Francisco Rojas, *Autoritarismo y alternativas populares en América Latina*, San José, colección 25 años FLACSO, EUNED, 1982; ou então de MOISÉS, José Álvaro e outros, *Alternativas populares da democracia: Brasil, anos 80*, Petrópolis, Vozes/CEDEC, 1982; ou ainda a coleção de artigos no número 64 da *Nueva Sociedad* (Caracas): "Nuevas formas de hacer política", jan./feb. 1983. Os trabalhos e autores citados nas notas seguintes são alguns entre muitos exemplos.

² Há uma vasta literatura criticando esta concepção de política. Por exemplo GARCÍA, Henry Pease, "Vanguardia iluminada y organización de masas", *Nueva Sociedad* (n.º 64) pp. 33-38, jan./feb.; MIREZ, Fernando, "Retaguardias sin vanguardias", *Nueva Sociedad* (n.º 61) pp. 35-54, jul./ago. 1982; LECHNER, Norbert, *Revolución y ruptura pactada*, Madrid, trabalho apresentado no simpósio "Caminhos de la democracia en América Latina", Fundación Pablo Iglesias, 30 de maio a 5 de junho de 1983, mimeo.

uma oportunidade. A grande diversidade de grupos, cursos, centros de ajuda mútua, comitês, e assim por diante, é "espontânea" apenas no sentido de não seguir planos comuns e de não obedecer a nenhum controle central; com efeito, esta "espontaneidade" representa um árduo e paciente "trabalho de formiga", de organização e estruturação de pequenos núcleos na tentativa de enfrentar as agruras do cotidiano. Se houve qualquer forma organizativa centralizada por trás disso tudo, foi a Igreja Católica, através de seus setores progressistas, que emprestou seu teto para muitas destas iniciativas.

Paralelamente à emergência de novos campos de ação política, começaram a surgir novas formas análogas de "fazer política", e também os novos agentes políticos (Lechner, 1983; Mires, 1982). De acordo com esta linha de interpretação, atualmente a tarefa intelectual consiste em "pensar a construção de uma nova hegemonia através da intervenção direta das massas, assegurando uma reconceitualização da política que amplie sua esfera e recupere, enquanto ação válida, o vasto campo popular com seu cotidiano, aceitando deste modo o desafio de visualizar um projeto social a partir do enfoque da prática das classes populares" (H. P. Garcia, 1983, p. 38). Ao invés de uma perspectiva "partidista", trata-se de exigir uma visão "movimentista".³

Este raciocínio — cuja riqueza não me é possível sintetizar em poucas frases — tem possibilitado valiosos avanços no sentido de uma compreensão adequada dos novos movimentos sociais. Longe de considerar estes avanços como falsos, sinto-me inteiramente aliado a eles; minha dúvida é até onde conseguirão ir na busca de novos conceitos. Creio que alguns parâmetros das concepções tradicionais criticadas escaparam à crítica e conseguiram infiltrar-se no interior das novas linhas de pensamento.

Basicamente, isto se aplica à idéia mesma da posição central da política. Quando falamos em "repensar a política" ou em "alargar a esfera do político", permanece intocada a referência central e definidora da política propriamente dita. Como um último reduto do centralismo conceitual, continuamos a conside-

rar a política como uma esfera especializada, para a qual contribuem as várias manifestações da vida social e a partir da qual estas manifestações podem ser alteradas. Conseqüentemente, a questão global orientadora desta nova linha de pensamento não mudou em relação ao raciocínio tradicional. Reavaliar a função política dos movimentos de base significa que ainda estamos procurando o seu potencial político, apenas a partir de uma ótica melhor.⁴

Mesmo quando falamos sobre movimentos *sociais*, obviamente não estamos interessados nos novos agentes *sociais* que emergem deles, mas nos agentes políticos; não estamos prestando atenção às novas formas de "fazer a sociedade", mas de "fazer política". Numa palavra, nossa medida universal continua a ser a do *poder*: o que representam estas novas práticas convertidas à moeda universal de poder?

Junto com os pontos de ruptura, pareceram existir linhas de continuidade semiconsciente em nossa maneira de pensar, que fazem com que todo o projeto teórico pareça mais uma "flexibilização" de velhos conceitos do que a sua superação. A lista "oficial" de atores políticos e de formas de ação organizadas em torno do Estado e da esfera da produção, recebe os importantes adendos da "sociedade civil" e dos "movimentos sociais". Com isto, a produção *cultural*, assim como toda a esfera da reprodução, vêm-se aceitas como campos políticos válidos (Evers, Müller-Plantenberg, Spessart, 1979). Sob a categoria de "hegemonia" está a crença de que dentro da perspectiva de um movimento anticapitalista, uma realidade multifacetada (Gramsci) e uma identidade multiclassista (Laclau e outros) não são apenas inevitáveis mas categoricamente indispensáveis. Admite-se também que estes novos atores políticos não sejam secundários em relação aos partidos políticos mas, no mínimo, equivalentes.

Não obstante, o objetivo principal desta reformulação é encontrar maneira de intensificar o potencial político no âmbito da realidade recentemente descoberta. Em conseqüência, no fim da discussão emerge a figura de um novo partido político (Mires, 1983). Novo, diferente, incomparável, extraordinário, democrático — mas, de qualquer modo, um partido político.

Não pretendo questionar a validade

³ MIRES, Fernando, *op. cit.*, p. 35; e do mesmo autor: "Acerca de la necesidad y las condiciones que se dan en Chile para el surgimiento no necesariamente en plazos inmediatos de un nuevo partido político". Oldenburg, mimeo, agosto 1983.

⁴ Esta foi a linha básica de meus trabalhos anteriores sobre os movimentos sociais latino-americanos (mas não invenção minha); explicitamente, por exemplo, Tilman Evers, Clarita Müller-Plantenberg, Stefanie Spessart: "Stadtteilbewegung und Staat. Kämpfe in Reproduktionsbereich in Lateinamerika", *Latinamerika, Analysen und Berichte*, Vol. 3, Berlin, Olle & Wolter, 1979, pp. 118-170. (Versão em espanhol: Movimientos barriales y estado. Luchas en la esfera de la reproducción en América Latina. Bogotá: CINEP, 1983. Colección Teoría y Sociedad n.º 11.) Versão em português: MOISES José Alvaro, e outros, *Cidade, Povo e Poder*, Rio de Janeiro, Paz e Terra/CEDEC, 1981, pp. 110-164; ver também EVERS, Tilman, Os movimentos sociais urbanos: o caso do "Movimento do Custo de Vida" in, MOISES, J. A. e outros, *Alternativas populares da democracia*, *op. cit.*, pp. 73-98 (versão em espanhol); *Revista Mexicana de Sociologia* (n.º 4), pp. 1371-1393, 1981. Contudo, a "mensagem central destes trabalhos era no sentido de afirmar que o potencial político perdeu-se devido aos métodos de instrumentalização dos movimentos sociais pelos partidos de esquerda, e que sua autonomia deveria ser respeitada".

desta interpretação: quem poderia negar a importância do poder político? Entretanto, pergunto-me se o poder é o único ou o mais importante potencial para a transformação social que podemos encontrar nestes movimentos e grupos.

Muito menos pretendo postular a existência de domínios da vida social isentos de política; uma coisa que aprendemos é que as relações de poder penetram em todos os poros da vida social. Proponho-me, em vez disso, a completar o raciocínio: está suficientemente claro que toda relação de poder é permeada, em medida ainda maior, pela vida social? Tratar de política como algo destacável da realidade social não é, de modo algum, uma lei natural, mas uma construção histórica da sociedade burguesa que está profundamente arraigada nas formas de percepção de gregos e troianos. É claro que a secular prática social e intelectual desta separação teve seus suportes materiais nas estruturas sociais. Assim, um conhecimento social organizado em torno da abstração de poder está muito bem escorado na experiência histórica.

Contudo, sendo uma construção histórica, nossa prática diária — a começar por nosso modo de percepção — pode ser orientada para reforçar ou atenuar esta posição central e separada do poder. Minha impressão é que o elemento "novo" dos novos movimentos sociais consiste exatamente na criação de pequenos espaços de prática social nos quais o poder não é fundamental; e não conseguiremos entender esta potencialidade enquanto a encararmos do ângulo de um poder apriorístico.

Um aspecto que sugere a possível insuficiência das interpretações atuais é que o surgimento dos novos movimentos sociais não está vinculado a situações políticas específicas criadas pelas ditaduras militares, nem a fragorosas derrotas dos partidos de esquerda. Encontramos tais movimentos em países como a Venezuela, que não sofreu ruptura na orientação liberal, ou no Peru, onde a esquerda tem reforçado sua influência paralelamente ao surgimento de novos movimentos sociais.

O fato deste mesmo termo estar sendo usado para definir novas formas de manifestação social também em países industrializados, e de existirem analogias óbvias entre esses movimentos, é uma indicação adicional de que eles não devem sua existência a um contexto político

específico, e sim a fatores situados nas raízes do atual desenvolvimento social das sociedades capitalistas.

3. Pistas para uma compreensão diferente

Tudo isso conduz à seguinte pergunta: é possível imaginar que a contribuição histórica que os novos movimentos podem oferecer não esteja na ampliação do potencial político de uma esquerda revolucionária, mas, ao contrário, na possibilidade de resgatar das tenazes da política (inclusive das da esquerda) fragmentos de uma vida social significativa? Em outras palavras será que a "novidade" destes movimentos consiste no fato de terem por objetivo a reapropriação da sociedade por si mesma? Frente à necessidade de organizar em argumentos o que é pouco mais que uma intuição, procurarei defender esta idéia numa seqüência de quatro teses.

Primeira Tese - O potencial transformador dos novos movimentos sociais não é político mas sócio-cultural

Já nos habituamos a encontrar uma série de traços em comum na maioria dos novos movimentos sociais (naturalmente, não em todos eles). Dentre essas características repetidas, podemos destacar: um número relativamente baixo de participantes; estruturas não burocráticas e até informais; formas coletivas de tomada de decisões; distanciamento social relativamente pequeno entre liderança e demais participantes; modos pouco teóricos e imediatos de perceber e colocar os objetivos do movimento, etc. Muitos destes grupos estão diretamente envolvidos em atividades culturais (no sentido mais amplo); outros lançam mão da música, teatro, dança, poesia e outras manifestações culturais para divulgar seus objetivos. Para muitos membros, o simples fato da participação implica forte apelo de caráter educacional, mesmo quando a motivação originária tenha sido uma necessidade material como, por exemplo, a obtenção de reconhecimento legal de áreas ocupadas para moradia.

Muito freqüentemente, os observadores vêem nessas características uma indicação da natureza fraca e pré-política desses agrupamentos. De acordo com esse ponto de vista, atividades culturais são uma camuflagem tática ou uma ingenuidade política. E enquanto estes movimentos forem obrigados a sobreviver e lutar dentro de uma dada realidade de poder, este postulado é justificável.

Entretanto, pode ser que haja um outro lado da moeda em que estas formas de associação e atuação não apareçam negativamente como formas imaturas de fazer política, mas sim positivamente, embriões de uma vida social menos estigmatizada pelos flagelos do capitalismo atual na sua versão periférica. Por que a experiência da cooperação deveria ser ilegítima numa sociedade marcada pela feroz competição pela sobrevivência? Por que relações pessoais fundadas em bases mais igualitárias do que utilitárias deveriam ser consideradas imaturas num meio capitalista cuja tendência é converter toda vida social em relações de mercado? A cultura, enquanto campo originário da expressão humana, terá de esperar pela revolução? A solidariedade tem somente valor instrumental no contexto de certos fins políticos? E com relação às atividades explicitamente políticas de alguns destes movimentos, como por exemplo os sindicatos "autênticos" em São Paulo: por que suas tentativas de juntar interesses sociais com a expressão política destes interesses em suas próprias mãos deveriam ser consideradas formas políticas menos válidas do que aquelas praticadas por mediadores burocráticos profissionais?

Assim, a capacidade inovadora desses movimentos parece basear-se menos em seu potencial político e mais em seu potencial, para criar e experimentar formas diferentes de relações sociais quotidianas. É evidente que este processo está ocorrendo nos subterrâneos das estruturas de poder; provavelmente jamais conseguirão desenvolver-se de forma autônoma até transformar-se numa ameaça revolucionária à sociedade dominante. Mas isto seria relevante?

A consciência de que as estruturas sociais não têm existência fora da prática social está cada vez mais difundida. As reificações destas estruturas — tecnologia, interpretações, leis, etc. — não poderiam, por si mesmas, sustentar o sistema dominante por um minuto sequer, não fossem elas colocadas adequa-

damente em ação pelos atores sociais. São os milhões de pequenos atos quotidianos de obediência irrefletida à ordem existente que criam, reproduzem e reforçam as estruturas sociais.

Esta prática diária é pré-representada nos indivíduos através dos modos de percepção, crenças, valores e orientações, a maior parte deles operando inconscientemente. Nenhuma estrutura de dominação social poderia resistir se não existisse essa representação nos planos sócio-cultural e psíquico-social.

É dentro desta estrutura celular da sociedade que o "fazer diferente" quotidiano dos novos grupos sociais guarda suas metas. Exatamente porque esta "microfísica do poder" depende de realização subconsciente, até mesmo os modelos raros e débeis de uma prática social divergente representam um perigo em potencial, pelo menos enquanto a tendência for no sentido de questionar o automatismo inconsciente da obediência. Criando espaços de relações mais solidárias, de consciência menos dirigida pelo mercado, de manifestações culturais menos alienadas ou de valores e crenças básicas diferentes, estes movimentos representam uma constante dose de elemento estranho dentro do corpo social do capitalismo periférico.

Naturalmente, qualquer resultado que esperemos desta "contra-cultura micrológica" só aparecerá a longo prazo. Mas durante este longo processo, ter-se-á demonstrado algo muito mais incontestável e irreversível do que as muitas transformações abruptas na cúpula do poder, exatamente porque terá criado raízes na prática diária e nas orientações essenciais correspondentes, em que se fundamentam todas as estruturas sociais. Por essas razões, e por acreditar que política é um elemento constante dentro da vida social e não separada desta última, creio que o potencial sócio-cultural dos novos movimentos sociais pode revelar-se como mais político do que a ação imediatamente orientada na direção das estruturas de poder existentes.

Quando discuto este ponto com minha *compañera*, suas objeções surgem de imediato. Ela diz: "você deve estar pensando nas associações de classe média ou, na melhor das hipóteses, nas comunidades eclesiais de base de São Paulo, com seu forte componente de classe trabalhadora. Os setores realmente marginalizados da população pobre simplesmente não têm

energia física para andar por aí criando cultura popular e novas formas de sociabilidade. Com relação à cultura, a primeira preocupação é assegurar a si próprios sua dignidade humana, o que provavelmente consistirá num esforço de imitação da cultura dominante. Qualquer forma de associação criada por eles será ditada por mera necessidade e desaparecerá no momento mesmo em que as necessidades mudem".

Sérias Objeções. A própria realidade social parece conspirar contra o fato de os "novos" movimentos sociais estarem representando qualquer coisa de novo. Se há algo novo, sob que forma podemos encontrá-lo? Isto nos leva à próxima tese.

Segunda Tese - A direção desta remodelação contra-cultural de padrões sociais está dispersa, fazendo parte de uma utópica "face oculta" da esfera social deformada por sua "face visível"

Obviamente, os novos movimentos sociais estão inseridos nos contextos social e político dominantes de seus respectivos países e de lá recebem seus contornos originais. É neste quadro que a questão do potencial político desses movimentos é válida e necessária, e até aí nosso modo de percepção habitual é adequado. Mas não captaremos nada de substancialmente novo nestes movimentos olhando-os por este prisma.

Se existirem mesmo elementos novos, é provável que apareçam sob formas tão desajeitadas que seremos incapazes de avaliá-las como tais, a não ser que antes tenhamos adaptado nossas expectativas. Levando em consideração a pressão constante da realidade existente, qualquer modelo que não se encaixe perfeitamente a esta realidade parecerá fraco, implausível, fragmentado, desorganizado, descontínuo e contraditório.

A esta altura lembro-me de algo escrito dez anos atrás por Negt e Kluge um sociólogo e um cineasta que trabalharam juntos com cultura proletária: "sob a dominação capitalista plenamente estabelecida, a cultura proletária é coerente apenas na perspectiva da não-emancipação; na perspectiva da emancipação é incoerente" (Negt & Kluge, p. 485).

Assim como a sociedade burguesa precisou de séculos de premonições culturais para sua gestação, permanecendo improvável e inconcebível até o século XVIII — argumentam eles — a cultura proletária não encontrará sua própria expressão até o advento do socialismo. Na sociedade atual, a cultura proletária é perversamente organizada de modo a realçar a sua situação de dominada; qualquer elemento emancipatório que encontremos parecerá sempre desorganizado e capenga.

Deixando de lado o fato de eu estar atualmente bem menos seguro sobre o caráter proletário de futuras sociedades, essa é uma indicação precisa da dificuldade que estamos propensos a enfrentar quando tentamos repensar o potencial dos novos movimentos sociais. Não seremos capazes de entender a lógica dos fragmentos da nova prática social, a não ser no quadro de uma projeção utópica de uma sociedade alternativa não-capitalista. Esta utopia teria de ser projetada a partir dos fragmentos de experiência social que temos, numa tentativa de estabelecer seu hipotético ponto de convergência. Mas, ao mesmo tempo, isto se torna impossível pela pressão da sociedade existente, que deforma estes fragmentos deixando-os praticamente irreconhecíveis.

Alguns exemplos:

- No Brasil há constantes lutas entre posseiros, pequenos camponeses expulsos pela expansão do latifúndio capitalista, e tribos indígenas cujas terras os primeiros invadem. É claro que ambos são vítimas do mesmo sistema de propriedade da terra, ainda que colocados um contra o outro na luta pela sobrevivência.
- Por ocasião do II Encontro Feminista da América Latina e Caribe, realizado perto de Lima, em julho de 1983, ocorreram graves tensões entre grupos feministas e mulheres no que respeita à emancipação feminina enquanto parte de uma luta social geral. Além disso, representantes índias e negras sentiram-se excluídas por causa do local relativamente refinado da conferência e pelas altas taxas de inscrição. As lésbicas detectaram barreiras psicológicas contra a colocação de seus interesses. Todas estas divisões são muito palpáveis e dificultam a solidariedade feminina que, em perspectiva, contribuiria para superar todos os mecanismos da sociedade capitalista e patriarcal que criou estas cisões.

• Atualmente, no Chile, há tensões consideráveis entre as tendências de oposição identificadas com a lealdade partidária tradicional e os grupos autônomos que surgiram durante os anos de ditadura, alguns deles fundados por jovens que não têm memória ativa dos anos anteriores a 1973. Coloca-se, para estes grupos, um dilema permanente dos novos movimentos sociais em todas as partes do mundo: serão obrigados a integrar-se às estruturas políticas estabelecidas para ganhar eficácia, pagando o preço do sacrifício de suas identidades específicas?

• Ou, finalmente, a objeção citada por minha *compañera*: para o habitante da favela que gasta seus últimos trocados para tentar imitar o padrão de consumo da burguesia — comprar para o filho o brinquedo de plástico feito em Hong Kong e anunciado na televisão como aquele que "todas as crianças têm" — este ato objetivo de submissão tem o significado simbólico de reafirmar sua dignidade humana. Para usar uma imagem: os novos movimentos sociais marcam presença ao longo das franjas da esfera social, como reação às várias deficiências da sociedade dominante que se manifestam na periferia do sistema. Naturalmente, a sociedade não está organizada de acordo com os problemas da periferia, e sim a partir das necessidades da acumulação e do controle político dos setores centrais, aos quais todo o resto está relacionado sistematicamente.

Ao contrário, a soma de deficiências não faz sentido em termos de sistema, exceto quando projetada contra o pano de fundo hipotético de uma sociedade alternativa. A sociedade dominante é, portanto, a face frontal, iluminada e sólida da esfera social, que exerce uma pressão permanente sobre sua franja contestadora a fim de adaptá-la às realidades de poder existentes. A utopia positiva para a qual apontam os novos elementos dos movimentos sociais permanece ainda como a face oculta na obscuridade do futuro, antecipada somente pela fantasia social. Não fosse esta franja se mexer, não poderíamos sequer imaginar que a esfera tem um lado oculto.

Estes movimentos dispõem, então, das seguintes alternativas: ceder ao peso da realidade, aceitando algum espaço para respirar e talvez algumas pitadas de poder — enquanto oposição oficial dentro da estrutura da sociedade dominante — ao preço de conformar-se a uma posição

subordinada; ou tentar sustentar autonomamente uma identidade, ao preço de continuarem fracos, ineficazes e permeados de contradições. Na realidade, a única chance de sobrevivência dos novos movimentos sociais enquanto tais consiste numa precária combinação de ambas as alternativas. Talvez a experiência brasileira com o Partido dos Trabalhadores seja o exemplo mais substancial desta combinação.

Nossas elaborações de conhecimento social sobre estes movimentos são presas inevitáveis do mesmo dilema. Do ponto de vista do poder *a priori*, permanecemos no terreno seguro da realidade conhecida, contribuindo até mesmo, com este modo de percepção, para a manutenção desta realidade. Não poderemos errar muito em nossas análises, mas tampouco conseguiremos justificar por que chamamos esses movimentos de "novos". Se, ao contrário, tentarmos chegar a uma compreensão destes novos elementos, devemos antes adaptar nossos órgãos de percepção à quase imperceptibilidade dos mesmos, sabendo que estamos à procura de algo que, até agora, é predominantemente "sentido por sua ausência" (Bloch, p. 223): uma sociedade mais solidária.

Trata-se de um enfoque idealista? Provavelmente. Mas qualquer pensamento antecipatório deve ser parcialmente idealista. Não pode existir um esforço de investigação política íntegro sem utopia; e não pode existir uma projeção de uma sociedade mais justa e humana para a América Latina que não leve em consideração os novos movimentos sociais e suas premonições.

Terceira Tese - Os aspectos centrais da construção contra-cultural dos novos movimentos sociais podem ser entendidos a partir da dicotomia "Alienação-Identidade"

Se é uma temeridade juntar os novos elementos heterogêneos destes movimentos sociais a fim de interpretá-los como aspectos embrionários de uma utopia social comum, é ainda mais audacioso pretender adivinhar a direção que esta construção utópica tomará. Por outro lado, apenas antecipações audaciosas podem ajudar a transformar utopias em realidade.

No meu modo de ver, a rebelião contra a sociedade existente embutida nos novos movimentos sociais não é dirigida contra qualquer aspecto específico da sociedade capitalista, ainda que os diferentes movimentos tendam para a especialização em torno das questões que trouxeram à luz cada um deles. A investida parece voltar-se contra a alienação enquanto tal, sob todos os aspectos. Alienação do homem em relação a si mesmo, ao produto do seu trabalho, a outros seres humanos e à natureza (Kärner, p. 26). Na direção oposta, a perspectiva final é a de uma sociedade libertária, igualitária e comunitária, de "uma associação na qual o desenvolvimento pleno de cada um é a condição para o desenvolvimento pleno de todos" (Marx/Engels, *Manifesto Comunista*).

É possível que este seja um objetivo que nunca poderá ser atingido; e o simples fato de mencioná-lo não seria puro sarcasmo frente à realidade atual na América Latina? Mesmo para se dar o primeiro passo é necessário ter uma direção em mente; uma das razões da crise da esquerda latino-americana pode ser a perda de utopia, ao menos enquanto perspectiva libertária.

Naturalmente, durante o longo processo de ruptura com a alienação, o que pode ser de relevância prática para os movimentos sociais atuais são os primeiros e tímidos passos no sentido de tornarem-se sujeitos de sua própria história. Talvez a noção de *identidade* seja mais adequada para esboçar os conteúdos básicos destes primeiros passos: tanto a nível individual ou coletivo, a primeira tarefa, difícil, consiste em chegar a uma autopercepção realista de suas próprias características, potenciais e limitações, superando falsas identidades outorgadas de fora, e atravessando as tempestades em que se alternam excesso e ausência de auto-estima. Fundamentalmente, isto significa reafirmar a própria dignidade humana diante da experiência diária de miséria, opressão e devastação cultural. Nos casos mais favoráveis, isto pode significar uma contribuição para a cultura popular ou mesmo para a auto-identificação nacional, especialmente depois de crises sociais. Poderíamos traçar a linha divisória entre organizações sociais tradicionais e o campo dos fenômenos "diferentes" que, a partir desta busca de uma identidade autônoma, convenciamos chamar de "novos movimentos sociais".

O que significa identidade? Pode ser que não haja uma definição precisa para o termo, como também é possível que não existam definições para os outros dois termos que formam um *continuum* com o primeiro: "autonomia" e "emancipação". "Identidade" é, provavelmente, uma das noções mais multifacetadas e intrigantes das ciências humanas; tomá-la como um aspecto central dos novos movimentos sociais não é uma resposta aos enigmas destes movimentos, e sim uma pista para as possíveis respostas.

O termo "identidade" refere tantos aspectos quanto o termo "alienação", ao qual se contrapõe. Qualquer dominação é uma usurpação de identidade — e que forma de dominação deixou de se abater sobre a América Latina? Dentro dos limites de suas forças, nenhum movimento social pode ir além de tentar recuperar fragmentos muito específicos de identidade, lutando em um (ou em alguns poucos) dos muitos *fronts* possíveis de dominação e aceitando, assim, o *status quo* em todos os outros *fronts*. Exatamente por isso são inevitáveis as contradições dentro dos movimentos e também entre eles, o que lhes dificulta a coesão tanto prática quanto conceitualmente.

Contudo, neste sentido de *locus* de um problema central, a idéia de identidade — nesse enunciado ou em outro — parece estar cada vez mais na mente dos participantes e observadores desses movimentos. Para citar alguns exemplos recentes — e muitos incidentais: "Talvez, o grande tema produzido pelos movimentos sociais para a prática da esquerda seja a questão da autonomia", escreve Marielena Chauí, membro do PT (Chauí, 1982, p. 77). Com relação à Argentina, Juan Carlos Portantiero define a crise atual "como uma crise de identidade numa sociedade com a necessidade de mudar todos os seus valores fundamentais" (Portantiero, 1983, p. 15). Para o caso chileno, Tomás Moulián clama por uma visão de política "na qual o centro de ação repouse na reconstrução do movimento social, de células de uma hegemonia alternativa" (Moulián, 1982, p. 663). Um folheto convocando para o Segundo Dia Nacional de Protesto no Chile, em 4 de julho, resume a experiência do Primeiro Dia de Protesto (11 de maio) como "um sucesso, porque nos permitiu redescobrir nossa identidade como povo livre e soberano".⁵ Na Venezuela, já existe um movimento sintomaticamente

⁵ Citado por Clatita Müller-Plantenberg, *Wer sind die Subjekte der Interessenvertretung im neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell in Lateinamerika?*, trabalho apresentado ao seminário: "Massenkultur und religiöse und soziale Bewegungen", Bielefeld (West Germany), 7/8 de junho 1983, mimeo, p. 38. Ver do mesmo autor: *La vida por la vida. Autonomie Frauenkomitees, Indianerrate und Basisgruppen*, in, mesmo autor (ed.): *Frauen und Familie im chilenischen Befreiungsproze*, Frankfurt, Vervuert, 1983; e também *Überlebenskampf und Selbstbestimmung. Zur Arbeiter und Volksbewegung in Kolumbianischen Städten*, Frankfurt, Vervuert, 1983.

batizado de "Movimento de Identidade Nacional".⁶

Não é por acaso que esta é uma noção de longa tradição dentro da literatura latino-americana. Antes, e mais insistentemente que os cientistas sociais, os escritores latino-americanos interpretaram a irresolvida "questão nacional" como uma questão de falta de identidade.

É possível que as tentativas de resolver a "questão nacional" dentro dos paradigmas da política tradicional estivessem desde o início destinadas ao fracasso. Por definição, identidade é algo do tipo faça-você-mesmo, que não nos pode ser dado por outrem e, menos ainda, vir da estratosfera do poder político. Deve ser construída desde baixo, sobre a base de uma prática social consciente e autode-terminada — mais uma vez, aspectos que eu associo aos novos movimentos sociais. Ao mesmo tempo, os problemas principais que certos movimentos devem enfrentar têm origem na dominação e exploração das classes mais baixas. Assim, também a "questão social" está muito presente nestes movimentos. Talvez, o elo muito procurado entre a questão nacional e a questão social possa efetivamente ser encontrado no "trabalho-de-formiga" diário destes movimentos para resgatar à sociedade dominante pedaços de vida expressiva individual e coletiva. Ademais, é provável que este tipo de existência dotada de sentido não *possa ser encontrado em nenhum outro lugar*. As altitudes olímpicas da totalidade nacional, de onde alguns herdeiros da teoria da dependência estão buscando este elo, estão definitivamente longe demais da base social para captar esta construção popular.

E, quem sabe, este lado oculto dos novos movimentos sociais pode esconder também a profunda necessidade da reavaliação da *democracia* enquanto noção central no âmbito das recentes discussões. A identidade não pode ser encontrada dentro de estruturas autoritárias e, mais que isso, exclui a uniformidade: só pode se desenvolver na diversidade, que requer um cenário político no qual "todas as vozes, todas" (como diz uma canção chilena) possam ser ouvidas. Assim, embora fracos e fragmentados, os novos movimentos sociais detêm uma posição chave para qualquer projeto emancipatório na América Latina. Eles *são* um projeto emancipatório.

Quarta Tese - Paralelamente a emergência de um projeto alternativo, os novos movimentos sociais geram os embriões dos sujeitos correspondentes

No decorrer da criação de novos padrões da prática sócio-cultural e de reconstrução de fragmentos de uma identidade autônoma, os indivíduos e os grupos como um todo constituem-se em sujeitos deste processo. Para ser mais preciso, desenvolvem dentro de si mesmos os fragmentos correspondentes de um novo "ser sujeito". Naturalmente, isto implica uma profunda revisão das concepções tradicionais sobre sujeitos sociais e sobre o processo de sua constituição.

Dentro da tradição marxista, os sujeitos sociais têm existência objetiva *a priori*, sob a forma de classes sociais. Elas se constituem subjetivamente como classe através do desenvolvimento de uma consciência que aos poucos se aproxima desta realidade objetiva; a conversão em atores políticos passa pela ampliação da organização que representa esta consciência plena da realidade através da incorporação de um número crescente de indivíduos.

Nada disso parece sustentar nossa compreensão atual dos processos sociais na América Latina. Não podemos mais conceber uma utopia positiva como uma meta histórica fixa, a ser atingida através de mecanismos preestabelecidos; devemos imaginá-la como um processo longo e sinuoso de emancipação cujo desfecho — se é que existe um — é desconhecido. Conseqüentemente, o sujeito seria o indivíduo plenamente realizado dentro de uma sociedade desalienada — em outros termos, um sujeito não encontrável no começo, mas que aparecerá apenas no hipotético final do processo. É até que chegue este momento haverá algumas dialéticas difíceis: um progresso em termos de estruturas sociais dependerá de um progresso do sujeito e vice-versa. É mais que provável que não haja nada além de um rudimentar sujeito-por-ser, lutando contra as inacabadas estruturas- sendo-feitas que lhe correspondem.

Se isto for verdade, as conseqüências para as nossas maneiras tradicionais de conceituar sujeitos históricos não poderiam ter mais alcance. Dois aspectos saltam à vista.

⁶ MIERES, Francisco, "Alternativas de organización y poder popular", *Nueva Sociedad* (n.º 64) pp. 47-55, p. 53. A lista de citações poderia ser indefinida. Ver por exemplo: SINGER, Paul e Brant, Vinicius Caldeira, (org.): *O povo em movimento, Petrópolis, Vozes/CEBRAP*, 1980.

Em primeiro lugar, se o processo de emancipação jamais se conclui, também é permanente o processo de constituição de seus sujeitos. Portanto, nenhum indivíduo e nenhuma coletividade podem ser considerados sujeitos totais. São, em vez disso, portadores de *fragmentos* de subjetividade enquanto conseguirem superar *alguns* aspectos da alienação e construir *algumas características* iniciais de uma identidade autônoma.

Esta maneira de conceber o sujeito social como um fenômeno necessariamente fragmentado atravessando a consciência e a prática sociais pode parecer artificial e contraditório à primeira vista, uma vez que, em nossa atual percepção, indivíduos são exatamente isto: indivisíveis. Entretanto, refletindo um pouco mais, verificamos que esta suposição de uma subjetividade transpessoal é a única compatível com tudo aquilo que sabemos sobre a complexa e contraditória composição da consciência individual. Com relação à coletividade, a pressuposição de heterogeneidade repousa em ainda mais evidências.

Em segundo lugar, as possíveis direções da emancipação são tão multiformes quanto são os aspectos da alienação — e todas elas são importantes! Não há hierarquia préestabelecida das metas emancipatórias e, correspondentemente, não há sujeitos ontologicamente privilegiados (Lechner, 1983, p. 10).

Isto não significa negar que dentro das estruturas sociais existam pontos nodais, e que há barreiras mais difíceis e mais importantes do que outras a serem superadas. E na sociedade capitalista, exploração e apropriação privada são, indiscutivelmente, pontos nodais. Mas não é o único *front* que importa, e qualquer avanço numa direção nova — por exemplo, sócio-cultural, psicossocial — é relevante.

Isto é antiteórico? O fato é que nenhum aspecto da vida social tem sido tão inteiramente e eficazmente teorizado quanto o campo da economia política e, é claro, basicamente por Marx. Mas será que os outros aspectos da vida social não existem — enquanto possíveis campos de teorização — simplesmente porque escapam ao domínio da teoria de Marx e não foram eficazmente teorizados por outros? Talvez seja necessário um outro Marx para refletir sobre problemas como patriarcalismo, psicologia da dominação,

consciência e ação humanas, linguagem. . . Por exemplo, é antiteórico quando passamos de Marx a Freud?

4. São realmente novos os novos conhecimentos sociais?

Por acaso não foi sempre assim, e é apenas nossa percepção que está desajeitadamente colocando em dia a realidade? Estas linhas não poderiam ter sido escritas anteriormente?

Sim e não.

É provável que tenha sido falso desde o início colocar a socialização dos meios de produção como única e absoluta meta de emancipação, e o proletariado como seu sujeito exclusivo. E, sem dúvida, problemas como identidade, emancipação e utopia são temas permanentes.

Mas também é óbvio que estes problemas estão embutidos num processo histórico de mutações sócio-econômicas e culturais, de acordo com o qual certas questões são levantadas e abandonadas, enquanto espaços se abrem e fecham novamente.

Dentro desta incessante substituição de ênfases, é novo, em minha opinião, o fato de os movimentos sociais não estarem questionando uma forma específica de poder político, mas a própria situação central do critério de poder. A questão da reapropriação da sociedade das mãos do Estado tornou-se pensável. Por quê? Será um recuo idealista aos proto-socialistas e anarquistas do século XIX?

Não tenho resposta definitiva, mas algumas idéias que podem apontar a direção da busca da resposta. Em grande parte, as estruturas políticas atuais, da maneira como estão corporificadas no estado burguês, e ainda mais nos partidos leninistas, são uma reprodução da hierarquia da fábrica capitalista. Não é por acaso que tenham evoluído com a industrialização capitalista e reflitam, embora mais grosseiramente, as utopias socialistas tradicionais: expressões como "desenvolver as forças produtivas" ou "ditadura do proletariado" são apoteoses do desenvolvimento industrial.

A industrialização capitalista atingiu uma fase habitualmente denominada "terceira revolução industrial". Com a generalização da eletrônica e da cibernética,

a automação e a comunicação tornaram-se aspectos definidores do capitalismo atual. Todos sabemos o que isto acarreta em sua versão centralizadora dominante, gerada pelo capital transnacional e pelo aparato de estado das principais potências ocidentais: o trabalhador industrial clássico torna-se cada vez mais raro; o setor terciário incha e, pior, a massa de desempregados aumenta. Com a automação da produção, a existência social de indivíduos e grupos é cada vez mais definida por seus potenciais de consumo. Em termos menos eufemísticos: a vida social está mercantilizada e desumanizada ao extremo, grandes setores da população encontram-se marginalizados, a cultura, a sociedade, a existência humana dotada de sentido estão sendo dissolvidas e reduzidas a relações de mercado, para as quais não é necessária nenhuma outra estrutura política, à exceção de uma política de mercado que reprima eficientemente qualquer manifestação de vida humana, menos aquela dos possuidores de mercadorias. Em sua obsessão necrófila, as forças destrutivas liberadas com a terceira revolução industrial estão prestes a destruir o ambiente natural da humanidade, senão a própria humanidade numa guerra nuclear. De fato, a guerra já foi desencadeada, com milhões de vítimas da violência ou da inanição. Mais uma vez, os efeitos negativos desta revolução estão concentrados nos países do capitalismo periférico.

Para a América Latina, a conseqüência é que projetos sociais centrados na idéia de industrialização aparentemente pertencem ao passado, pelo menos do ponto de vista da viabilidade. Num nível consciente, o equilíbrio entre industrialização e emancipação, tão defendido por gerações da esquerda latino-americana, perdeu credibilidade. Analogamente, formas de organização e ação que imitem o processo produtivo da velha fábrica capitalista não são mais plausíveis. Hierarquias rígidas seriam aceitáveis desde que pudessem ser apresentadas como indispensáveis para o projeto social que se busca. Por que ainda submeter-se a elas uma vez que este projeto se desvaneceu?

Naturalmente, o mesmo aplica-se aos tradicionais projetos burgueses na América Latina. Há um sentimento difundido de beco sem saída. A crise econômica corroeu o pouco da legitimidade que restava e mesmo os estados caíram em descrédito.

Todos reconhecem que a hegemonia deve ser reconstruída. Não é por acaso que muitas das ditaduras militares apresentaram projetos com a pretensão de serem os patriarcas de uma Nova República; de todas, apenas a brasileira alcançou um sucesso parcial e transitório. Mas a sensação de se viver uma fase da história latino-americana marcada pela necessidade amarga de um projeto fundamental é partilhada por todos os segmentos sociais.

De um certo modo, o novo padrão sócio-cultural da sociabilidade diária que germinou nos novos movimentos sociais é parte daquele esforço fundamental: são os embriões de uma contra-criação popular, em resposta aos malfadados esforços vindos de cima. A dissolução de estruturas sócio-econômicas estabelecidas e de orientações sócio-culturais causou — juntamente com uma desintegração social devastadora — a "liberação" do que restava de potencial construtivo no sentido da busca de caminhos novos e autônomos.

Alguns observadores apontaram para o fato enigmático que alguns dos novos impulsos vindos destes grupos de base têm similaridades com a ideologia ultraliberal de Friedman e seguidores. Têm em comum, dizem eles, uma postura anti-estatista e uma revalorização da liberdade individual. . . Olhando mais de perto, porém, o que eles compartilham é a contemporaneidade da crise e a necessidade de encontrar alguma solução para ela. Mas as metas que estão buscando são diametralmente opostas: a solução centralizadora dominante pretende desmontar todas as funções não-repressivas do Estado, deixando intactos, e até realçando, seus aspectos de dominação pura e abstrata através do aparato repressivo. Os novos movimentos sociais, ao contrário, não adotam uma postura contra as funções organizacionais e auxiliares do Estado, mas sim contra sua face de dominação. A liberdade individual mencionada por Friedman e seguidores é a liberdade do proprietário de mercadorias no mercado. Para os novos movimentos sociais, são exatamente os elementos não-mercantis dentro das relações sociais que estão sendo revalorizados, e o mesmo ocorre às manifestações humanas em todos seus aspectos, *exceto* no do poder aquisitivo.

Automação e comunicação não são "coisas más" em si mesmas e poderiam ser acionadas de modo a realizar velhos

sonhos de realização humana. O "lado oculto" das sociedades atuais — do qual os novos movimentos sociais são uma vaga premonição — poderia estar encobrindo uma alternativa, popular e descentralizadora, ao modelo dominante da terceira revolução industrial. Não por acaso, dentro destes movimentos reaparecem elementos e valores pré-capitalistas e até pré-mercantis. Nesse sentido, o "novo" dentro destes movimentos é também o pré-velho.

5. Como ser político sem ser apenas isto

É claro que a realidade do poder político é concreta. Os novos movimentos sociais são os primeiros a sentirem seu peso em cada pequena tentativa para criar outras relações que não as de poder. Resgatar a sociedade da política é, em si mesma, uma tarefa política que exige poder político para prosseguir. E num nível ainda mais clássico, a vida quotidiana da maioria destes grupos é marcada pela opressão política e pela miséria econômica, tornando cada parcela de potencial político amargamente necessário para a sobrevivência. De que modo esta realidade adapta-se a uma busca de relações sociais que não sejam, essencialmente, relação de dominação?

A questão de um "novo partido" deve ser enfrentada, apesar de tudo.

Não é raro que movimentos sociais, após uma fase de ampla mobilização em torno de questões concretas, ganhem algum acesso às estruturas políticas estabelecidas. Em nome de uma eficácia maior, as lideranças engajam-se nessas estruturas — e o movimento entra em decadência, pelo menos enquanto manifestação autêntica de interesses sociais determinados e uma experiência de vida social intensa. Isto pode ser evitado?

É provável que não o possa ser totalmente. Mas algo bastante distinto é evitar de maneira ativa (embora inconscientemente) que aconteça qualquer outra coisa. É este precisamente o efeito do critério ainda dominante do potencial de poder.

Talvez enquanto resquício do pensamento tradicional, em termos de base e superestrutura, permanece quase intocado o consenso de que cultura é algo infe-

rior aos "fatos duros" da economia e da política. Muito freqüentemente, encontramos autores analisando o progresso (sic) de um movimento social a partir do estágio de manifestação cultural "ainda pura", via suas articulações sociais, até a atuação política. De modo muito natural este percurso é descrito como um crescimento de consciência. Não duvidamos que seja (se analisado corretamente) um crescimento da consciência política; o problema é que há outras formas e conteúdos de consciência social que ficam perdidos nesta análise. Por exemplo, um movimento pela defesa de uma região contra a devastação ecológica e a desagregação social provocadas pela agricultura de exportação resultará num enorme avanço em termos ecológicos, econômicos, históricos, regionalísticos, etc., na consciência de seus participantes, favorecendo ainda o fortalecimento de laços de solidariedade e cooperação. Tudo isso pode perder-se no momento em que este movimento "ganhar consciência política" ao indicar seus líderes para candidatos pelos partidos estabelecidos.

Desse modo, o aumento do potencial de acordo com o critério de poder paga o preço da diminuição, a longo prazo, do potencial sócio-cultural. Quase que invariavelmente, mais poder significa menos identidade, mais alienação.

Para usar uma comparação: ver os movimentos sociais apenas sob o enfoque do poder é como preocupar-se apenas com a porcentagem de calorias contidas numa certa quantidade de petróleo. Uma questão razoável, mas que pressupõe petróleo somente para queimar, e descarta as suas qualidades de transformação química.

Os movimentos sociais não podem existir sem expressão política. Esta, por sua vez, deve articular as metas do movimento com as alienadas e alienantes estruturas de poder existentes. Em termos de alienação *versus* identidade, a expressão política dos movimentos sociais é, por conseguinte, uma porção *retrógrada* e necessária de sua existência. Extrapolando para a questão de um "novo tipo de partido" que em algum país, algum dia, poderá pretender ser a expressão política da ampla cultura dos novos movimentos sociais, isto significa que estes partidos teriam de aceitar não apenas o papel de vanguarda, mas também de *retaguarda* em relação aos conteúdos desses movimentos. Teriam que ser concebidos como *servidores* e não como donos dos movimentos. Naturalmente, está excluída

BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, E., *Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, 7.ª ed.
- CHAUI, M., "Notas sobre la crisis de la izquierda en Brasil", *Nueva Sociedad*, (n.º 61) pp. 67-80, jul./ago. 1982.
- EVERS, A. & SZANKAY, Z., "Das gerissene Band. Überlegungen zum Verhältnis von sozia len Wissen und Sozialer Bewegung", *Prokla*, Berlin, (n.º 43) pp. 43-59, 1981.
- EVERS, T., "De costas para o Estado, longe do Parlamento. Os movimentos alternativos na Alemanha Ocidental", *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, v. 2 (n.º 1) pp. 25-29, abr. 1983.
- , *Kleinerer Goliath, oder David? Erage nach nem Subjekti in den grün/alternativen Bewegungen*, Berlin/Todtmoos, Rütte, mimeo, ago. 1983.
- EVERS, T., MÜLLER-PLAN- TENBERG, C. & SPES- SART, S., "Stadtteilbewegung und Staat. Kämpfe in Reproductionsbereich in Lateinamerika", *Lateiname- rika, Analysen und Berichte*, v. 3, Berlin, Olle & Wolter, 1979.
- GARCÍA, H. P., "Vanguar- dia iluminada y organiza- ción de masas", *Nueva So- ciedad* (n.º 64) pp. 33-38, jan./feb., 1983.
- KÄRNER, H., "Los movi- mientos sociales: revolucio- nes de lo cotidiano" *Nueva Sociedad* (n.º 64), pp. 25-32, jan./feb., 1983.
- LÉCHNER, N., "Que signi- fica hacer política?" Lima, 1982.
- , *Revolución y rup- tura pactada*, Madrid, mi- meo, 1983.
- MIRES, F., "Retaguardias sin Vanguardias", *Nueva Sociedad*, (n.º 61) pp. 35-54, jul./ago., 1982.
- , *Acerca de la necesi- dad y las condiciones que dan le en Chile para el surgimiento (no necesaria- mente en plazos inmedia- tos) de un nuevo partido político*, Oldenburg, mi- meo, agosto 1983.
- MOULIAN, T., *La crisis de la izquierda*, *Revista Mexi- cana de Sociologia*, (n.º 2) pp. 649-664, 1982.
- NEGT, O. & KLUGE, A., *Offenlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972.
- PORTANTIERO, J. C., *Transi- ción a la democracia en Argentina: un trabajo de Sísifo? Cuadernos de Mar- cha*, México, jul. 1983.

desde o início qualquer idéia de controle. Isto exige estruturas abertas e democráticas, nas quais a manifestação livre de diversidades, incluindo as contradições entre participantes, seja mais importante do que a unidade da ação externa.⁷ Possivelmente, a crise atual do Partido dos Trabalhadores — a única experiência prática de relevância nessa direção — é resultado de tentativas de "libertar-se" dos compromissos para com os movimentos sociais que trouxeram o partido à luz.⁸

6. Afinal, o que são os novos movimentos sociais?

Estamos de volta à nossa questão inicial: quem ou o que se está movendo nos novos movimentos sociais?

No início, indaguei especificamente sobre os novos movimentos na América Latina, com alguma evidência empírica a partir de três países. Agora estou deixando de lado esta especificação: depois de tudo que disse, está claro que, para mim, a essência destes movimentos é a mesma em qualquer lugar.

Não fosse assim, seria injustificável usar o mesmo termo para definir fenômenos aparentemente tão dissociados como, por exemplo, o movimento antinuclear na Alemanha Ocidental e um *cacerolazo* no Chile (Tilman Evers, 1983).

É claro que as enormes diferenças que separam as várias manifestações da mesma essência devem ser levadas em consideração de acordo com circunstâncias históricas específicas. E, na verdade, é este o campo de estudo dos novos movimentos sociais. Fora da perspectiva deste vasto campo de experiências históricas, a visão geral que tentei passar seria reduzida a pura ideologia. E vice-versa: sem visão geral, nossos esforços para entender casos concretos correm o risco de perder o essencial, e, desta forma, contribuir ativamente para asfixiá-lo.

A essência destes movimentos, creio está em sua capacidade de gerar embriões de uma nova individualidade social — nova tanto em conteúdo quanto em autoconsciência. Retomando velhos temas de emancipação e autodeterminação, esta

"nova" individualidade é, ao mesmo tempo, a mais avançada e a mais velha.

É nova também na capacidade de subverter nossas formas de percepção. Nossos conceitos monolíticos de sujeito social explodiram e descobrimos que o estado agregado do "ser-sujeito" não é o sólido, e sim o líquido ou mesmo o gasoso, que se infiltra e mistura aos mais variados elementos da textura social. Paradoxalmente, temos pensado o sujeito social como passível de ser objetivado e utilizado como uma ferramenta. Agora entendemos que sujeito social é algo definitiva e radicalmente *subjetivo*, indelevelmente ligado à existência dos homens e, portanto, tão insubordinado à reificação quanto a própria vida. E compreendemos, afinal, que quando falamos em sujeito social ou político como algo separado da subjetividade humana, a distinção é basicamente artificial e analítica.

O que implica um sacrifício de antigas certezas intelectuais. Mas em compensação, ganhamos um campo de ação e reflexão infinitamente maior e mais frutífero.

E como explicar tudo isto ao morador de uma *estera* na periferia de Lima?

Precisamos mesmo explicar? Ele conhece os obstáculos que deve e possivelmente pode superar no futuro, talvez melhor que um trabalhador fabril na Alemanha Ocidental. Seria cinismo afirmar que cada um deve ocupar-se de sua própria emancipação e deixar que os pobres façam a deles. O processo de superar a alienação terá que usar mecanismos modernos que, por sua vez, não estão livres da alienação. Qualquer purismo seria fugir da responsabilidade.

Mas não há dúvida de que sempre que um passo na direção da des-alienação é dado com a ajuda alheia, ele contém um elemento de re-alienação e deve ser dado novamente pelo beneficiado. Qualquer fragmento de alienação que é superado de forma autônoma por um indivíduo ou por um grupo deixa de existir definitivamente. Esta é talvez a ajuda mais concreta que alguém pode dar a outra pessoa.

Pelo menos isto. Nós somos os novos movimentos sociais.

Outubro, 1983

Tilman Evers é sociólogo e professor adjunto na Universidade Livre de Berlim.

Novos Estudos Cebrap, São Paulo,
v. 2, 4, p. 11-23, abril 84

⁷ Isso tudo pressupõe um conceito diferente da política. Para uma metáfora interessante, ver VEGA, Jorge Sanchez, *El ajedrez y el Go: Dos formas de hacer política?* Trabalho apresentado no II Encontro de Chantilly, 2 a 4 de setembro 1983, Paris, CENTRAL. Ver também GARRETÓN M. Manuel Antonio, *Democracia, transición política y alternativa socialista en el capitalismo autoritário del Cono Sur*, Madrid; trabalho apresentado no Simpósio "Los caminos de la democracia en América Latina", Fundación Pablo Iglesias, 30 de maio a 3 de junho, 1983, mimeo, esp. p. 14.

⁸ Enquanto estava escrevendo estas páginas, recebi uma carta de um colega de Bogotá: "Há alguns dias assisti ao Congresso para a fundação de um "Movimiento Popular Nacional", organizado por Orlando Fals Borda e outros que poderiam genericamente ser chamados de socialistas não *dogmáticos*. O movimento deverá reunir todos os movimentos populares, mantendo suas individualidades respectivas e excluindo quaisquer tentativas de instrumentalização pela esquerda (...). Apesar disso, ninguém duvida que este movimento não existiria sem Fals Borda". Contradições da realidade!