

## **Movimentos Sociais (no Brasil)**

### **Conceitos e Práticas**

**Cibele Maria Lima Rodrigues<sup>1</sup>**

**Resumo:** O objetivo do artigo é discutir o conceito de movimentos sociais, propondo a discussão a partir da ideia de tradição (Stuart Hall). Essa noção advém do debate existente entre as teorias de mudança social e as concepções de emancipação, no âmbito do pensamento pós-marxista. Também apresentamos alguns elementos do debate teórico acerca dos movimentos sociais no Brasil. Esses elementos serviram de base para propormos que os agentes dos movimentos sociais criaram, historicamente, uma tradição de revolucionários (no sentido usado por Hall). A inscrição de suas lutas atua como uma memória discursiva que atua como impulso para sua práxis política. A partir dessa tradição surgem os diversos grupos que tentam encarnar a promessa de revolução e emancipação humana (proposta por Marx).

**Palavras-chave:** Movimentos sociais. Mudança social. Hegemonia. Tradição.

**Abstract:** The aim of this paper is to discuss the concept of social movements, from the discussion of tradition (Stuart Hall). This notion stems from the debate between the theories of social change and conceptions of emancipation in the context of post-Marxist thinking. We also present some elements of the theoretical debate about the social movements in Brazil. These elements formed the basis for proposing that the agents of social movements have created, historically, a tradition of revolutionary (in the sense used by Hall). The inscription of his struggles acts as a discursive memory that acts as the impetus for their political praxis. From this tradition come the various groups trying to embody the promise of revolution and human emancipation (proposed by Marx).

**Keywords:** Social movements. Social change. Hegemony. Tradition.

---

<sup>1</sup> *Graduada em Ciências Sociais, Mestre e Doutora em Sociologia* pela UFPE. É pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), instituição federal de pesquisa, vinculada ao Ministério de Educação, com sede no Recife-PE. Estuda movimentos sociais, educação, políticas públicas e participação. Atualmente desenvolve pesquisa sobre política educacional. Membro do Comitê Local Organizador do XXVIII Congresso ALAS-Recife.

## Introdução

Em geral, os movimentos sociais têm um lugar especial no capítulo dos estudos sobre mudança social. Os textos clássicos relacionam movimentos com mobilizações e reivindicações que envolvem causas particulares ou grandes projetos de mudança social, como os socialistas ou anarquistas (SCHERER-WARREN, 1987; FOWERAKER, 1995; CHAZEL, 1995; GOHN, 1997). A forma de estudar os movimentos também se diferencia, não apenas pelas abordagens, mas também pela impossibilidade de esgotar a complexidade do objeto (MELUCCI, 2003). Nossa reflexão se direciona para questões relativas aos limites e possibilidades da ação dos movimentos sociais, pensando a partir dos discursos de lideranças, de seus projetos políticos e das ambiguidades que encerram tais projetos, sobretudo quando no real precisam se tornar realidade e se deparam com obstáculos impostos pelo poder hegemônico.

Nesta perspectiva, apresentaremos uma breve discussão teórica que articula o conceito de cultura política e as manifestações coletivas dos movimentos sociais, partindo de uma concepção, a tradição dos revolucionários. Organizamos o texto em três partes, quais sejam: primeiro, uma discussão do conceito de movimentos sociais; segundo, como esse debate aconteceu no Brasil e, por fim, nossas reflexões sobre o conceito de tradição dos revolucionários. Do ponto de vista teórico, recorreremos às reflexões de Marx, Engels, Gramsci e Lefebvre, a partir dos pressupostos dos pós-marxistas Stuart Hall, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, considerando ainda a interpretação levada a cabo por Remo Mutzenberg (2002). Esse será nosso ponto de partida para propor uma reflexão sobre a prática dos “movimentos populares” que lutam por moradia, a partir de pesquisas que realizamos entre 2000 e 2008<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Estudamos o MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto), Recife (2000-2002); a UMM (União de Movimentos de Moradia) e o MTL (Movimento por Terra, Trabalho e Liberdade), Maceió (2006-2007). Respectivamente, nossos trabalhos de dissertação e tese, ambos orientados por Breno Fontes. A tese contou ainda com a co-orientação de Remo Mutzenberg.

## **O controverso conceito de movimento social**

O conceito de movimento social surge no seio dos revolucionários, do movimento operário (BOTTOMORE, 1981). Há certo consenso de que os movimentos sociais propiciam a difusão dos ideais de emancipação, alimentam os desejos de liberdade, mas também podem ser vistos como agentes que anunciam o novo ao denunciar as contradições existentes e desafiar os códigos culturais dominantes (MELUCCI, 1989, 2003). Nesse sentido, dentre a gama de conceitos possíveis, hegemonia, ações coletivas e cultura política têm sido utilizados para refletir sobre as tensões que se verificam entre o que está sedimentado e as possibilidades de mudanças culturais (KRISHCKE, 2003).

Paralelamente, encontramos em Marx (1995) uma distinção entre emancipação política e social que reflete as possibilidades de mudança. A emancipação política é expressa pela cidadania e não muda as desigualdades econômicas, sendo, por isso, parcial; a emancipação social refere-se à possibilidade de liberdade humana plena com igualdade social e, por isso, exige um ato político (uma revolução). Essas reflexões vão aparecer, posteriormente, nas formulações sobre “consciência de classe”, em Lukács (1974), e na “reforma intelectual e moral”, em Gramsci (1984), e estão relacionadas com os ideais revolucionários. Essa perspectiva vai ficar clara na distinção entre movimentos “verdadeiros” e movimentos “reformistas”, feita por Lojkine (1981), que considera como movimento social apenas a mudança radical no sistema capitalista proposta pelo grupo. A crítica ao capitalismo permanece, muito embora não haja consenso sobre os caminhos e possibilidades de uma revolução socialista. Nesse sentido, o conceito de hegemonia surge fortalecido para incluir na análise a articulação entre a *práxis* política e a perspectiva cultural, conforme preconizava Gramsci (1984).

Nessas perspectivas teóricas se estabelece uma clara relação entre movimentos sociais e mudança social. Naturalmente, o estudo dos movimentos sociais não se restringe ao campo marxista, há uma série de outras teorias que têm sido mais bem descritas em obras como as de Foweraker (1995), Chazel (1995) e Gohn (1997), além de teorias funcionalistas que consideram os movimentos como

sintomas de “anomia”, no sentido proposto por Durkheim (1978). A escolha racional também é outra teoria que serve de base para refletir sobre como os indivíduos se envolvem numa ação coletiva. A teoria da identidade, desenvolvida por Touraine (1985), é uma referência fundamental para os estudos, numa perspectiva da sociologia da ação. No entanto, para nosso estudo, interessaram as relações entre cultura, política e mudança, tal como foram expressas na obra de Gramsci e repensadas por Hall (2003), Laclau e Mouffe (2001).

### **O debate dos movimentos sociais no Brasil: alguns aspectos para reflexão**

Segundo Gohn (1997), a obra de Gramsci influenciou grandemente a América Latina, embora tenha dado margens a diversas interpretações. A noção de reforma moral e intelectual em Gramsci e o conceito de hegemonia se tornam referências para estudos sobre democracia (COUTINHO, 1999), não apenas enquanto adesão aos procedimentos, mas também a mudanças culturais (CASTRO, 1998). Em Gramsci e autores que lhe seguiram, como Lojkin, há a concepção de uma revolução que deveria ser feita pela classe trabalhadora. Esses debates teóricos transcendem o *status* de teoria e se tornam *práxis* à medida que os intelectuais marxistas e militantes de esquerda buscam realizar o ideal da *práxis* revolucionária, unir ação e reflexão (FREIRE, 1980).

Depois dos movimentos de maio de 1968 e de todas as mudanças na Europa, nos anos 1970/1980, para Lüchmann e Scherer-Warren (2004), houve uma guinada para a ênfase da dimensão sociocultural dos movimentos. Aparecem temas tais como: autoritarismo e democracia de base; racionalidade e subjetividade; formação de identidades; cidadania e direitos. As análises focalizaram os aspectos político-institucionais na tentativa de entender o sentido da ação coletiva daqueles “novos atores” diante de um processo de redemocratização, institucionalmente frágil. As teorias da *identidade*, de Touraine e da *experiência*, em Thompson (KRISCHKE; SCHERER-WARREN, 1987), substituem o marxismo estrutural de Althusser, presente nas primeiras obras de Castells (1983). Essa substituição também criou uma aversão ao marxismo que, em alguns casos, desprezava seus elementos positivos. A substituição gerou uma

mudança: a preocupação com grandes questões nacionais e internacionais foi substituída por estudos sobre o cotidiano. Avaliavam-se os movimentos sociais na perspectiva de descobrir se expressavam algum tipo de novidade, embora, em maior ou menor grau, isso implicasse “continuidade ou descontinuidade em relação à cultura política tradicional” ou autoritária (KRISCHKE; SCHERER-WARREN, 1987, p. 41).

Essa mudança se expressou em nossa pesquisa (RODRIGUES,1999) quando analisamos toda a produção acerca de movimentos sociais nas revistas Dados (do IUPERJ), Novos Estudos (do CEBRAP) e Revista Brasileira de Ciências Sociais (da ANPOCS). Pudemos constatar que nos dezoito artigos publicados durante as décadas de 1980 e 1990, quatorze artigos podem ser considerados sob a rubrica de uma sociologia da ação, envolvendo as re-leituras culturalistas de Marx (o conceito central era identidade). Apenas um com base na teoria da mobilização de recursos e dois (na década de 80) com a perspectiva do estrutural-marxismo (RODRIGUES, 1999). Os textos de reflexão teórica questionavam o modelo marxista, sob vários enfoques (na maioria, pautados em Habermas, Thompson e Evers).

Uma importante referência para os estudos dos “movimentos populares” é a tese de Doimo (1993), em que a autora já apontava para o fato de que muitas páginas já foram escritas na tentativa de desvendar os “enigmas” da ação coletiva e dos movimentos sociais. O termo “popular” tem sido usado para se referir aos que, na literatura, tornaram-se conhecidos como movimentos sociais urbanos ou apenas movimentos urbanos (PICKVANCE, 2003). Para Doimo, o uso do conceito de “campo”, em Bourdieu, expressava a multiplicidade dos agentes envolvidos nas lutas urbanas no Brasil, que envolviam partidos, igrejas e associações. Essa complexidade de relações foi definida por Melucci (1989) como redes sociais. No entanto, Melucci estava partindo de Habermas e do conceito de identidade em Touraine.

No final da década de 90, é patente a influência habermasiana nos estudos dos movimentos sociais, sobretudo na obra de Leonardo Avritzer (1995) e Sérgio

Costa (1997a, 1997b), reelaborada no grupo de estudos de Alvarez, Dagnino e Escobar (2000), com novas leituras de Gramsci e contextualizando com a realidade da América Latina. Em Costa (1997b, p. 121), há uma indicação de que os estudos sobre democratização precisariam se ater ao estudo das relações sociais e da cultura política produzida nesse nível, sobretudo da relação entre o Estado e a sociedade civil. O conceito de sociedade civil é mais bem definido por Cohen e Arato (1988)<sup>3</sup>.

Alguns autores supõem que a frustração dos estudiosos em relação ao potencial de mudança (não efetivado) pelos movimentos acarretou uma relativa diminuição na produção acadêmica sobre o tema, muitas vezes incluídos nos estudos sobre sociedade civil (LAVALLE, CASTELLO; BICHIR, 2004), sobretudo durante a década de 1990<sup>4</sup>. Nesse debate, Dagnino (2002, p.279) defende que o estudo concernente aos atores sociopolíticos, como ONGs e movimentos, não deve ser guiado por uma grande expectativa em relação à possibilidade de mudanças, mas como criadores de “espaços públicos”, na construção da democracia no Brasil.

No início do Século XXI, as lutas anticapitalistas dos fóruns sociais mundiais (e de articulações de movimentos como a Via Campesina) também influenciam as teorias, e a referência mais utilizada é Boaventura de Sousa Santos (2005). Há uma gama de autores que se incluem no campo do pensamento crítico (MOURIAUX; BEROUD, 2005; VAKALOULIS, 2005; SEOANE; TADEI; ALGRANATI, 2005, ZIBECHI, 2005; BOITO JR, 2006), sobretudo nas publicações do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO). As reflexões são de crítica ao capitalismo regulado e ao neoliberalismo, com o intuito de “resgatar a tradição marxista” (LEHER; SETÚBAL, 2005), em sua *práxis* revolucionária, na construção de uma contra-hegemonia.

---

<sup>3</sup> Sobre essa discussão, conferir Arato e Cohen (1988), em re-leitura de Gramsci e Habermas. Conferir, também, Howard (1996) sobre a relação entre Estado, Mercado e Associações Comunitárias e também uma proposição de sociedade civil.

<sup>4</sup> É sintomática a extinção do grupo de discussão sobre Movimentos Urbanos na reunião anual da ANPOCS (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Ciências Sociais), segundo Doimo (1993).

## **Cultura política e tradição dos revolucionários**

Desde os anos 1990, o conceito de cultura política voltou à baila nos estudos sobre os movimentos sociais, destacando-se a obra de Alvarez, Dagnino e Escobar (2000). Vale ressaltar que o conceito “cultura política”, em si, advém da tradição funcionalista<sup>5</sup>, que é antagônica ao marxismo. Mas a conexão entre cultura e política foi possível graças aos “estudos culturais” (MATTELART; NEVEU, 2004; JONHSON, 2006), em que os autores estabelecem uma vinculação entre processos culturais, relações sociais e as diversas formas de opressão (classe, gênero e outras). A ideologia, enquanto falsa consciência, é substituída por estruturas de entendimento, que propiciam interpretação, sentido, experiência e vivência das condições materiais (ESCOSTEGUY, JONHSON, SCHULMAN, 2006, p.146).

Por outro lado, considera-se a existência de diversas formas de opressão e a possibilidade de emergir uma pluralidade de sujeitos políticos (movimentos não classistas). Assim, Stuart Hall (2003) toma como parâmetro o conceito de hegemonia em Gramsci, mas admite a pluralidade e a indeterminação do social, tomados de Derrida. Assim, uma ampla esfera de lutas vem sendo articulada em torno de direitos sociais, da liberdade e da democracia.

O primeiro pressuposto é de que o conceito de cultura foi criado, originalmente, com fins de dominação política, pois supunha a existência de uma cultura superior, a cultura da modernidade, como afirma textualmente Husserl (2001). Esse discurso estabeleceu uma hierarquia em que o não-moderno (ou pré-moderno) é inferior (HALL, 2003), criando uma narrativa para a história da humanidade e discursos “naturalizados”. Tais discursos facilitavam os processos de colonização, entre os quais se destaca o conceito de raça, como o divisor da

---

<sup>5</sup> Segundo Burity (2002), Almond e Verba formularam-no tendo por base o neofuncionalismo de Talcott Parsons (1951), como forma de relacionar democracia e desenvolvimento econômico. Os autores adotam a ideia de que apenas os “países desenvolvidos e capitalistas” podem ser considerados normais, e os outros seriam os desviantes, a partir da perspectiva funcionalista, antipolítica e naturalista (SOMERS, 1995), em que a democracia aparece como um resultado do desenvolvimento do capitalismo. O conceito sofreu diversas alterações, mas não seus pressupostos básicos (RENNÓ, 1998).

humanidade entre puros e impuros, modernos e não-modernos (QUIJANO, 2005). Mas essa lógica binária (tradição/modernidade) foi minada desde seu início, como mostram os dados das lutas sociais.

Podemos compreender o conceito de cultura como uma narrativa ou superfície de inscrição em que, historicamente, discursos foram se construindo sobre as práticas, os símbolos e as crenças. Todo grupo tenta criar um “horizonte transcendental” que represente o conjunto de significados possíveis, os quais, por sua vez, adquiram o *status* de legitimidade como se fossem “naturais” ou óbvios. Nesse processo de invenção da cultura, é possível nos referirmos à instituição de tradições culturais e hegemonia (HALL, 2003).

Então, se nos referirmos a uma cultura política hegemônica, teremos que considerar o processo histórico e ainda as narrativas sobre o Brasil. A cultura política é uma delimitação heurística do conceito de cultura. Nesse contexto, a literatura sobre a “cultura brasileira”, como nos apontam Renato Ortiz (1985), pode nos mostrar o peso das interpretações hegemônicas na tentativa de formar uma identidade nacional para fortalecer a formação do Estado-Nação. Autores como Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Sérgio Buarque de Holanda construíram narrativas míticas sobre o “povo brasileiro” que foram apropriadas politicamente.

Nessa perspectiva, as tradições são narrativas utilizadas estrategicamente para instituir diferenças, hierarquias e naturalizar relações de poder, garantindo a hegemonia. A tradição interpela os sujeitos, de formas distintas, estabelecendo diferentes processos de identificação. Em tais processos, há o que Gramsci (1984) chamou de processos de adesão ou antagonismo à ideologia dominante — afirmar ou negar uma tradição, dialeticamente.

A negação da tradição pode ser traduzida na forma de luta política e implica o questionamento das relações de poder estabelecidas hegemonicamente. Assim, as lutas políticas se fundamentam no questionamento dos códigos culturais dominantes ou, como afirma Rancière (1996), a partir do desentendimento do fato de que, na cena política, as pessoas dizem a mesma coisa com sentidos distintos.



A fixação de um sentido é objeto de disputa, à medida que implica consequências práticas para a vida política, econômica e social. Desta forma, podemos considerar que conflitos e antagonismos são constitutivos da política e possibilita a existência de identidades políticas (MOUFFE, 2002) que podem ser definidas de formas distintas, tal como a oposição entre direita e esquerda, por exemplo.

Nessa perspectiva teórica, as escolhas identitárias, inclusive dos agentes dos movimentos, incluem-se em momentos de decisões, tendo em vista a adesão a determinados projetos políticos e discursos. Assim, podemos circunscrever os movimentos sociais nesse interstício entre cultura e política, como sujeitos que mobilizam repertórios culturais em suas lutas políticas.

A análise se torna mais complexa se levarmos em conta nosso processo histórico, marcado pela escravidão, latifúndio e patrimonialismo (CARVALHO, 2002). Nesse sentido, Dagnino (2000) se refere a um autoritarismo social que perpassa as relações sociais e se manifesta na economia, na política e no cotidiano. Além disso, essa hierarquização também impõe limites à noção de cidadania, já que as camadas populares não são consideradas como sujeitos de direito (CARVALHO, 2002; TELLES, 2006). Esse discurso faz com que as reivindicações dos pobres não sejam aceitas como legítimas, e abre caminho para a sedimentação de diferentes tipos de clientelismo e, por outro lado, as possibilidades das lutas populares. O autoritarismo fez com que qualquer tipo de protesto ou reivindicação tenha sido inscrito em nossa cultura política como “ultraje à ordem” (ou desordem), ou seja, não alcança o patamar mínimo de legitimidade (GOHN, 2001). Mais ainda, há que se considerar que foram inscritas várias formas violentas de repressão às lideranças dos movimentos sociais. Sempre expostas em praças públicas e, ultimamente, na mídia, como uma forma de imprimir noções de medo, castigo, pecado.

Não podemos pensar que os movimentos constroem uma nova cultura política ou uma política cultural (GOHN 2005; JACOBI, 1990). O que pode ser alvo de análise é a disputa por hegemonia, enquanto disputa de projetos políticos (GOHN, 2005), o que, para Laclau (1990), é o jogo das semi-identidades. As relações

entre os agentes políticos farão com que as ambiguidades de ambos entrem em interação, provocando influências mútuas. Seguindo essa perspectiva teórica, podemos compreender as contradições existentes nas práticas dos sujeitos políticos — embora devamos ressaltar que não estamos nos referindo a comportamentos cínicos, mas de ambiguidades inerentes aos sujeitos.

Desta forma, concordamos com Mutzenberg (2002) quando define que as ações coletivas podem ser: (1) manifestações coletivas que expressam uma *aderência* a uma configuração hegemônica, naturalizando padrões de *comportamento*; (2) manifestações de *conflito*, no interior de uma lógica hegemônica (questionando processos decisórios e operacionais), podendo ser chamados de *movimentos sociais lato sensu*; (3) manifestações de posições *antagônicas a uma configuração hegemônica que, só nesses casos, podem ser considerados movimentos sociais stricto sensu* (nesses casos, novos sentidos são propostos).

Temos aqui, portanto, que o antagonismo é o questionamento do senso comum, tal como define Gramsci (2001). Esses tipos de ação são três formas analíticas que podem evoluir em diferentes direções, mas as ações coletivas se constituem a partir de repertórios existentes, afirmando-os e negando-os, dialeticamente. Na ação política, “diferentes marcos de referência e repertórios são mobilizados e que remetem a processos políticos sedimentados no campo das relações sociais e numa cultura política” (MUTZENBERG, 2002, p. 203).

Cultura política é aqui compreendida como um repertório de “opções simbólicas”, construído ao longo da história; em outros termos, um estoque de símbolos que vai sendo constituído, não apenas na vida dos indivíduos (SCHUTZ, 1967), mas como parte do mundo da vida (HUSSERL, 2001). Em outras palavras, um horizonte de inteligibilidade a que os agentes “recorrem” para nomear as coisas *do mundo da política* (RANCIÈRE, 1996).

Contudo, em nossa definição, precisamos considerar, ainda, que os atos de nomeação são decorrentes de disputas políticas. Isto significa que as elites no poder buscam institucionalizar “valores culturais” que garantam sua dominação

(GRAMSCI, 1984), construindo discursos sobre a história e sobre o que deve ser considerado legítimo e racional.

Em cada formação social, os sujeitos que estão no poder vão, ao longo da história, impondo um imaginário (quase transcendental) sobre sua história, em que determinados ícones e significantes são reforçados e outros apagados, alguns valorizados e outros desvalorizados<sup>6</sup>. Esses processos incluem a institucionalização de critérios de verdade para impor formas de dominação e naturalizá-las no senso comum, e, como diria Gramsci (1984, 2001), criando o fetiche das instituições. Mesmo que a dominação econômica seja a mais importante, é a dominação cultural que garante a adesão e a hegemonia. Nesse ínterim, a ação política é uma operação hegemônica que tenta suprir o desejo de resolução dos conflitos, como se pudesse existir uma reconciliação definitiva (LACLAU, 2006). Sendo assim, podemos definir a cultura política como o imaginário político tornado hegemônico ao longo dos anos e a partir das lutas políticas, sedimentando um repertório simbólico (LACLAU, 1990), um modo de vida (imposto hegemonicamente), como analisou Gramsci. Esse processo inclui a “criação” de uma narrativa dominante como forma de naturalizar comportamentos e apagar sua contingência.

Tais processos de dominação envolvem tentativas de imposição de uma lógica, ou ideologia, sedimentando práticas discursivas. Dialeticamente, esses mesmos processos abrem as possibilidades para contestações, visto que todo discurso possui contradições ou fraturas, como diria Laclau (1990). Em outras palavras, as contradições do discurso dominante possibilitam a contestação e o antagonismo, os quais, por sua vez, possibilitam as mudanças.

Os atos de contestação estão no campo das lutas sociais. Nas bordas da cultura política, surgem diferentes sujeitos coletivos que propiciam transformações. Ao longo da história, emergiram diferentes sujeitos, com diferentes discursos. Nesse sentido, podemos então nos referir a uma tradição das lutas que pode ser

---

<sup>6</sup> Esta afirmação tem por base a análise da historiografia oficial, tendo em vista como são tratadas as lutas sociais, de uma forma geral.

equiparada a uma (outra) cultura política, considerando o processo de criação de um repertório simbólico, que vamos denominar “tradição dos revolucionários”. Nessa denominação, consideramos a memória coletiva das lutas sociais e a existência de intelectuais orgânicos e ideologias que se contrapõem às hegemônicas, no sentido colocado por Gramsci (1995).

Ao longo da história das lutas sociais, a tradição dos revolucionários foi se formando como uma superfície de inscrição do repertório simbólico dos discursos socialistas, das esquerdas e dos agentes dos movimentos sociais. Nesse sentido, consideramos o conceito de *práxis*, em Marx e Engels (1998), pois a *práxis* revolucionária é a referência no campo das esquerdas e dos socialismos, embora estejamos admitindo que haja diferentes interpretações possíveis para a palavra “revolução”. Por isso, concordamos em que, conforme Laclau (2006), “revolução” é um significante vazio, alvo de disputas. E, como observamos em nossas pesquisas, “pedra de toque” no debate de pertencimento aos grupos de esquerda.

A tradição dos revolucionários inclui, em certa medida, a sociedade civil (GOHN, 2005), os discursos (oficiais) de partidos políticos de esquerda, dos agentes (que podem estar atuando como membros do aparato estatal), porque se trata de um princípio de leitura do mundo (LACLAU, 1990), de intelectuais que não aceitam os cânones liberais como o princípio único de leitura do mundo (GRAMSCI, 2001).

O termo “tradição dos revolucionários” expressa a denúncia do não cumprimento da promessa de felicidade contida nos discursos do capitalismo. Trata-se de um campo em que há diferentes discursos (como mostra a existência das diferentes Internacionais Socialistas e dos diferentes partidos de esquerda). Mas, num sentido amplo, parte de um imperativo categórico (moral) em que a vontade geral deve prevalecer sobre a vontade individual e deve estabelecer uma comunidade justa (como, em certa medida, está nas formulações da República de Platão, da vontade geral de Rousseau e do comunismo de Marx).

A tradição parte de um “horizonte” que inclui a narrativa da emancipação total e da justiça social como um “dever moral” e como impulso para a *práxis* política, tal

como definiu Marx e reforçou Wanderely Guilherme dos Santos (2006) ao se referir ao “irredentos”. Em nosso caso, podemos também comparar com a promessa cristã de redenção. Naturalmente, partindo da noção de sujeito da falta, colocado por Laclau (em seu diálogo com Zizek e Lacan), compreendemos que o cumprimento de toda promessa encontra dificuldades ao se assumir o poder, e deixa um hiato intransponível entre a utopia e a encarnação, como na distinção entre a “Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens”, de Agostinho (LACLAU, 2006).

De uma forma geral, podemos dizer que a tradição é superfície onde estão os grupos de esquerda, na definição de Bobbio (*apud* SADER, 1995, p. 16), ou seja, “os que defendem os povos oprimidos, os movimentos de libertação, as populações esfomeadas do Terceiro Mundo”. E ainda, como complementa Emir Sader, referindo-se aos “que acreditam na justiça social e norteiam suas crenças, sua palavra e sua ação nesse sentido [estes] são a esquerda” (p.17).

Encontramos nos discursos das lideranças dos movimentos populares um sentimento de solidariedade face às injustiças e opressões, que impulsiona esses agentes para a *práxis* política (mesmo que, às vezes, um elemento particular de dominação seja tomado como universal).

Da mesma forma, constatamos que cada grupo constitui um repertório simbólico e uma memória coletiva das lutas sociais — conceito usado por Gohn (2005) e Foweraker (1995). O estudo da memória ficou famoso no texto de Pollack (1989), em que definiu memória a partir das lembranças e esquecimentos. Em determinados momentos, as memórias emergem como importante impulso para sua *práxis* política, possibilitando aos agentes reinventarem a tradição. Eles a reinventam para mantê-la viva (BURITY, s/d). Para Icleia Thiesen e Marco Aurélio Santana (2006), esse processo de invenção da memória pode ser impulso para as lutas políticas de resistência à memória dominante.

A partir da “tradição dos revolucionários” (mais ampla), várias reivindicações específicas também foram se constituindo e construindo uma história de lutas. Ao

mesmo tempo, os agentes elegem uma “luta” para simbolizar a emancipação desejada. Podemos usar como exemplo os agentes que elegem a luta por moradia como uma forma de acumular forças para a transformação social.

Na sua *práxis* política, os agentes revolucionários articulam suas demandas sob a “tradição dos revolucionários” de forma relacional com a cultura política (hegemônica). Nesse interstício, os agentes definem, a cada conjuntura política, as lutas possíveis. O que é “possível” se refere às reivindicações definidas a cada configuração hegemônica, de acordo com a leitura que tais agentes fazem da correlação de forças e das brechas em que podem “agir” (LEFEBVRE, 1999). Essa leitura também será feita articulando utopia e *realpolitik*, como diria Gramsci (1984).

Essa leitura é, sobretudo, levada a cabo pelos intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 1995) como articuladores das interpretações que vão estar presentes na tradição dos revolucionários. As lideranças dos movimentos populares têm atuado como intelectuais orgânicos ao questionarem os discursos (ou ideologias) dominantes e articularem os discursos dos movimentos sociais. Nesse sentido, as lideranças definem, em certa medida, um “programa” (ou projeto político) de um movimento, cuja base é uma leitura do real das circunstâncias que incluem a constituição de demandas “palpáveis”, imediatas (bens, leis) e pode inserir desejos utópicos de transformação. O “horizonte do desejo” (estabelecido no programa) se confronta com frustrações, antagonismos que redefinem o programa, ou seja, redefinem os desejos e a noção do que é possível de ser realizado (LACAN, 1996). A construção de uma prática democrática pode ser compreendida como algo que demanda esforços de articulação e implica abrir mão de certos princípios para construir projetos mais factíveis.

Podemos afirmar, ainda, que essas lideranças tendem a reproduzir a cultura política dominante, como hóspedes do opressor, que introjetam seus valores e até o desejo de revanche (FREIRE, 1980). Assim, podemos encontrar práticas autoritárias, de personalismo, clientelismo, presentes no imaginário político e na própria forma de fazer política imposta pelo aparato estatal como sendo a única

forma possível (FONTES, 1995). O imaginário político tem força ao naturalizar suas formas sedimentadas de fazer política, seu *modus operandi*. Por isso, as ações podem ser momentos de aderência, de conflito e de antagonismo em relação a uma configuração hegemônica (MUTZENBERG, 2002). Ou seja, nem sempre os agentes agem como revolucionários, mas isso não significa, necessariamente, que abandonem seus ideais de revolução.

Como sujeitos que anunciam a mudança que ainda não existe (MELUCCI, 2003), mesmo que sejam portadores do discurso da “mudança” e desejem e anunciem a mudança, ainda não sabem ao certo como ela será. Mas eles continuam fiéis à tradição, fiéis à crença em certo “compromisso” com a mudança, crença que os impulsiona para a ação coletiva. Muitas vezes, os agentes usam como referência o significativo *emancipação*, enquanto um ponto nodal, quase correlato a uma redenção do gênero humano, instituindo redentores específicos em diversos espaços públicos (SANTOS, 1998).

Vale ressaltar que o contexto da prática desses agentes é adverso porque, em geral, suas reivindicações são consideradas ilegítimas. No que se refere aos grupos que observamos, há casos de criminalização, assassinatos, violência física e ameaças, ações que se pautam no autoritarismo das elites que não conseguem aceitar sequer a existência de opiniões divergentes. Em outras palavras, nem a emancipação política citada por Marx, nem o discurso liberal da teoria de Locke lograram êxito, no sentido de se tornar parte da nossa cultura política. Ainda prevalecem fortes nuances de uma cultura autoritária (MARTINS, 2002), em outras palavras, o autoritarismo social (DAGNINO, 2000), sob o qual direitos são negados cotidianamente e de forma naturalizada. Esse autoritarismo se expressa na “perseguição” aos agentes que se insurgem contra a ordem estabelecida (verificada tanto na vida pública quanto privada).

## Considerações finais

Em nossa discussão teórica estamos apresentando uma argumentação em torno de uma definição: a tradição dos revolucionários. Com base em nossas pesquisas, argumentamos a partir dos pressupostos de Hall, Laclau e Mouffe. Essa discussão se coloca no âmbito das teorias sobre movimentos sociais e cultura política.

Se, de um lado, há toda uma argumentação em torno da cultura brasileira, da cultura política, por outro, buscamos expressar uma definição pós-marxista que aproxima cultura política de um imaginário político (LACLAU, 1990). Em outras palavras, cultura política seria o horizonte de inteligibilidade a que os agentes “recorrem” para nomear as coisas *do mundo da política* (RANCIÈRE, 1996), mas sua constituição é fruto de um processo histórico permeado por lutas e hegemonia. Nesses processos de nomeação não se deve olvidar que as lutas políticas são perpassadas por interesses econômicos e culturais que tentam impor um modo e vida, como bem analisou Gramsci (1984, 2001).

Mas também, nesses processos, alguns elementos ficam excluídos e possibilitam que diferentes sujeitos coletivos se organizem para reivindicar sua inclusão. As fraturas no discurso dominante possibilitam as contestações, segundo Laclau (1990). Foi nesse processo histórico que se criou outra superfície mítica que estamos denominando como “tradição dos revolucionários”. Ela se refere às lutas sociais e pode ser equiparada a uma cultura política, considerando o processo de criação de um repertório simbólico. A tradição dos revolucionários pode lhes fornecer uma espécie de chave de leitura do mundo e estoque simbólico, memória discursiva, mas num discurso de contestação, de resistência ao capitalismo.

Para elucidarmos melhor o conceito podemos citar um exemplo. No Brasil, o contexto da Constituinte de 1988 possibilitou que o discurso do “pragmatismo” e a “necessidade” de participação emergissem e se tornassem hegemônicos no campo da tradição dos revolucionários. Isso provocou uma luta pela criação e



atuação em conselhos, estando, em certo sentido, imbuídos de fetiche em relação ao discurso da participação, no sentido usado por Gramsci. Como diria Lacan (1996), essa forma de participação tem simbolizado o preenchimento da falta, já que ainda se luta pela instituição e funcionamento dos conselhos. Em âmbito nacional, alguns conselhos têm elaborado importantes propostas no âmbito das leis e do aumento de orçamento, mas têm sido frustrados pelas contradições dos governos que não consideram suas deliberações, nem mesmo as leis (RODRIGUES, 2009)<sup>7</sup>.

Esse exemplo nos leva a concluir que a cultura política permeia as práticas discursivas dos “revolucionários”, limitando o escopo dos discursos de mudança. Para compreendermos os discursos de parte dos agentes dos movimentos precisamos perceber, de um lado, a influência da cultura política hegemônica e, de outro, da “tradição dos revolucionários”. Os agentes dizem que se identificam com a tradição, mas, nas suas práticas não conseguem, em sua maioria, se desvencilhar da cultura política.

Podemos dizer que os discursos dos “revolucionários” são constituídos a partir de dois repertórios ou memórias discursivas: a cultura política e a tradição dos revolucionários. Devido a isso, observamos momentos (e manifestações) de adesão, de conflito ou de antagonismo a uma dada configuração hegemônica. É o velho dilema entre seguir o “programa” e analisar as possibilidades de ação de acordo com a correlação de forças.

---

<sup>7</sup> Nesse caso, podemos citar o fato de que o conjunto de leis chamado de *Estatuto das Cidades* previa a constituição de um Conselho, mas no tempo do governo Fernando Henrique, ele indicava os membros, contrariando a proposta dos movimentos. Nos tempos de Lula, as várias gestões dos conselhos foram de representantes eleitos em conferências, os problemas giravam em torno da diminuição de recursos em relação ao que havia sido deliberado pelo conselho e da criação de programas de infraestrutura sem considerar o que estava no *Estatuto das Cidades*. E há casos municipais, como em Maceió, onde o conselho existia formalmente, mas não funcionava, nem havia reuniões ordinárias.

## Referências

- ALVARÉZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Org.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ARATO, Andrew; COHEN, Jean. Civil Society and Social Theory. *Thesis Eleven*, London, n. 21, p. 40-64, 1988.
- AVRITZER, Leonardo. Cultura política, atores sociais e democratização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Belo Horizonte, v.10, n. 28, p.109-122, jun. 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Novos movimentos sociais. In: LEHER, Roberto; SETUBAL, Mariana (Org.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005, p.174-189.
- BOITO JR., Armando. As relações de classe na nova fase do neoliberalismo no Brasil. In: CAETANO, Gerardo (Coord). *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de America Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 271-296.
- BOTTOMORE, T. *Sociologia Política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- BURITY, J. *Desconstrução, hegemonia e democracia: o pós-marxismo de Ernesto Laclau*. Disponível em: <[www.fundaj.gov.br/docs/text/jburity01.doc](http://www.fundaj.gov.br/docs/text/jburity01.doc)>. Acesso em: 14/01/2008.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e cultura política: sobre retornos e retrocessos*. *Revista de Ciências Sociais- UFCE*, Ceará, v.33, nº 01, p. 07-31, 2002.
- CARVALHO, J. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- CASTELLS, M. *A questão urbana*. São Paulo: Paz e Terra, 1983.
- CASTRO, H. *Cultura política, democracia e hegemonia: uma tentativa da explicação do comportamento político não democrático*. In: BAQUERO, M.; CASTRO, H.; GONZÁLEZ, R. (Orgs.). *A construção da democracia na América Latina: estabilidade democrática, processos eleitorais, cidadania e cultura política*. Porto Alegre: UFRGS, La Salle, 1998, p. 30-49.
- COSTA, Sérgio. *Movimentos sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 12, n. 35, p. 121-134, fev. 1997a.
- COSTA, Sérgio. *Contextos da construção do espaço público no Brasil*. *Novos Estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 47, p. 179-192, mar. 1997b.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

CHAZEL, F. *Movimentos sociais*. In: BOUDON, Raymond et al. *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 283-323.

DAGNINO, E. *Sociedade civil, espaços públicos e a construção democrática no Brasil: limites e possibilidades*. In DAGNINO, Evelina (Org.). *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 279-302.

DAGNINO, E. *Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda da América Latina*. In: ALVARÉZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Orgs.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 61-102.

DOIMO, Ana Maria. *Movimento popular no Brasil pós-70: formação de um campo ético-político*. 1993. 212 f. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

DURKHEIM, Emile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Abril, 1978. (Coleção Os Pensadores).

ESCOSTEGUY, A.; JONHSON, R.; SCHULMAN, N. (orgs.). *O que é afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 133-166. Tradução de: Tomaz Tadeu da Silva.

FONTES, B. Clientelismo urbano e movimento popular: a construção de redes de poder. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, nº 81, 1995, p. 119-155.

FOWERAKER, Joe. *Theorizing social movements*. London: Pluto Press, 1995.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 8ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.

GOHN, M. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. *História dos movimentos e lutas sociais*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. São Paulo, Cortez, 2005.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*, volume 01. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. (Carlos Nelson Coutinho, tradução e edição).

\_\_\_\_\_. *A formação dos intelectuais*. In: GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, cap. 01, p. 03-23.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

HALL, S. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 161-197.

HOWARD, Dick. *The current debate on civil society: from Weber to Durkheim. Thesis Eleven*, London, n. 47, p. 89-99, nov. 1996.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: uma introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

JACOBI, P. *Movimentos reivindicatórios urbanos, estado e cultura política: reflexão em torno da ação coletiva e dos seus efeitos político-institucionais no Brasil*. In: LARANGEIRA, Sonia (Org.). *Classes sociais e movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Hucitec, 1990, p. 220-244.

JONHNSON, Richard. *O que é afinal, estudos culturais?* In: JONHNSON, Richard; ESCOSTEGUY, Ana; SCHULMAN, Norma. *O que é afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 7-132. Tradução de: Tomaz Tadeu da Silva.

KRISCHKE, Paulo. *Aprendendo a democracia na América Latina: atores sociais e mudança cultural*. Porto Alegre: Papyrus, 2003.

\_\_\_\_\_; SCHERER-WARREN, Ilse. *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América do Sul*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LACAN, J. *O estádio do espelho como formador de função do EU*. In: ZIZEK, Slavoj (Ed.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 97-104.

LACLAU, E. *Glimpsing the future*. In: CRITCHLEY, Simon; MARCHART, Oliver (Ed.). *Laclau: a critical reader*. London: Routledge, 2006, p. 279-328.

\_\_\_\_\_. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. In: LACLAU, E. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990, p. 19-99.

\_\_\_\_\_; MOUFFE, C. *Beyond the positivity of the social: antagonisms and hegemony*. In: LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and socialist strategy*. 2ª ed. London: Verbo, 2001, p. 93-148.

LAVALLE, A.; CASTELLO, G.; BICHIR, R. *Quando novos atores saem de cena - Continuidades e mudanças na centralidade dos movimentos sociais*. In *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 35-54, 2004.

LEFEBVRE, H. *A cidade do capital*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. Tradução de: Maria Helena Ramos e Marilena Jamur.

LEHER, R.; SETÚBAL, M. (Orgs.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005.

LOJKINE, J. *O Estado capitalista e a questão urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Lisboa: Escorpião, 1974. Trad Telma Costa.

LÜCHMANN, Lígia; SCHERER-WARREN, Ilse. *Situando o debate sobre movimentos sociais e sociedade civil no Brasil: introdução*. *Política & Sociedade*. Revista de Sociologia Política. Florianópolis, v. 1, n. 5, p. 11-34, 2004.

MARTINS, P. *Cultura autoritária e aventura da brasilidade*. In: BURITY, J. (Org.). *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

MARX, K. *Glosas críticas marginais ao artigo: o rei da Prússia e a reforma social de um prussiano*. *Práxis*, Itumbiara, n. 5, p. 69-91, out./dez. 1995.

\_\_\_\_\_; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MATTELART, A.; NEVEAU, É. *Introdução aos estudos culturais*. São Paulo: Parábola, 2004. Tradução de Marcos Marcionilo.

MELUCCI, Alberto. *Nomads of the present: social movements and individual needs in contemporary society*. Great Britain: Anchor Press, 1989.

\_\_\_\_\_. *Challenge codes: collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MOISÉS, J. *Os brasileiros e a democracia: bases sócio-políticas da legitimidade democrática*. São Paulo: Ática, 1995, cap. 04 e 05, p.83-158.

MOUFFE, C. *Politics and passions: the stakes of democracy*. London: Centre for the Study of Democracy, 2002.

MOURIAUX, René; BEROUD, Sophie. *Para uma definição do conceito de movimento social*. In: LEHER, Roberto; SETÚBAL, Mariana (Org.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova praxis*. São Paulo: Cortez, 2005, p. 159-173.

MUTZENBERG, R. *Ações coletivas, movimentos sociais: aderências, conflitos e antagonismo social*. 2002. 233f. Tese (Doutorado Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PICKVANCE, Chris. *From urban social movements to urban movements*. *IJURR*, v. 27, nº 01, p. 102-109, 2003.

POLLACK, M. *Memória, silêncio, esquecimento*. *Estudos Históricos*, v. 02, nº 03, p. 03-15, 1989.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LEHER, Roberto; SETUBAL, Mariana (Orgs.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova praxis*. São Paulo: Cortez, 2005, p. 35-95.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

RENNÓ, L. *Teoria da cultura política: vícios e virtudes*. *BIB* (Boletim Informativo Bibliográfico). São Paulo, nº 45, 1998, p. 71-92.

RODRIGUES, C. *Cultura política e Movimentos Sem-Teto: as lutas possíveis*. 2009. 364 f. Tese (doutorado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Sociologia, Recife, 2009.

\_\_\_\_\_. *Daqui não saio, daqui ninguém me tira: estudo de caso do MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto), para além da dicotomia entre identidade e estratégia*. 2002.145 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Ciências Sociais. CFCH. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

\_\_\_\_\_. *Um olhar sobre a produção dos movimentos sociais no Brasil, nas décadas de 80 e 90*. 1999. 52f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Departamento de Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999.

SADER, E. *O anjo torto: esquerda (e direita) no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SANTOS, B. S. *Novos movimentos sociais*. In: LEHER, Roberto, SETUBAL, Mariana (Orgs.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005, p. 174-189.

SANTOS, W. G. *A anomalia democrática: adolescência e romantismo na história política*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, nº 36, fev. 1998. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=0102-690919980001&script=sci\\_issuetoc](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=0102-690919980001&script=sci_issuetoc)>. Acesso em 10/08/2008.

\_\_\_\_\_. *Horizonte do desejo: instabilidade, fracasso coletivo e inércia social*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

SCHERER-WARREN, I. *Movimentos Sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. Florianópolis: Ed. UFSC, 1984.

SCHUTZ, A. *The phenomenology of the social world*. Illinois: Northwestern University Press, 1967.

SEOANE, J.; TADDEI, E.; ALGRANATI, C. *The new configurations of popular movements in Latin America*. In: BORON, Atilio A.; LECHINI, Gladys (Ed.). *Politics and social movements in an hegemonic world: lessons from Africa, Asia and Latin America*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 221-244.

SOMERS, M. *What's political or cultural about political culture and the public sphere? Toward an historical sociology of concept formation*. *Sociological Theory*, Washington, v.13, nº 02, jul. 1995.

TELLES, Vera da Silva. *Direitos sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte: UFMG, 2006.

THIESEN, I.; SANTANA, M. *O (im)possível esquecimento e os processos de resignificação da memória social*. In: Usos do passado – Encontro Regional de História ANPUH-RJ, 12. 2006, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos...* Rio de Janeiro: ANPUH, 2006. Disponível em: <<http://www.rj.anpuh.org/Anais/2006/conferencias/Icleia%20Thiesen%20e%20Marco%20Aurelio%20Santana.pdf>>. Acesso em: 02/05/2008.

TRINDADE, H. *Construção da cidadania e representação política: lógica liberal e práxis autoritária*. In: BAQUERO, M. (Org.). *Cultura Política e democracia: os desafios das sociedades contemporâneas*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1994, p. 42-54.

TOURAINÉ, Alain. *An introduction to study of social movements*. *Social Research*, v. 52, n. 4, p. 749-787, winter 1985.

VAKALOULIS, Michel. *Antagonismo Social e Ação Coletiva*. In: LEHER, Roberto; SETUBAL, Mariana (Org.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005, p.126-140.

ZIBECHI, Raúl. *Os movimentos sociais latino-americanos: tendências e desafios*. In: LEHER, Roberto; SETÚBAL, Mariana (Org.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005, p.198-207.