



**HAL**  
open science

## Movimentos Sociais: O Que Há de Novo?

José Poker, Alexsandro Elias Arbarotti

► **To cite this version:**

José Poker, Alexsandro Elias Arbarotti. Movimentos Sociais: O Que Há de Novo?. Territórios, Movimentos Sociais e Políticas de Reforma Agrária no Brasil, Cultura Acadêmica, pp.15-44, 2015, 978-85-7983-714-2. hal-02297648

**HAL Id: hal-02297648**

**<https://hal.science/hal-02297648>**

Submitted on 1 Oct 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Movimentos Sociais. O que há de novo?

José Geraldo A. B. Poker\*  
Alexsandro E. Arbarotti\*\*

Quando se pretende tratar de movimentos sociais, sob qualquer aspecto que seja, no início é sempre importante cercar-se de alguns cuidados. Isto porque movimentos sociais devem ser primeiramente considerados como objetos dos mais caros e nobres nas Ciências Sociais. Talvez sejam eles os que melhor expressam e atualizam constantemente o imaginário antropológico, sociológico e político, construído sob influência da filosofia desde os gregos, passando pelo contratualismo iluminista, pelo positivismo comtiano, e terminado pelos clássicos, cada um a seu modo. Movimentos sociais exercem por isto um fascínio em cientistas sociais.

Impossibilitada epistemologicamente de construir laboratórios, devido à natureza do conhecimento que pretende produzir, as Ciências Sociais tem nos movimentos a oportunidade de observar sujeitos históricos em ação, e por meio deles avaliar a realização de experiências acerca das condições e condicionantes da vida social. Os movimentos são assim situações nas quais fenômenos próprios da vida social manifestam-se de maneira clara para cientistas sociais; fenômenos estes que não seriam vistos em ocasiões cotidianas, quais sejam os limites e possibilidades de atuação de seres humanos sobre si mesmos e sobre a sociedade em que vivem. Por isto, é possível afirmar que movimentos sociais são criações da modernidade, e expressam de maneira inconfundível a atuação de indivíduos que constituem sua identidade na forma de *self* e que atuam sobre si mesmos e o mundo na forma de *agency*, como descreve C. Taylor, em *As fontes do self – a construção da identidade moderna* (1997).

É neste sentido que os movimentos sociais, ao mesmo tempo que pretendem imprimir mudanças na sociedade em que atuam, contribuem para a produção de conhecimentos, a medida que oferecem às Ciências Sociais as experiências empíricas necessárias para comprovação ou refutação de hipóteses e teorias.

Mais ainda, quando se observa movimentos sociais em ação, observa-se atores da sociedade competindo com o Estado pelo protagonismo na condução política e na

---

\* Doutor em Sociologia pela FFLCH-Usp. Professor do Depto. de Sociologia e Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da FFC-Unesp. Pesquisador do Centro de Pesquisas e Estudos Agrários e Ambientais (CPEAA).

\*\* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. Pesquisador do Centro de Pesquisas e Estudos Agrários e Ambientais (CPEAA).

produção das diretrizes de governo. Sujeitos de movimentos sociais atualizam os princípios da modernidade na vida prática. De forma radical, eles exercem a liberdade, no puro sentido kantiano, deixando à mostra a maneira como tomam para si o parâmetro da igualdade no entendimento de um contexto determinado, e por meio do cálculo racional encontram nas referências simbólicas da cultura os elementos de legitimação necessários para pretender modificações no *status quo*, com ou sem a ajuda do Estado. Devido a isto, os movimentos sociais podem ser vistos como a dimensão *sócio- espaço-temporal* definida por A. Heller (1972) enquanto *história*, quer dizer, o momento em que pessoas inseridas num contexto determinado, suspendem a dimensão da vida cotidiana para tentar construir outro cotidiano, em conformidade com demandas, projetos e modos de vida que não são satisfeitos na situação anterior.

Não bastasse a complexidade do objeto já apontada, outra dificuldade deve ser considerada. Atualmente, o objeto nomeado *movimentos sociais* e sua respectiva conceituação, encontra-se apresentado sob três possibilidades de manifestação. Nas Ciências Sociais, atualmente os movimentos sociais são apresentados e conceituados nas formas de *movimentos sociais*, *novos movimentos sociais* e *novíssimos movimentos sociais*.

No plano teórico-conceitual, quando alguém se refere a *movimentos sociais*, deve estar se referindo a um movimento provocado por fatores econômicos, cujas demandas são endereçadas ao Estado, a quem cabe responder à demanda do movimento na forma de ações localizadas ou execução de políticas públicas. Nesta perspectiva, os *movimentos sociais* seriam aqueles em que a mobilização de sujeitos ocorre mediante as referências da *luta de classes* e da *consciência de classe*, ou seja, tanto a demanda, quanto os sujeitos são constituídos por causa de fatores relacionados à conquista ou manutenção de benefícios e direitos referentes à dimensão econômica da vida. O melhor exemplo para este tipo de movimento continua sendo o *movimento sindical*.

Diferentemente, nas Ciências Sociais também foi criada a expressão *novos movimentos sociais* para designar os movimentos nos quais os sujeitos se constituem e são mobilizados por força de fatores *identitários*, a partir do que dirigem suas demandas para o Estado, de maneira idêntica aos *movimentos sociais*. Como se verá mais adiante, nos *novos movimentos sociais*, os fatores que constituem tanto os sujeitos como, a forma de luta e as demandas dirigidas ao Estado, tudo isto decorre da maneira pela qual os sujeitos se identificam e se reconhecem mediante referências simbólicas, tradicionais ou não, que sinalizam visões de mundo e modos de vida concebidos como ideais por

pessoas determinadas. Por isto, a demanda e as estratégias dos *novos movimentos sociais* são mais extensas, plásticas e complexas que as dos *movimentos sociais*. A demanda pode conter elementos de economia, mas a finalidade não é a de conquistar benefícios econômicos simplesmente. Os benefícios econômicos, quando são demandados, seriam aqueles necessários para viabilizar projetos de vida inscritos na memória, nas tradições ou mesmo criados em torno de referências vinculadas às concepções de *dignidade* ou de *vida boa* dos sujeitos envolvidos. Exemplos disto são os movimentos de luta pela terra, por moradia, por direitos de minorias, pela defesa do ambiente, exercício da sexualidade, entre outros.

Enfim, na literatura atual das Ciências Sociais os *novíssimos movimentos sociais* são definidos como aqueles movimentos organizados em torno de demandas econômicas ou referências identitárias, não importa. O que os caracteriza como *novíssimos* consiste no fato de que as demandas são dirigidas às organizações que compõe o chamado *sistema internacional*, ao invés de serem elas dirigidas a um Estado específico, como ocorre com *movimentos sociais* e os *novos movimentos sociais*. Outro aspecto que também é acrescentado na caracterização dos *novíssimos movimentos sociais* se refere à possibilidade de eles serem constituídos por sujeitos vinculados a diferentes matrizes sócio-culturais, de diversas nacionalidades e países, e que criam *redes* entre si para atuação. Bons exemplos disto são os movimentos ambientalistas transnacionais, os de luta pelos Direitos Humanos e o movimento intitulado *Via Campesina*, entre outros.

Tendo em conta a importância que os movimentos sociais, em geral, tem na condição de objeto, é variado, complexo e extenso o contingente de conhecimentos que já foram produzidos sobre eles pelas Ciências Sociais, tanto na forma de propostas metodológicas, quanto na forma de estudos de casos empíricos. E sem explicação aparente sobre as causas, de tempos em tempos, são publicados balanços e avaliações, que visam sistematizar e analisar as diferenças epistemológicas e metodológicas existentes entre os diferentes processos e procedimentos utilizados por cientistas sociais, na tentativa de propor paradigmas para decifrar movimentos sociais.

Sobre isto, há que se lembrar de algumas obras que se tornaram famosas na literatura brasileira. Começa-se por citar a conhecida obra de Leonilde Servolo de Medeiros, *História dos movimentos sociais no campo*, publicada em 1989. Outra obra importante foi o dossiê *Movimentos sociais – questões conceituais*, publicado pela revista Lua Nova em 1989. A seguir, Maria da Glória Gohn, em 1997, publicou *Teoria*

*dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. E imbuída também pela intenção de sistematizar o conhecimento sobre os movimentos sociais, mais recentemente registra-se o artigo *As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate*, escrito por Ângela Alonso, e publicado pela revista Lua Nova em 2009.

Em todas estas obras, observa-se o cuidado em fazer levantamentos nas publicações nacionais e internacionais acerca das possibilidades de interpretação dos movimentos sociais. No entanto, para alcançar a finalidade que se pretende com este artigo, que consiste muito mais em propor uma metodologia de interpretação do que propriamente sistematizar o que já foi feito, tomou-se como referência alguns autores, de dentro e de fora do campo de estudos dos movimentos sociais, a que se recorreu para retirar deles traços e pistas mediante os quais se poderia construir uma conceituação *sob medida* para os limites e pretensões do que se quer oferecer aqui.

O trabalho de conceituação começa emprestando elementos da análise feita por Alain Touraine (1989), na qual ele define os movimentos sociais como conflitos de classes contra a ordem, cuja existência tende a generalizar-se na sociedade pós-industrial, porque ela faz com que desapareçam o sagrado e as tradições, instituições cuja função é a de transmitir do passado para o presente as regras de organização social e cultural que fundam a coletividade. Com o declínio do sagrado e das tradições, continua o autor, generalizam-se os conflitos, o "que enfraquece, progressivamente e frequentemente de maneira espetacular, o papel da **intelligentsia**, definida como o conjunto das pessoas instruídas que servem de mediadoras entre as categorias excluídas do sistema político e este" (1989, p. 7). O conflito, essência do movimento social, é associado pelo autor a um comportamento de não conformidade, e tolerado na sociedade pós-industrial pelas características de um sistema político aberto. Caso contrário, quando há um fechamento do sistema político, "submetido a um despotismo, os movimentos sociais consequentemente se dispersam e acabam por se confundir com comportamentos marginais e de desvio" (idem, p. 17).

O autor atribui em última instância a existência dos conflitos à sociedade pós-industrial, porque ela suprime das pessoas qualquer recurso a essências, o que torna a sociedade um campo de conflitos, "que podem ou não ser negociados e limitados, conforme o estado da coletividade política considerada e de suas instituições" (idem, p. 18).

Um pouco diferente é a análise feita por Alberto Melucci. Para ele, os movimentos sociais podem ser entendidos como "sistemas de ação que operam num

campo sistêmico de possibilidades e limites" (1989, p. 52). O autor acredita que esta é a melhor forma de estudar a questão dos movimentos, dado que as outras opções, o funcionalismo e o marxismo, para ele, não conseguem responder satisfatoriamente às interrogações advindas da problemática, que pode ser descrita nestes termos:

As teorias do isolamento negligenciaram a dimensão do conflito dentro da ação coletiva e a reduziram à reação patológica e à marginalidade. Os modelos de solidariedade foram incapazes de explicar a passagem das condições sociais para a ação coletiva. O problema marxista clássico (como passar da condição de classe para a consciência de classe) ainda existe e não pode ser resolvido sem levar em consideração como um ator coletivo é formado e mantido. (MELUCCI, 1989, p. 51)

Dessa forma, Melucci procura oferecer uma definição para movimentos sociais, considerando-os como uma forma de conflito não patológico, mas que afeta o modo de produção ou o cotidiano de pessoas determinadas. Melucci também descarta que os movimentos sejam apenas ações motivados por uma orientação econômica, calculada em termos de custos e benefícios. Em suas palavras, "eles também estão buscando solidariedade e identidade, que diferentemente de outros bens, não são mensuráveis e não podem ser calculados" (1989, p. 53).

Feito isso, MELUCCI (idem, p. 57) formula o seu conceito:

Eu defino analiticamente um movimento social como uma forma de ação coletiva (a) baseada na solidariedade, (b) desenvolvendo um conflito, (c) rompendo os limites do sistema em que ocorre a ação. Estas dimensões permitem que os movimentos sociais sejam separados de outros fenômenos coletivos (delinquência, reivindicações organizadas, comportamento agregado de massa) que são, com muita frequência, empiricamente associados com 'movimentos' e 'protesto'.

Nas muitas obras produzidas por J. Habermas (1981, 1984, 1987), encontra-se também uma conceituação e explicação para a ocorrência dos movimentos sociais. Baseado numa interpretação influenciada pela sociologia política weberiana, Habermas demonstra que os movimentos sociais decorreriam das transformações da sociedade provocadas pela modernidade, o que implica a conclusão de que eles, os movimentos sociais, somente são possíveis na sociedade moderna, e tem origem nas lutas sociais motivadas por interesses econômicos.

Além disto, os movimentos sociais são também respostas da sociedade ao processo de colonização do mundo da vida, resultante da hipertrofia do Estado e da

burocratização na administração do direito. O aumento da esfera de atuação do Estado mediante a burocracia, segundo analisa Habermas, tende a expandir a lógica sistêmica sustentada pela racionalidade instrumental, que gradativamente avança e destrói os fundamentos da racionalidade comunicativa, sobre a qual se estabelece o cotidiano.

Os movimentos sociais, principalmente os denominados *novos movimentos*, são considerados expressões de resistência da sociedade ao domínio do Estado e da burocracia, como reações à padronização e à racionalização das interações sociais, e nesse sentido, seriam práticas de resistência para a manutenção ou expansão de estruturas comunicativas, por meio das quais podem ser formuladas demandas referentes à qualidade de vida, igualdade, dignidade, participação política e direitos humanos (Habermas, 1981, p. 33). Na argumentação de Habermas, a resistência a racionalidade instrumental proveniente do Estado e da burocracia, explica porque os movimentos sociais, sobretudo *os novos*, organizam-se de maneiras típicas, geralmente autogestionárias, constituindo espaços de democracia deliberativa e cooperação, nos quais os sujeitos podem experimentar formas de interação estabelecidas mediante a racionalidade comunicativa.

Os movimentos sociais podem ser interpretados de outra maneira por aqueles que utilizam o paradigma conhecido como *individualismo metodológico*, que se divide em *marxismo da escolha racional* e *teoria dos jogos*. Trata-se de uma corrente de pensamento auto posicionada no interior do marxismo, que a ele agrega elementos da teoria weberiana da ação social.

Esta metodologia interpretativa tornou-se conhecida no Brasil principalmente pelos trabalhos de Adam Przeworski (1988) e Jon Elster (1989). Para eles, é preciso reinventar o marxismo a partir da perspectiva individual, para superar a influência funcionalista que compromete não somente a produção de seus discípulos, mas que está fortemente presente no pensamento de Marx, seu fundador.

Segundo Elster e Przeworski, por estar comprometida com o funcionalismo, a teoria marxista não consegue fornecer explicações à história que não sejam teleológicas. Nas palavras de Przeworski, o "marxismo era uma teoria da história sem qualquer teoria sobre as ações das pessoas que faziam essa história" (1988, p. 8). Elster, por sua vez, afirma que o marxismo trata a história como uma ação sem sujeito (1989, p. 167). Para ambos, a teoria marxista carece de microfundamentos, para que a análise dela advinda consiga ultrapassar os limites da ação condicionada.

Por conta dessa incapacidade atribuída à metodologia marxista em compreender a história a partir do ponto de vista do sujeito que a faz e vive, Elster acredita na superioridade explicativa da teoria dos jogos, que para ele constitui-se no "paradigma adequado para as ciências sociais" por constituir-se num modelo interpretativo no qual prevalece a "explicação causal-intencional mista -- compreensão intencional das ações individuais e explicação causal de suas interações" (idem, p. 181).

Segundo a teoria dos jogos proposta por Elster, os indivíduos agem não somente por conta de sua situação de classe, mas agem sobretudo racionalmente, escolhendo estratégias que melhor lhes permitam concorrer mutuamente. Nas palavras do autor:

Quando um ator escolhe uma estratégia ele deve levar em conta o que farão os outros. Uma estratégia que seja ótima contra uma série de estratégias alheias pode não ser necessariamente a melhor contra uma outra série de estratégias. Portanto, para chegar à sua decisão o jogador deve prever as decisões dos outros, sabendo que eles estarão tentando prever a sua. A escolha de cada um depende da escolha de todos. (...) Um elemento essencial da situação é a informação que os atores possuem uns sobre os outros. (1989, p. 184)

Elster aponta que, num contexto de ação coletiva, há quatro tipos de estratégia que os indivíduos podem escolher para competir: a *cooperação universal*, quando todos os participantes resolvem cooperar para que todos se beneficiem; *egoísmo universal*, quando os indivíduos se agregam para obter o máximo de vantagem uns dos outros; *free-rider*, quando um indivíduo literalmente vai de carona na ação cooperativa de outros, beneficiando-se de seus resultados; e por fim a estratégia do *sucker* (trouxa), que acontece quando alguém escolhe assumir-se como herói, prejudicando-se isoladamente em benefício dos outros (idem, p. 187).

No campo do marxismo propriamente dito, há um sem número de contribuições sobre movimentos sociais cujos limites desta pesquisa não permite abranger. Considerando essa impossibilidade (e incapacidade), é que nesse momento faz-se oportuno recorrer ao estudo realizado por Ilse Sherer-Warren (1987) sobre o tema movimentos sociais, no qual sintetiza diversas formas de enxergar a questão dentro de análises vinculadas ao marxismo.

Dentro desse campo, a autora procura destacar de obras que vão de Marx a Gramsci, passando por Sartre, Rosa Luxemburg, Lukács e Lênin, as categorias de conceitos que considera fundamentais para levar adiante o estudo do tema em questão,



quais sejam as concepções de práxis, ideologia, alienação, consciência de classe e organização.

Os movimentos sociais são assim definidos por Sherer-Warren como sendo "uma ação grupal para transformação (a práxis) voltada para a realização dos mesmo objetivos (o projeto), sob a orientação mais ou menos consciente de princípios valorativos comuns (a ideologia) e sob uma organização diretiva mais ou menos definida (a organização e direção)" (1988, p. 21).

A expressão práxis é concebida por Sherer-Warren como "toda ação para transformação do social, desde que esta ação contenha um certo grau de consciência crítica" (idem, p. 15). Por *ideologia*, a autora entende "os princípios valorativos, as manifestações culturais e as representações de caráter classista que orientam a práxis do grupo e a elaboração de seu projeto" (idem, p. 19). O *projeto* para ela, significa a razão da atuação do grupo social na realidade, que "pode ser uma utopia de transformação, seja o desejo e intento de superação da situação presente ou pode se referir à busca da realização de objetivos mais imediatistas do grupo, presentes em seu cotidiano" (idem, p. 16).

E finalmente, quando busca definir *organização e direção*, a autora recorre a dois tipos opostos de relação dirigentes/dirigidos no interior dos movimentos sociais, identificando-os como *basismo* e *vanguardismo*. Basismo significa a vontade de "reduzir ao mínimo a necessidade de lideranças intelectuais, políticas ou outras para o movimento, considerando-as como possíveis formas de autoritarismo ou elitismo" (idem, p. 18).

Vanguardismo refere-se à "defesa da necessidade de uma elite intelectual, política ou outra que orienta e dê uma direção ao movimento em seu desenvolvimento, tendo também um papel importante na conscientização dos membros do grupo participante" (idem, p. 19).

O dado mais importante no estudo em questão, é o fato de que a categoria *consciência de classe* é apresentada como componente essencial na abordagem marxista sobre movimentos sociais. E é ao redor dessa categoria que aparecem as divergências teóricas dentro do marxismo clássico, sendo ela responsável por propostas de *práxis* que levam ao *vanguardismo* sugerido por Lênin e Gramsci, principalmente, e ao *basismo* representado por tendências mais voltadas ao pensamento de Lukács e sobretudo de Rosa Luxemburg.

Sherer-Warren aponta que para Lênin, fica evidente a incapacidade da *massa* em chegar à consciência por si mesma, sem a mediação de um partido que atue como *vanguarda revolucionária do proletariado*, o que necessariamente já se constitui num princípio de desigualdade que se estabelece entre dirigentes e dirigidos. Por conta disso, segundo a autora, Lênin tem sido criticado "pelo viés de autoritarismo na organização, que decorre deste posicionamento de supervalorização da vanguarda" (idem, p. 47).

Para Gramsci, da mesma forma, a *massa* não conseguiria atingir o nível da consciência sem contar com a direção cultural de um *intelectual orgânico*, cuja missão é agir dentro dos movimentos como repetidor incansável dos próprios argumentos, e "trabalhar incessantemente para elevar intelectualmente camadas populares cada vez mais vastas, isto é, para dar personalidade ao amorfo elemento da massa, o que significa trabalhar na criação de elites intelectuais de novo tipo" (idem, p. 66).

Já o conceito de consciência de classe em Lukács, para Sherer-Warren, situa-se a "meio caminho da teoria do espontaneísmo das massas de R. Luxemburgo e dos princípios de burocratização e autoritarismo do Partido" (idem, p. 59), proposto por Lênin.

No entanto, considerando a importância que o marxismo em geral atribui à *práxis*, o que o faz classificar como inútil qualquer teoria que não se dirija à transformação da realidade, sempre rumo ao socialismo, o estudo elaborado por Sherer-Warren indica com clareza o destino atribuído ao conceito *consciência de classe*: na prática, tal conceito desenvolvido com base nas vertentes marxistas, sejam elas vinculadas ao *vanguardismo* ou ao *basismo*, trazem consigo um risco iminente, já denunciado por Lukacs, que é o de prestar-se a construção de *modelos ideais* de consciência. Ou seja, os diversos conceitos marxistas de consciência de classe parecem todos eles sugerir que o indivíduo consciente tenha de ser obrigatoriamente socialista.

Em consequência, a crença em que os movimentos sociais sejam práticas resultantes de uma consciência de classe arquitetada pela ação/intervenção de um agente da vanguarda ou *intelectual orgânico* sobre uma massa sem forma definida, sem dúvida supervaloriza o ator *intelectual*, desprezando aqueles que se constituem em mera *massa*, que nessa concepção aparentemente nada mais seriam que depositários da ideologia dominante, sem sequer competência de esboçar projetos voluntários de reação.

Não raro, como também demonstram análises já apontadas aqui, por conta desse parâmetro, há uma generalização da noção de *ideologia*, fazendo-a englobar toda forma de atividade intelectual e suas manifestações materiais que não se enquadrem nos

modelos de consciência de classe formulados pelo partido ou pelos intelectuais. É muito frequente a confusão entre *ideologia* e *cultura*, o que faz com que esta última, vista aos olhos da consciência, já esteja antecipadamente condenada como estado de *alienação*.

A impressão aí deixada pelo emprego da noção de consciência de classe, é que se está diante de uma concepção hierarquizada de história, cuja construção seria monopólio de uma elite de heróis condutores e conscientes. E a exemplo das narrativas do Antigo Testamento bíblico, tudo parece acontecer em torno de juízes, profetas e reis, não se atribuindo qualquer relevância à ação concreta e cotidiana daquelas pessoas da chamada *massa*, às quais o cumprimento de ordens talvez seja o único motivo de sua existência e destino.

O mesmo vale para o princípio explicativo proposto pelo chamado funcionalismo, que de igual maneira dedica-se à busca de causas externas para a explicação de problemas internos da sociedade, como os conflitos e revoltas. Isto é, o princípio explicativo do funcionalismo, baseado no pressuposto de que as sociedades são sistemas orgânicos que tendem a ser saudáveis, tudo o que venha a acontecer em seu interior deve-se em muitos casos à influência de fatores externos a eles. Nesse caso, os movimentos sociais, aí concebidos como conflitos patológicos, seriam causados por ideias estranhas ao sistema, trazidas de fora, que afetariam os indivíduos de dentro na direção da quebra dos nexos de solidariedade no qual estejam inseridos.

Por outro lado, se o intento é valorizar a ação concreta, singular e subjetiva na construção histórica do cotidiano, o recurso ao paradigma do individualismo metodológico também parece insuficiente para tanto. As formulações do paradigma, algumas delas pertinentes, deixam lacunas que sugerem uma série de interrogações. Por exemplo, se a vida dos indivíduos se reduz a uma competição, na qual cada um escolhe racionalmente a melhor estratégia para derrotar seu opositor, que pode ser qualquer um que lhe cruze o caminho, parece complicado compreendê-los organizados em torno de relações de cooperação e solidariedade. Mais ainda, este recurso interpretativo sugere, no limite, que o cotidiano das pessoas possa ser reduzido a uma relação meramente contábil com os ambientes social e natural, em que a vida de cada indivíduo parece ser uma interminável sucessão de equações custo/benefício, cuja busca de vantagem sobre os adversários dá o sentido da existência.

Uma interpretação a partir desse paradigma pode levar também facilmente a análises que concluam por explicações espontaneístas dos movimentos sociais. Se cada indivíduo age movido única e exclusivamente pela própria vontade, que aí consiste em

escolher racionalmente estratégias apropriadas ao alcance de metas, um movimento social poderia ter sua explicação reduzida ao universo racional dos indivíduos nele envolvidos e suas escolhas, não cabendo outros elementos motivadores nesse contexto, como as utopias, por exemplo, que não se enquadram especificamente no modelo de escolha racional.

Fábio W. Reis, em *Identidade, política e teoria da escolha racional* (1988), elabora reflexões que se situam a meio caminho entre as contribuições do individualismo metodológico e os demais paradigmas das Ciências Sociais, a que se pode recorrer na tentativa de **conceituais** movimentos sociais. Suas reflexões parecem importantes para tentar resolver o impasse metodológico exposto logo acima.

O autor começa suas considerações a partir do exame de dois diferentes significados que se pode atribuir à expressão *ideologia*. Um deles é o usado pela Sociologia do Conhecimento, que a trata "como o conjunto difuso de valores, crenças ou ideias de qualquer tipo que se associam a determinada configuração de condições sociais gerais (...) que vêm a construir a 'visão do mundo' das pessoas" (1988, p. 27). O outro sentido é o empregado como *ideologia política*, como conjunto estruturado e coerente de ideias que encerra como dimensão saliente a de estar destinado a servir de guia para a ação política.

A partir da distinção entre as duas faces da *ideologia*, o autor indica também o contraste entre a dimensão do social, para ele a dimensão do adscrito, do dado, e o político, "tomado como a dimensão do voluntário e do deliberado" (idem, p. 26). Nesse sentido, a ação política somente pode ser classificada como ação lúcida, intencional e racional, porque voluntária.

Mas a ação para o autor, se esta implica sempre numa racionalidade, implica também que o sujeito que age esteja investido de informações segundo as quais orienta sua ação. E esse conhecimento requer que o agente crie as condições em que ele, o conhecimento, se realiza, isto é, um contexto de intersubjetividade, o que classifica como *ação comunicativa* (idem, p. 27), o que só pode acontecer num ambiente de convívio de atores sociais.

Embora não faça alusões diretas a isso, o autor permite a interpretação de que, em se tratando de ações cooperativas, como é o caso dos movimentos sociais, esse tipo de ação exige do indivíduo muito mais que o processamento de informações. Exige também "algum grau de fechamento, decisão, firmeza ou engajamento, o que equivale a dizer que os fins ou objetivos da ação devem estar estabelecidos de maneira

suficientemente clara e consistente, ou a busca de objetivos ou intencionalidade como tal será impossível" (idem, p. 27).

Necessariamente, continua o autor, esse tipo de ação requer do indivíduo um certo grau de abertura intelectual, na qual haja a possibilidade de processar informações, aprender sobre si mesmo para que decida-se de maneira reflexiva e autônoma, mantendo uma relação de fidelidade a si mesmo. Nas palavras de Fábio W. Reis (idem, p. 28):

Um desdobramento dessa linha de considerações diz respeito às relações entre abertura intelectual e a própria ideia de caráter ou identidade. Por um lado, esta última claramente implica um importante componente de fechamento e engajamento, de fidelidade a certos objetivos orientadores que pertencem, de alguma forma, autenticamente ao sujeito que age, o que significa sobretudo que tais objetivos revelam afinidades com traços de sua personalidade que lançam raízes em seu passado profundo e em sua memória e lhe são largamente dados ou mesmo impostos.

São estes componentes, pertencentes ao âmbito da identidade individual, que segundo Fábio W. Reis, podem ser tidos enquanto condições irracionais que fundamentam muitas vezes as ações racionais. Ou ainda, conforme sua própria conclusão,

Em suma, a questão da racionalidade gira em torno da tensão contida na noção de ação informada: agir significa fechamento, engajamento, objetivos claros e consistentes (persistentes); a obtenção e o processamento de informações implicam abertura, disponibilidade, distanciamento. Tudo parece reduzir-se assim, à inevitável dialética entre 'autocentrismo' e 'descentração' que se acha implícita naquela noção. (idem, p. 40)

Outro estudo já feito sobre movimentos sociais é o apresentado por Lígia Sigaud (1986), que pesquisou um ciclo de greves na zona da mata pernambucana iniciado em 1979. Embora se dedique à análise de um fato concreto e não propriamente a refletir sobre metodologia, suas conclusões parecem indicar como que uma síntese entre as ponderações aqui apresentadas.

Nessa obra a autora considera como fundamento e motivação do ciclo de greves por ela abordado, a existência de um elemento chamado *identidade de classe* (1986, p. 535). Embora baseando a explicação do fenômeno em categorias vinculadas ao marxismo, como luta de classes, por exemplo, Lígia Sigaud em momento algum recorre ao conceito consciência de classe para justificar o movimento da greve.

Suas reflexões permitem entrever que o emprego da noção de identidade de classe lhe dá maior mobilidade em termos de análise, aumentando seu potencial explicativo por não consistir na elaboração de modelos de comportamento do tipo qual deve ser a ação padrão de um trabalhador consciente de sua condição.

Rapidamente considerando, a autora sustenta no estudo em questão que o sucesso das greves dos cortadores de cana, avaliado em termos de conquistas dos trabalhadores, provém de um trabalho de mobilização realizado pelo sindicato, que, para atender às exigências da lei de greve, acabou por transformar o que seria apenas uma luta salarial, num processo ritual no qual definiram-se interesses e daí identidades: os clandestinos e os fichados que se constituem em oposição aos interesses de fornecedores e usineiros. Segundo a autora, nesse momento, no "momento da greve, as diferenças internas a cada grupo, como por exemplo aquelas que separam os 'fichados' dos 'clandestinos' e os 'usineiros' dos 'fornecedores', se anulam e patrões e trabalhadores passam a atuar em função de interesses comuns, se corporificando em duas classes distintas" (idem, p. 532).

Pelo mesmo caminho envereda a análise de Maria Conceição D'Incao (1991), que recorrendo ao estudo de caso, pesquisou no cotidiano do Assentamento de Porto Feliz as influências que a ausência ou a fragilidade de projetos políticos e institucionais de Reforma Agrária podem exercer sobre os rumos dos assentamentos existentes. Grosso modo, a autora indica que a luta travada por técnicos do Estado e mediadores quanto à viabilização econômica dos assentamentos, praticamente impõe aos assentados a adoção de um tipo de vida que raramente corresponde àquilo que idealizaram para si na terra. Devido a isso, os assentados são como que obrigados a cooperar entre si, contrariando os padrões culturais de sua origem. Mas, conclui a autora, o que sobrevém de tudo isso é a *velha desconfiança*.

Como já indicado acima, a vantagem do recurso à ideia de identidade da forma como foi usada por Lígia Sigaud, está no fato de que o emprego dessa categoria dificulta bastante que a análise eventualmente desemboque na formulação de modelos, que há o risco de acontecer, e que se quer evitar.

Tal procedimento viabilizaria situar o *locus* da problemática no universo de uma cultura constituída mediante tradições, sem correr riscos de reduzi-lo à ideologia. E por não depender da elaboração de modelos, a noção de identidade de classe possibilitaria, como o desejado, que a análise atinja o elemento singular sem que este se apresente deslocado de um contexto mais amplo do qual qualquer movimento sociais

faz parte. Ou seja, privilegiando a dimensão da identidade como fator preponderante num movimento social, pode-se chegar a uma interpretação que se aproxime de sua complexidade, enxergando-o como síntese do entrecruzamento da trajetória singular de vários sujeitos, todos constituídos historicamente pela rede de relações em que se encontram envolvidos.

No entanto, tanto quanto estabelecer um conceito de movimentos sociais, pretender encontrar uma noção definida de identidade que se preste ao emprego nas Ciências Sociais, é tarefa igualmente difícil. E isso não acontece por insuficiência de material a respeito. Apesar da variedade de estudos sobre o tema, o problema da definição do conceito não chega a ser resolvido, como confessou Levi-Strauss ao encerrar um seminário dedicado a uma discussão multidisciplinar da questão da identidade, realizado em 1981.

Na Filosofia, Heidegger (1991), refletindo sobre o princípio da identidade, recorre a Parmênides e à tradição filosófica, para entendê-lo sobretudo como expressão de igualdade, na qual duas coisas, mais do que semelhantes, possam ser o mesmo uma da outra, estando aí associado, no pensamento ocidental, também a ideia da unidade, sem que esta signifique uniformidade.

Para Heidegger, a identidade é a parte constitutiva do ser do ente, como *mesmidade* entre pensar e ser, que se revela na dualidade da expressão *comum-pertencer*. Segundo ele, se a ênfase é dada à primeira parte da expressão, o sentido de pertencer é determinado a partir de sua unidade. Então, "pertencer" significa: integrado, inserido na ordem de uma comunidade, instalado na ordem de algo que é múltiplo, reunido para a unidade do sistema, mediado pelo centro unificador de uma adequada síntese", que é representada pela filosofia como "nexus e connexio, como a necessária junção de um com o outro" (1991, p. 141). Por outro lado, caso a ênfase se dê à segunda parte da expressão, significa que "a comunidade é agora determinada a partir do pertencer", implicando não mais em "representar o pertencer a partir da unidade da comunidade, mas de experimentar esta comunidade a partir do pertencer" (idem, p. 142). Mas sobre isto, o filósofo adverte que "esta indicação não se esgota num vazio jogo de palavras que algo inventa", mas que deve ter respaldo "num estado de coisas verificável"(idem, p 142).

Dentro do universo abrangido pelas Ciências Sociais, a noção de identidade aparece como tema em vários estudos, sobretudo no campo da Antropologia. Entre eles, estão as conhecidas obras de Roberto Cardoso de Oliveira, *Identidade, Etnia e*

*Estrutura Social*, de 1968, e de Carlos Rodrigues Brandão, *Identidade e Etnia - construção da pessoa e resistência cultural*, de 1986. Nestes dois lugares, como indicam os títulos das obras, e muito mais saliente nas reflexões de Carlos Brandão, a palavra identidade somente se torna objeto inteligível quando associada à etnia.

Como que fundamentando a advertência de Heidegger instantes atrás, fica claro nas obras citadas a inviabilidade das tentativas de compreensão da noção de identidade, se esta for reduzida à abstração de si mesma. Isto é, parece ser impossível tratar de identidade, principalmente no caso das Ciências Sociais, sem recorrer às suas formas de manifestação material situadas na relação indivíduo - sociedade, que se faz pensamento e ação, o ser e suas maneiras de existir sob a forma da cultura, e daí novamente identidade.

Carlos Brandão, em linguagem didática, mostra a problemática da identidade e de sua percepção pelo sujeito como movimento a um só tempo individual e coletivo, que acontece quando do reconhecimento da diferença proporcionado por relações de oposição, nas quais *o diferente é o outro*. Disso resulta a "consciência da alteridade: a descoberta do sentimento que se arma dos símbolos da cultura para dizer que nem tudo é o que eu sou e nem todos são como eu sou" (BRANDÃO, 1986, p. 8). Ressalta porém, que a descoberta da identidade acontece num ambiente relacional, não sendo possível como movimento isolado do indivíduo fechado em si mesmo, mas em situações que o coloca frente a um outro ao qual se opõe, daí se afirmando como igual a si mesmo, reconhecendo-se da mesma forma pertencente a uma coletividade de iguais. A identidade aqui é vista sempre tendo o outro como seu parâmetro.

Há também a obra de Erving Goffman (1982), na qual a identidade aparece como elemento resultante da relação do indivíduo com a sociedade e da forma como isto se dá. Da sociedade, que engloba tanto o conjunto de outras pessoas, como também a estrutura social, o indivíduo recebe informações segundo seu status e os diversos papéis que desempenha. Mediante a elaboração interna das informações externas, o indivíduo chega a uma definição sobre si mesmo, a uma identidade, sem a qual não consegue conviver na sociedade.

Neste ponto, chega-se a Tilman Evers. Num artigo publicado em 1984, Evers foi um dos primeiros a conceituar os chamados *novos movimentos sociais*. Na análise proposta por Evers, não se deve tratar os *novos movimentos sociais* como práticas subversivas de contestação, que investem contra toda uma estrutura social buscando sua superação. Eles também não devem ser entendidos como expressão da batalha pelo



socialismo contra as formas de conservação do capitalismo. Trata-se de entender os *novos movimentos* enquanto formas de luta cujas pretensões possam ser resumidas no ímpeto de instituir, dentro da sociedade civil, espaços para práticas sociais e culturais alternativas e que sejam reconhecidas, sem que isso imediatamente represente a vontade de construir uma outra sociedade. Isso aponta muito mais para o desejo de fundar uma sociedade realmente pluralista, que não necessariamente tenha de ser socialista.

Mais recentemente, outras chaves interpretativas tem sido evocadas para efeitos de produção de conhecimentos sobre movimentos sociais nas Ciências Sociais. Tratam-se das perspectivas vinculadas à *sociologia política do reconhecimento*, cujos expoentes mais conhecidos são J. Habermas, N. Fraser, A. Honneth e Nancy Fraser. Por já existirem muitas obras referentes a esta nova temática nas Ciências Sociais, dispensa-se aqui considerações mais detidas acerca da fundamentação epistemológica que sustenta cada uma das problemáticas específicas, abordadas pelos autores mencionados. No entanto, caso se queira mais detalhes sobre isto, recomenda-se consultar a obra de MATTOS (2006).

Em conformidade com o que se pretende com este artigo, pensa-se ser suficiente mencionar que as abordagens próprias da sociologia política do reconhecimento, cada uma a seu modo, destinam-se a identificar e analisar os fatores causadores de conflitos nas sociedades multiculturais.

Por *reconhecimento*, pode-se entender as formas pelas quais cada modo de vida culturalmente específico demanda a validação dos demais numa situação de diversidade e pluralidade de referências culturais, que estão simultaneamente presentes nas sociedades globalizadas atuais. Não raro, nestas sociedades, especificidades culturais constituem grupos sociais cujas características os tornam vulneráveis na relação com outros, quando não são reconhecidos como sujeitos de direitos em igualdade com todos os outros. E esta fragilidade pode criar uma situação de marginalização social de pessoas portadoras de determinadas características, que por causa disto eventualmente tornam-se sujeitas à exploração econômica, ou à discriminações diversas. Esta seria a condição das chamadas *minorias culturais*, que nem sempre são minorias estatísticas, e que precisam da proteção do Estado para que tenham acesso aos direitos de cidadania, e desta forma não sejam discriminadas nem exploradas economicamente pelos grupos culturais majoritários na sociedade multicultural.

Nesse sentido, as *sociologias do reconhecimento* se desdobram em apontar e analisar causas de conflitos sociais decorrentes do *não reconhecimento*, ao mesmo

tempo em que também formulam propostas acerca das formas adequadas com que o Estado deve intervir mediante as *políticas de reconhecimento* visando à *inclusão*, quer dizer, a promover a universalidade no acesso aos direitos fundamentais para todas as pessoas, não obstante a vinculação cultural e o pertencimento delas a quaisquer grupos presentes na sociedade em que o Estado atua.

Por causa destas características apontadas acima, as *sociologias do reconhecimento* foram transformadas em chaves interpretativas das lutas sociais, sobretudo para aquelas realizadas sob a forma dos *novos* e *novíssimos movimentos sociais*. Mas, a despeito de trazer um certo *frescor* por meio da aquisição de um novo vocabulário no campo de estudos dos movimentos sociais, a *sociologia política do reconhecimento* não proporcionou inovações suficientes para alterar substancialmente o conteúdo e a forma da abordagem costumeira sobre o assunto nas Ciências Sociais.

Grosso modo, os movimentos sociais, sejam eles os originais, os *novos* e *novíssimos*, agregando o vocabulário próprio da *sociologia do reconhecimento*, podem ser genericamente definidos da maneira que segue.

Movimento social é a ação política de um grupo organizado em torno de uma causa, que atua sobre a sociedade e encaminha demandas ao Estado. A atuação sobre a sociedade visa à construção da legitimidade de uma pretensão, o reconhecimento de uma diferença. A demanda encaminhada ao Estado tende a estabelecer a igualdade mediante o reconhecimento de um direito, portanto.

Por isto, movimentos sociais tendem a ser inovadores, dado que são forças que atuam sobre a sociedade e o Estado, lutando pela produção e efetivação de direitos, sobretudo confrontando tradições e outras irracionalidades presentes como regulações nas relações sociais. Assim, movimentos sociais forçam a expansão rápida das fronteiras do direito, que sem as lutas sociais ficariam condicionadas ao lento aperfeiçoamento da racionalidade para serem expandidas.

Movimentos sociais têm a tendência de provocar o desenvolvimento da sociedade, questionando princípios e valores dominantes. No entanto, por se constituírem em processos que envolvem disputas **e lutas entre forças lutas**, que não necessariamente se organizam e se legitimam mediante a lógica do direito racional, também podem gerar situações de afirmação de privilégios.

Então, cabe às Ciências Sociais analisar criticamente os movimentos sociais, avaliando as pretensões, estratégias e ações por meio de critérios emancipatórios, quais sejam a rejeição às inferiorizações em todas as relações sociais, e a afirmação da

dignidade como condição ideal para a vida em sociedade, de forma que qualquer pessoa, **não** importa sua vinculação cultural, deve ser reconhecida e tratada como fim em si mesma.

Neste ponto, apresenta-se a proposta da *reconstrução racional*, elaborada por Habermas, e que pode ser utilizada para inovar na produção de conhecimentos sobre fenômenos sociais, dentre eles os próprios movimentos sociais. Lembra-se que a interpretação de Habermas sobre os movimentos sociais já fora apresentada antes. O que se pretende daqui para frente não é retornar à conceituação dos movimentos sociais, mas oferecer uma possibilidade alternativa mediante a qual se consiga produzir conhecimentos críticos para avaliação do potencial emancipatório neles contido.

O raciocínio utilizado para a apresentação da *perspectiva da reconstrução racional* encontra-se no texto *Ciências Sociais reconstitutivas versus Ciências Sociais Compreensivas* (CSRCSC), publicado na obra *Consciência moral e agir comunicativo* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989).

No texto citado, a apresentação da *reconstrução racional* foi feita por Habermas em torno de quatro eixos de argumentação, a começar pela elaboração de um breve balanço crítico das tendências recentes de produção científica nas ciências sociais, temporalidade esta que abrange explicitamente as décadas de 1960 e 1970, dado que o texto foi escrito em 1980.

Nesta avaliação, Habermas menciona a *guinada interpretativa* nas ciências sociais na década de 1970, observando que tal abordagem fora resultado direto do fracasso do modelo nomológico nas ciências sociais convencionais (HABERMAS, 1989, p.38), observando ainda que os *paradigmas interpretativos* também se constituíram como alternativa ou resistência diante do objetivismo-positivismo e do retorno do biologismo e das explicações naturalistas da sociedade e da cultura humanas (HABERMAS, 1989, p.39).

A seguir, Habermas define o conceito de hermenêutica que será por ele empregado na sustentação da perspectiva da *reconstrução racional*. Neste ponto, há a retomada da relação entre hermenêutica e linguagem, apresentada em LCS, com especial cuidado para chamar a atenção sobre o que tal relação implica no caso de sua utilização como estratégia de *compreensão* para a pesquisa social.

Como *hermenêutica*, Habermas designa a identificação do significado inerente a “toda expressão dotada de sentido – seja um proferimento (verbal ou não verbal), um artefacto qualquer como, por exemplo, um utensílio, uma instituição ou um

documento”. A hermenêutica pode ser aplicada a tudo isso, porque toda expressão dotada de sentido “pode ser identificada, numa perspectiva bifocal, tanto como uma ocorrência observável, quanto como objetivação inteligível de um significado” (HABERMAS, 1989, p.39).

No entanto, se é possível afirmar que qualquer produto da atividade humana é dotado de sentido, e portanto passível de uma interpretação quanto ao significado. Para se alcançar a significação de algo é preciso *participar* de ações comunicativas. Para Habermas é apenas por meio da participação, real ou imaginada em ações comunicativas de uma comunidade linguística, que se consegue efetivamente *compreender aquilo que é dito a alguém* (HABERMAS, 1989, p.40). É preciso, para tanto, possuir o domínio da linguagem *em ação*, quer dizer, a “... a maneira como é empregada pelos participantes com o objetivo de chegar a uma *compreensão* conjunta de uma coisa ou de uma *maneira de ver* comum (HABERMAS, 1989, p.41, grifos do autor).

A hermenêutica apresentada contém a vinculação entre *compreensão* e *participação* numa ação comunicativa. Isso implica necessariamente a adoção da atitude *performativa* por aquele que pretende *compreender*. Por atitude *performativa*, Habermas designa o abandono da condição de terceira pessoa, a *atitude objetivante*, para se assumir a condição de segunda pessoa, a *atitude conforme a regras*, ou de primeira pessoa, a *atitude expressiva* (HABERMAS, 1989, p.42).

Para que se possa de fato compreender algo, ressalta Habermas, torna-se necessário que o interprete considere a linguagem na forma pela qual ela é empregada na vida cotidiana, situação em que a utilização da linguagem encontra-se apoiada em *situações de validade adicionais*, quer dizer num saber “mais abrangente do que o saber estritamente proposicional ou relativo à verdade”, que sustenta *pretensões de validade não cognitivas* (HABERMAS, 1989, p.43), e que por isso mesmo qualquer interprete somente pode ter acesso a elas mediante a participação.

Quanto à necessária vinculação entre *compreensão* e *participação* para a consecução da perspectiva da *reconstrução racional*, Habermas observa a existência de quatro prováveis dificuldades a serem enfrentadas, e que são decorrentes da *participação*, a começar pela “renúncia à posição privilegiada do observador”, o que implica ao interprete assumir a condição de igualdade *cognitiva* derivada da condição de igualdade *performativa*. Se querem realmente *compreender* mediante a *participação*, os

interpretes, segundo Habermas, ”... se vêem envolvidos nas negociações sobre o sentido e a validade dos proferimentos” (1989, p.43).

Há também o problema da objetivação, quer dizer, “de que aquilo que é compreendido numa atitude performativa deve ser traduzido naquilo que pode ser constatado do ponto de vista da terceira pessoa” (HABERMAS, 1989, p.44). O interprete, nesse caso, deve conseguir explicitar todos os saberes envolvidos numa ação comunicativa, mesmo aqueles saberes de ordem não cognitiva evocados pelos participantes para sustentar as pretensões de validade.

Seguindo adiante, chega-se o problema da *neutralidade axiológica*. Por conta de sua condição de participação, o intérprete se encontra envolvido pelos mesmos saberes que sustentam as pretensões de validade não cognitivas, e, sendo assim, “juízos de valor se insinuam no discurso que constata fatos” (HABERMAS, 1989, p.44).

Por fim, Habermas nota a dificuldade de produzir saber teórico (nomologia) por meio da hermenêutica que fundamenta a perspectiva da *reconstrução racional*. Esta dificuldade se refere ao fato de que qualquer interpretação produzida tem como contingência os aspectos que circunscrevem a existência concreta daquilo que foi interpretado. Cada interpretação, portanto, deve ser considerada como algo tão singular como aquilo a que se dedicou a interpretar num contexto fático. A princípio, Habermas admite que seria prudente à perspectiva da *reconstrução racional* também renunciar à pretensão de produzir saber teórico e lança dúvidas sobre a possibilidade de que possa ser apresentada como alternativa de conhecimento científico às ciências sociais (HABERMAS, 1989, p.44).

Em relação ao problema da objetividade do conhecimento fundado na interpretação, é preciso destacar que ele não se encerra na dúvida acerca da *compreensão válida*, e avança sobre o alcance ou a abrangência do conhecimento produzido por meio dela. O desafio para a demonstração da viabilidade do emprego da *compreensão* como estratégia metodológica para as Ciências Sociais, e neste caso para a área de Relações Internacionais, requer a busca de solução para um provável desencontro que pode ser identificado entre a condição de racionalidade no conhecimento decorrente da *interpretação* em situações de relacionamento específicas e a expectativa de construção de teorias que permitam avançar o conhecimento sobre a ação social na perspectiva científica. Um conhecimento científico da ação social construído mediante a *compreensão* deve ser suficientemente articulado em termos lógico-conceituais para que possa responder satisfatoriamente a quaisquer

questionamentos que possam ser a ele dirigidos sobre a generalidade da *explicação* que pretende propor.

Como fundamento de objetividade, Habermas argumenta que todo esforço de *compreensão* inevitavelmente apóia-se em uma racionalidade. Para efeitos da *reconstrução* racional, descarta-se por completo as possibilidades de compreensão baseadas na empatia, ou mesmo numa possível capacidade de *descentração*, em que um intérprete poderia aspirar a se transportar *para a consciência do outro* (p. 45), e por meio desta capacidade, captar de maneira autêntica os sentidos e significados de ações e proposições. Habermas sustenta que não é possível *compreender* sem que esta disposição esteja sustentada em alguma pretensão de interpretação racional dos motivos evocados por alguém para explicar suas escolhas e estratégias em situações de relacionamento. Dessa forma, interpretar significa “avaliar razões” (HABERMAS, 1989, p.47).

Habermas reconhece que a *participação* pode comprometer de alguma forma a *objetividade* da observação, mas destaca que apenas por meio da participação os interpretes tem acesso ao conjunto de conhecimentos evocados pelos participantes para construir seus argumentos. E neste caso, especificamente, o *interprete-participante* consegue uma posição de *imparcialidade negociada*, porque tem acesso privilegiado à forma pela qual os demais participantes se referem à *tradição* para nela buscarem as razões necessárias à composição dos proferimentos. Se, por um lado, há uma perda inevitável de objetividade devido aos riscos inerentes à participação, por ela exigir tomadas de posição em relação a valores, que requerem juízos morais, há um ganho de objetividade à medida que apenas por meio da participação chega-se a alcançar a condição de autenticidade da subjetividade dos demais participantes, por conta de que se pode compartilhar *razões* dentro de contextos em que elas se tornam *significativas* para sujeitos em comunicação.

A *compreensão* começa a ser construída pelo observador-participante quando ele tem acesso ao conjunto de conhecimentos cognitivos e não cognitivos evocados pelos falantes em uma situação de comunicação. E neste caso, para Habermas, o “paradigma da interpretação para a hermenêutica é a interpretação de um texto da tradição” (HABERMAS, 1989, p.46).

E para alcançar a *tradição* que dá sentido aos proferimentos, Habermas indica um caminho aparentemente simples ao observador-participante. Trata-se da estratégia de manifestar desconhecimento ou de provocar deliberadamente distorções nas

condições de validade em que os demais participantes apoiam seus proferimentos. Os contrastes propositalmente criados na relação entre os proferimentos e o contexto a que se referem, provocam *transtornos de comunicação*. São eles que permitem ao observador colocar-se em outras perspectivas na situação comunicativa, e assim esclarecer, com o auxílio dos demais participantes, os fundamentos racionais, e portanto *objetivos*, mediante os quais as *tradições* são concretamente evocadas para atribuir sentido a proposições (HABERMAS, 1989, p.46).

O intérprete-participante alcança a *objetividade* na compreensão à medida que consegue identificar nos meandros da racionalidade das proposições, as *razões* pelas quais "o autor – na crença tácita de que determinados estados de coisas existem, de que determinados valores e normas são válidos, de que determinadas vivências podem ser atribuídas a determinados sujeitos – faz em seu texto determinadas asserções, observa ou fere determinadas convenções e por que dá expressão a determinadas intenções, disposições, sentimentos e coisas parecidas" (HABERMAS, 1989, p.46).

Para Habermas, a *compreensão* proporciona a construção de um conhecimento diferenciado ao cientista social, desde que ele, mediante a participação, alcance dois níveis de entendimento sobre a situação. Um deles consiste na possibilidade de *avaliar as razões* empregadas pelos falantes em suas proposições. E caso consiga *avaliar as razões*, o cientista social adquire a mobilidade de poder transportar-se para a perspectiva dos falantes, à medida que o conhecimento das *razões* lhe permite observar, inclusive, o leque de possibilidades simbólicas de conhecimentos cognitivos e não cognitivos, e que estiveram disponíveis para serem escolhidos na composição de proferimentos pelos falantes. Por meio deste conhecimento, o interprete pode observar a *racionalidade* dos argumentos, porque pode *avaliar* as escolhas feitas pelos participantes sobre a melhor forma de construí-los.

A *compreensão*, segundo Habermas, permite aos interpretes encontrar

[...] o significado do texto apenas na medida em que percebem *por que* o autor se sentia com direito a avançar determinadas asserções (como verdadeiras), a reconhecer determinados valores e normas (como corretos) e a exprimir determinadas vivências (como sinceras) (ou, conforme o caso, a atribuí-las a outrem). Os interpretes têm de aclarar o contexto a que o autor manifestamente não pode deixar de pressupor como o saber compartilhado pelo público contemporâneo dele (HABERMAS, 1989, p.46).

Para Habermas, a perspectiva da *reconstrução racional* proporciona ao cientista produzir um saber sobre as ações ao mesmo tempo *crítico, construtivo e teórico*.

A condição *crítica* da *reconstrução racional* deriva do fato de que “as reconstruções racionais explicitam as condições de validade de proferimentos”, e por isso “elas também podem explicar casos desviantes” (HABERMAS, 1989, p. 48).

Quanto à condição *construtiva*, ela está ligada à potencialidade da *reconstrução racional* “fixar novos padrões analíticos”, à medida que “as reconstruções racionais empurram as diferenciações entre as pretensões de validade particulares para além dos limites que a tradição ensinou” (HABERMAS, 1989, p. 48).

Em relação à *teoria* produzida por meio da *reconstrução racional*, Habermas entende que seja possível produzir um “saber *teórico* competitivo” (grifo do autor), desde que haja “sucesso na análise de condições de validade muito gerais”. Neste caso, “as reconstruções racionais poderão surgir com a pretensão de descrever universais” (HABERMAS, 1989, p.48).

No entanto, a capacidade de produção teórica não deve entusiasmar demasiadamente os cientistas sociais que buscam alternativas metodológicas viáveis. Habermas aponta para a precaução quanto à probabilidade de que as potencialidades apresentadas na perspectiva da *reconstrução racional* venham a contribuir, também elas, para a produção de conhecimentos distorcidos sobre as ações sociais, e que inevitavelmente são apresentados na forma de “fundamentações últimas” (HABERMAS, 1989, p.48). Antes de tudo, é preciso que o cientista admita a condição de falibilidade inerente a todo tipo de conhecimento humano, devido ao fato de que todo conhecimento será sempre tributário e envolvido por alguma *subjetividade*.

#### Referências

- ALONSO, A. *As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate*. Lua Nova, 76, 2009.
- ELSTER, Jon. *Marxismo, funcionalismo e Teoria dos Jogos*. Lua Nova, n. 17, 1989.
- EVERS, T. *Identidade*. A face oculta dos novos movimentos sociais. Novos Estudos - CEBRAP. n. 4, abril de 1984.
- D'INCAO, M. C. *A experiência dos assentamentos: contribuição ao debate político da Reforma Agrária*. Lua Nova, n. 23, 1991.
- GOFFMAN, Erving. *O estigma*. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1982.
- GOHN, M. G. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- HABERMAS, J. *New social movements*. Telos, New York, n. 49, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- \_\_\_\_\_. *A nova intransparência*. Novos Estudos Cebrap, n. 19, setembro, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.



- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- \_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A constelação pós-nacional*. São Paulo : Littera Mundi, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A inclusão do outro*. São Paulo : Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A lógica das Ciências Sociais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- HELLER, A. *O cotidiano e a história*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LEVI-STRAUSS, Claude (org.) *La identidad*. Madrid: Editiones Petrel, 1981.
- MATTOS, P. *A sociologia política do reconhecimento*. As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.
- MEDEIROS, L. S. *História dos movimentos sociais no campo*. Rio de Janeiro: Fase, 1989.
- MELUCCI, A. *Um objetivo para os movimentos sociais?* Lua Nova, n.17, 1989.
- PRZEWORSKI, Adam. *Marxismo e Escolha Racional*. Revista Brasileira De Ciências Sociais, n. 3, vol. 6, 1988.
- SIGAUD, Lígia. *Luta de classe em dois atos: notas sobre um ciclo de greves camponesas*. In: Anais do IIº Encontro do PIPSA. UNESP/Botucatu-SP, 1986.
- SHERER-WARREN, I. *Movimentos Sociais*. 2 ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1987.
- TAYLOR, C. *As fontes do self – a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997
- TOURAINÉ, A. *Os novos conflitos sociais*. Para evitar mal-entendidos. Lua Nova, n. 7, junho de 1989.