



RACIONALIDADE E CONSCIÊNCIA: CONCEPÇÕES ACERCA DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Monique Florêncio de Aguiar

Cite este artigo: AGUIAR, Monique Florêncio de. Racionalidade e Consciências: concepções acerca dos movimentos sociais. **Revista Habitus:** revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais – IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 76-90, 30 mar. 2006. Anual. Disponível em: <www.habitus.ifcs.ufrj.br>. Acesso em: 30 mar. 2006.

Resumo: Este artigo objetiva analisar de maneira comparativa as formas de abordagens teóricas relativas aos movimentos sociais. Temos como referência textos selecionados de seis autores: Hobsbawm, Thompson, Olson, Barrington Moore, Honneth e Castells. Todos esses teóricos nutrem visões distintas acerca dos movimentos sociais. Assim, veremos no decorrer do trabalho os focos e especificidades de cada autor, bem como suas possíveis ou distantes semelhanças, enfatizando os aspectos da consciência e da racionalidade presentes nas interpretações dos autores abordados.

Palavras-chave: movimentos sociais, campo teórico, racionalidade e consciência.

1. Introdução

Os autores aqui analisados discorrem sobre os movimentos sociais, porém na análise da literatura sobre estes movimentos eles ocupam um espaço específico. Assim, adotamos a consideração de Jeffrey Alexander (1998) relacionando-a com as tendências dos autores citados. Alexander em seus estudos considera que o “modelo clássico” referente aos movimentos sociais vem sendo *secularizado, invertido e atualizado*, sem, contudo, ser substituído.

O *modelo clássico*, aqui melhor representado por Hobsbawm (1970), compreendia os movimentos sociais como revolucionários que tomariam o poder, ressaltando o aspecto social sem levar em conta o papel do aspecto cultural e simbólico. Dessa forma, o discurso revolucionário:

“... declarou que só depois do estabelecimento de novas formas de estrutura, somente depois que as transformações técnicas permitissem a redistribuição equitativa de bens e serviços, é que considerações de ordem ética, moral e cultural seriam levadas em conta” (Alexander, 1998:2).

A *secularização* do modelo clássico na interpretação contemporânea, apenas tirou dele a teologia revolucionária e conservou a teoria explicativa que se manifestava de forma racional, distributiva e materialista. Essa visão é bem representada por Olson neste trabalho, no qual os aspectos do idealismo e do emocionalismo moral são considerados “mercadorias manipuladas

pelas organizações para aumentar o poder da organização”, conquistando maior apoio material e não-material (Alexander, 1998:5).

Na *inversão* do modelo clássico podemos perceber os demais autores deste trabalho, com exceção de Axel Honneth. A tendência de inversão tende a perceber os processos culturais como soluções aos problemas que os movimentos sociais precisam resolver. Dessa forma, as dimensões criativas e subjetivas dos movimentos são vistas como meios para alcançar um fim, e não como fins significativos em si mesmos (Alexander, 1998:8).

Os autores que estudam os movimentos sociais *atualizando* o modelo clássico não são aqui explorados, podendo ser, essa tendência, melhor explicitada em Melucci (2001). No entanto, convém dizer que a atualização do modelo clássico se baseia na transformação conjuntural que sofreu a época pós-industrial, incluindo os aspectos das instituições formadoras de símbolos e do controle da informação. Assim, essa tendência vincula o crescimento da subjetividade às mudanças empíricas ocorridas na passagem da sociedade industrial para a pós-industrial (Alexander, 1998:9). Contudo, Alexander critica essa interpretação, alegando que sempre houve durante a história uma interação e dependência mútua entre o aspecto cultural e o social.

2. O Desdobramento no Campo Teórico Acerca dos Movimentos Sociais

De um modo geral, cada autor a ser examinado procura expor o seu entendimento sobre os movimentos sociais. Hobsbawm (1970) tem uma percepção evolucionista sobre eles, e nesse sentido nos faz lembrar Karl Marx, pelo qual sabemos nutre afinidade ideológica. O autor se propõe a analisar os movimentos sociais em sua forma “primitiva”, focando a realidade rural em um primeiro momento, e julgando que tais movimentos possuíam ações irracionais.

Assim, Hobsbawm trata do movimento social como algo que vem tomando corpo ao longo do processo histórico. Primeiramente, verificamos em sua obra a investigação sobre “os bandos”, que embora reunidos não possuíam organização suficiente e refletia uma forma primitiva de protesto social, como uma rebeldia quanto as normas sociais opressoras, promulgadas pela classe dominante.

Os bandidos sociais eram sempre protegidos pelo seu grupo social, salvo quando faziam algo que lesava a sua comunidade; de outro modo, representavam a resistência contra as normas, as quais tinham que se submeter, contrariados, todos os camponeses. Dessa forma, esses bandidos são vistos como heróis e justiceiros pelo seu povo. Não que se rebelar fosse a única forma de escapar da opressão e da pobreza, pois muitos preferiam se adequar às regras e se unir aos opressores. Quando a saída é revoltar-se percebemos o homem contra o Estado, promulgador da regra e representante da classe mais abastada. No entanto, as ações efetuadas pelo bandido não são consideradas crimes pelas convenções de sua comunidade, que neste momento histórico prezaria mais os sentimentos de honra – vistos como relativos aos regimes monárquicos. Guardariam, então, os camponeses este retardo, que não estaria em consonância com as insurgentes noções capitalistas.

Estendo-me nesse ponto da teoria de Hobsbawm porque a considero bastante esquemática. Para o autor existe uma linha em direção à racionalidade, à ação política organizada. Enfatizando, Hobsbawm concebe o banditismo, assim como outras formas de rebeldia a ele mais próximas, como tendentes ao individual e apolítico, sendo socialmente neutro. O bandoleiro só apareceria antes de o pobre adquirir consciência política. Podemos nos perguntar: qual consciência? Evidencia-se no raciocínio de Hobsbawm um unilateralismo de pensamento. Na sua visão, estes movimentos “primitivos” não possuíam lógica, eram irracionais, e paulatinamente seu destino seria se transformar em movimentos politicamente organizados, com ações racionais, porque conscientes. Desse modo, escreve ele, quanto mais movimentos revolucionários agrários organizados, menos banditismo numa dada região.

Importante mencionar, que também pressupunha Hobsbawm, que quanto maior a consciência menor a influência da religião no pensamento. Esse ponto seria um dos chaves de sua exposição: como bom marxista “a religião é o ópio do povo”. Portanto, sua análise vê nitidamente os movimentos primitivos absorvidos numa lógica – ou seria ilógica – altamente permeada pela religiosidade, o que os impedia de perceber a realidade como ela se apresentava. E assim, com a perda paulatina do pensamento religioso, chegar-se-ia à consciência pretendida, cara à ação revolucionária, verdadeiramente mudancista. Hobsbawm vê em alguns dos movimentos um pouco menos primitivos uma convergência com os movimentos comunistas, porque ambos seriam contra a polícia e contra o Estado. Define, dessa forma, que havia uma simpatia entre os dois movimentos para, posteriormente, ressaltar a absorção que se realizou historicamente de tais movimentos mais atrasados pelos movimentos socialistas ou comunistas, politicamente direcionados e racionais.

Os movimentos caracterizados como “mais racionais” teriam emergido com a industrialização e urbanização, que proporcionou o surgimento da classe operária, preconizada por Marx como a criadora da burguesia que a destruiria, ou melhor, a superaria. As organizações, surgidas nos primórdios da industrialização, seriam as Seitas Operárias, que em sua ideologia não seriam mais contaminadas pelo pensamento religioso porque se encontrariam numa fase evoluída, tendo progredido das Igrejas Operárias. Estas, por sua vez, progrediram das dissensões quanto a Igreja Católica levadas a cabo pelos Protestantes. As seitas discriminadas teriam dado um salto: de seitas emocionais para seitas intelectuais. Para Hobsbawm, as seitas religiosas – pré-políticas – resolviam o problema em relação ao indivíduo e não à classe, mas serviram, por características particulares, como um treinamento de líderes e quadros. O autor pensa sempre em oposição ao capitalismo insurgente, com suas normas, explorações e um potencial, assim como um purgatório, para humanizar as relações entre os homens, partindo do esforço e consciência de grupo.

Além disso, ele realiza uma exposição sobre os rituais efetuados pelos movimentos em sua forma primitiva como sintoma de sua irracionalidade e ilogismo e transfere, comparativamente, os resquícios dos rituais, sob forma mais lógica, para os movimentos sociais mais recentes. Os rituais seriam uma sobrevivência em rápido desaparecimento porque carregam um sentido por demais emocional e com a consciência de classe esses rituais tendem a se enfraquecer, pois basta o impulso da causa comum para manter o movimento. Tais artifícios ritualísticos

serviram para manter a massa unida, porque os movimentos anteriores eram regidos por uma elite de intelectuais que dirigiam uma massa passiva, prática que com o ganho de consciência dos membros se transformaria e todos seriam sujeitos ativos na mudança.

A leitura de Hobsbawm se faz instigante quando comparada com os tempos em que vivemos; quando pensamos, adotando sua forma de pensamento, na nítida falta de crença em uma ideologia que se sobreponha com sucesso ao capitalismo dominante. Deveríamos, então, ressaltar as circunstâncias que nos levaram a tal como mero desvio? O capitalismo tem vencido com seu individualismo crescente, que chama a atenção para as questões da política-vida[1] como o grande sentido para as vidas cheias de sofrimento, que buscam algo ao qual se agarrar. Fortaleceu-se a ideologia burguesa desunindo continuamente os homens e dispondo de meios para alimentar e reforçar sua ideologia de maneira constante. Será que nós, a resistência, nos convencemos que o melhor é se adequar as regras do jogo, como nos dá brecha a análise de Hobsbawm, ou não seríamos tão racionais quanto se precisa? Ou será ainda que regredimos, voltando a sermos mais primitivos? Nossa linha histórica se desvia em ramos, se estagna ou se volta sobre si mesma?

O próximo autor examinado é Thompson (1987). Ele é o responsável por nos mostrar o “outro lado da moeda” na forma de encarar as ações dos movimentos antigos, surgidos com o florescimento do industrialismo. Thompson se recusa a conceituar e entender tais movimentos como subpolíticos ou supersticiosos, o que considera uma visão pejorativa. Cabe a Thompson o conceito de “Economia Moral”, do qual lança mão para analisar as motivações das revoltas desta época, deixando nítido que mais do que os valores financeiros estavam em jogo para os rebeldes camponeses questões como *status* e prestígio, por onde perpassavam o sentido de injustiça. Não seriam estes movimentos, portanto, irracionais ou ilógicos, mas possuiriam outra moralidade, subjacente ao seu momento histórico.

O pretendido pelo autor é analisar as ações dos “motins” ou “turbas”, vistos comumente apenas como um ato instantâneo de reação à fome que levava aos saques de alimentos de maneira nada organizada. Então, havia nesse contexto diferentes elementos com interesses distintos: o controle efetuado pela nascente *burguesia* (com sua economia bem mais econômica), a disciplina que pregavam os adeptos do *crístianismo sectário* e a seriedade que prezavam os *artesãos autodidatas*, os quais eram a elite intelectual neste momento. Assim, os hábitos das massas eram controlados, por um lado, e modificados em direção a um ideal distinto, por outro, mas sempre num sentido manipulatório. Teríamos, portanto, uma mistura de turba manipulada e multidão revolucionária. Dessa maneira, Thompson demonstra os diferentes interesses dentro de um mesmo grupo, transformando os movimentos num misto, onde os membros e simpatizantes compartilham diversas visões e intenções, complexificando a forma da organização e instigando a olhar o movimento por dentro para compreendê-lo.

Ressalta Thompson (1987) que o conflito entre o código legal e o código popular não escrito é um lugar comum em qualquer época. Nesse sentido, se revoltou o incipiente movimento operário, que entendia a sua expropriação e perda de direitos com a insurgência dos princípios capitalistas, considerando imoral qualquer método desonesto de aumentar o preço dos alimen-

tos. O contexto opressor era de delimitação de terras, mudança nos sistemas de troca, impostos, tabelamento distinto de preços, ênfase na margem de lucro, etc. Propõe-se que esses movimentos tinham bases populares articuladas e legitimadas por tradições mais sofisticadas do que sugeria a palavra “motim”.

Thompson se refere à reação levada a cabo por essas comunidades rurais e urbanas como uma *consciência de consumidor* e retrata um esforço desesperado do povo para reimpor a economia moral mais antiga, em detrimento da economia de livre mercado. Não se detendo a demonstrar esse pensamento como uma forma consciente – rompendo com a unilateralidade carregada por Hobsbawm –, Thompson concebe a turba como em vias de se tornar uma multidão autoconsciente, no sentido de que “o fermento da dissidência e da educação política entrava em ação, dando ao povo uma predisposição para assumir a defesa das liberdades populares” (1987:73). Em Thompson notamos a demonstração de que os grupos sociais são ambíguos, possuindo dimensões emocionais e racionais emaranhadas que norteiam a ação independente do momento histórico.

Isso posto, cabe perguntar: como seria a visão de um movimento que agiria de forma puramente racional, no sentido mais capitalista do termo? A concepção de ação coletiva que mais se aproxima desta visão é a do economista Olson (1997), exposta em seu livro *A Lógica da Ação Coletiva*. Olson se propõe a estabelecer uma teoria dos grupos sociais e das organizações, entendendo que os indivíduos se agregam para solucionar algo que sozinhos eles não conseguiriam obter, preconcebendo, assim, que não necessariamente é coletivamente que vão resolver seus problemas. Percebe-se uma afetação sentida a nível individual e custosamente canalizada para uma causa comum, porque na visão de Olson raramente existe altruísmo, todos estão preocupados em garantir primeiramente o seu próprio benefício. Tanto é assim que para a participação de um indivíduo se efetuar num grupo é preciso que o grupo lance mão de coerções que forcem o indivíduo a contribuir para a manutenção da instituição. Se o indivíduo ainda não se encontra dentro do grupo é preciso proporcionar incentivos seletivos individualizados, para estimular as pessoas a se engajarem no grupo, pois elas teriam racionalizada a idéia de custo-benefício que o ingresso no grupo as proporcionaria. Tal incentivo seletivo não seria necessariamente dinheiro, mas também poderia ser *status*, respeito, prestígio e amizade de que gozariam os membros de maior destaque. Portanto, o que se destaca na concepção de Olson é a crença de que a ação coletiva é a maximização de ações individuais. Logo, se percebe uma tendência ao individualismo, elemento que se exacerba no decorrer da modernidade, e a execução de cálculos altamente reflexivos que conduziriam a ação. Em consonância com esse pensamento, Olson compara insistentemente a ação de uma empresa ou da administração do Estado com a de um grupo social de interesses comuns. O componente emocional não é citado, porque não se entende que faça parte da ação.

Apesar da ênfase no indivíduo, a intenção suprema das organizações para Olson seria a promoção dos interesses de seus membros e não a vantagem pessoal de um líder sobre os demais, além do provimento de benefícios públicos ou coletivos. As coerções seriam necessárias, como já mencionadas, pois implicitamente os membros têm interesse no benefício, mas não têm

interesse no custo. Nos grupos grandes a coerção teria que ser maior, porque como a falta de contribuição não é sentida facilmente, os indivíduos são mais tentados a não contribuírem para suprir as demandas da organização. Nos grupos pequenos a relação face-a-face proporcionaria um maior controle, pois se não contribuem são facilmente tratados de forma diferente. Desse modo, Olson acredita na eficiência dos grupos pequenos por serem mais propícios a tomar decisões rápidas. A solução para os grupos grandes funcionarem bem, sugestia Olson, seria a execução de fragmentações em pequenos grupos dentro do grupo maior.

Enfim, realizando uma intersecção entre Hobsbawm e Olson – já que este cita a variante da visão tradicional em seu texto – eu diria que não são visões opostas, muito pelo contrário. Hobsbawm e Olson analisaram os movimentos sociais de épocas diferentes, porém ambos incluem o aspecto da industrialização e da urbanização como o marco da racionalização na concepção dos integrantes dos movimentos, justificando a aproximação desses autores. Hobsbawm analisou as sociedades primitivas tirando delas toda *racionalidade* na condução das ações, enquanto Olson entende que os grupos na atualidade são um aspecto da evolução das sociedades industriais modernas a partir das sociedades primitivas precedentes, e acrescenta, citando os teóricos tradicionais, que as associações emergem para assumir algumas funções que anteriormente ficavam a cargo da família. Com isso, tanto Hobsbawm quanto Olson nutrem a perspectiva evolucionista em suas apreciações. Podemos analisar dessa forma, verificando a ênfase na distinção entre sociedades primitivas e modernas contida em Olson e seu alto grau de racionalidade econômica na avaliação das ações coletivas; assim como a crença de Hobsbawm em movimentos cada vez mais racionais e lógicos superando as concepções primitivas julgadas irracionais, bem como seu teor materialista.

Já Barrington Moore (1978) insinua a valorização de outro tipo de racionalidade diferente da racionalidade econômica, retomando o sentido dado a ela por Thompson em sua definição de economia moral. Assim, em seu livro “Injustiça – As bases sociais da obediência e da revolta” a denominação do capítulo 3, ao qual nos cabe analisar, sugestia o sentido de seu argumento. Este capítulo é intitulado *A Recusa do Sofrimento e da Opressão*, e se remete a uma suposta quebra do contrato social em que se baseia a convivência dos indivíduos e grupos.

Um contrato social, mesmo que implícito como sugere Barrington Moore, nos remete aos princípios de legitimidade que envolve redes e relacionamentos sociais ligando os grupos dominantes e dominados da população. Quando há um descontentamento social perante a natureza dessa relação é que surgem os movimentos de resistência social. Desse modo, o relacionamento entre dominantes e dominados sugere deveres e obrigações das autoridades perante seus subordinados e no momento em que essas obrigações não são devidamente cumpridas, impondo demasiada opressão, há chance de revoltas se desenvolverem, podendo mudar a ordem vigente. Porém, Barrington Moore não é contra a coação entre os indivíduos ou grupos. Expondo seu ponto de vista numa nítida crítica ao pensamento de Marx[2], ele menciona que as coações são necessárias aos indivíduos em benefício da vida em sociedade, dizendo, ainda, que a própria palavra autonomia é suspeita, porque faz desaparecer as coações que são variáveis e inevitáveis.

Quando o contrato social é alterado surge um novo e diferente conjunto de normas, compondo um outro ambiente social, transformado culturalmente, que solaparia o sistema de crenças preponderante. Isso se daria quando os indivíduos oprimidos reconhecessem a sua infelicidade e culminaria com a tomada do poder ou uma partilha decisiva do poder, acarretando o estabelecimento de novas regras sociais. Portanto, tal mudança pressupõe um ataque crítico para destruir a justificação do estrato dominante, afrouxando as técnicas de controle pela condenação da moral vigente, o que constitui a identidade central dos movimentos oposicionistas (não esquecendo que o grau de mudança em uma área é limitado pelo grau de mudança nas outras).

O autor chama de “coragem moral” a capacidade de resistir às pressões sociais, desobedecendo regras que se configurem opressivas ou destrutivas demais; e de “inventividade moral” a capacidade de criar a partir de tradições culturais padrões historicamente novos de condenação ao que existe (Moore, 1987:137). Desse modo, afirma que é possível criar e manipular as pressões de grupo sobre o indivíduo. As pressões sociais forçariam os indivíduos a tomar uma decisão contrária as suas inclinações, assim, a autonomia moral poderia superar esse obstáculo[3].

Além disso, vale dizer que, nessa visão, as regras não são aceitas como algo decidido pela autoridade superior, mas como normas racionalmente aceitas, passíveis de crítica racional e de transformação em benefício da vida comum em sociedade. De tal modo, a obediência e a desobediência seriam fundadas em princípios (Moore, 1987:154). Essa resolução final tem suma relevância, visto que denota indivíduos ativos e não passivos quanto ao destino da sociedade. Os sujeitos estão imbricados no movimento histórico e têm o poder de, com a soma de suas ações sociais[4], mudarem a direção da história. Assim sendo, Barrington parte do pressuposto de que os indivíduos têm consciência da situação em que se inserem, e não consciência no sentido marxista reavivado por Hobsbawm – unilateral –, mas como dito antes, concorda com Thompson em sua avaliação sobre a consciência e a racionalidade condicionadas por princípios diversos.

Em um determinado trecho de seu texto Barrington Moore demonstra sua aceitação em relação à teoria de Thompson, mesmo sem citar seu nome:

“(...) os críticos concluem que este procedimento manifesta uma distorção inerente em benefício das concepções ocidentais modernas de racionalidade, que minimizam injustamente a capacidade para o pensamento racional entre as populações não-ocidentais e as classes inferiores em nossa própria sociedade. As críticas técnicas são a meu juízo bem fundadas” (Moore, 1987:159).

Assim como Barrington Moore (1978), Axel Honneth (2003) transita na esfera dos valores morais e traz à tona a noção de reconhecimento, tanto auto-reconhecimento quanto um reconhecimento externo direcionado às características pessoais do indivíduo. E essa é a razão para a formação de uma organização social em Honneth, quando os valores específicos de um indivíduo não são legais ou reconhecidos pela sociedade. Isso desencadearia uma percepção negativa do sujeito por ele mesmo ao se deparar com sua não aceitação social, denotando uma relação

negativa do indivíduo em relação ao mundo. Com isso, a relação do indivíduo com o movimento social resgataria o sentido positivo que o sujeito tem de si através da socialização neste grupo de interesses comuns, passando a gozar o indivíduo do reconhecimento almejado, e a pleiteá-lo na sociedade em geral. As lutas que seriam desencadeadas levariam às transformações na esfera da moral que mudariam os meios de coerção; pois se as práticas dos indivíduos não encontram aceitação, não os engajando num pertencimento social, eles se sentem moralmente atingidos e começam a lutar para transformar a esfera de valores do mundo social. Dessa relação intersubjetiva é que se formam os grupos, desencadeando uma construção coletiva que nasce das lutas sociais.

Entretanto, convém fazer uma ressalva: nem todo indivíduo nesta situação opta por se fazer reconhecer através da luta, há os que se fecham num sentimento de culpa, podendo se convencer de suas características negativas, entendendo como legítima a rejeição sofrida. Além disso, a ação de resistência política vai depender do entorno político e cultural que se vivencia e canaliza os impulsos em ação.

A teoria de Honneth entende os movimentos sociais como uma forma contemporânea de pensar o problema do *indivíduo*. As flutuações identitárias contemporâneas pressupõem formas de se fazer aceitar na sociedade, assim como a adesão aos valores consumistas também o fazem. Por outro lado, como o mencionado por Stuart Hall (1993), os indivíduos a procura de estabilidade resgatam formas antigas e conservadoras de comunhão no intuito de recuperar uma união em sua origem, na expectativa de efetuar o que Maurício Domingues (1999) menciona recuperado de Giddens como um novo “encaixe”[5]. Assim, na teoria sobre a pós-modernidade, variadas comunidades frágeis são formadas para combater o individualismo crescente. Por isso, concluímos, com Honneth, que a dinâmica do processo histórico veio transformando as características sociais e pessoais tidas como hegemônicas, por influência dos sujeitos ativos na transformação desses valores. Somando-se a este fenômeno, a instabilidade, preconizada por teorias sobre a pós-modernidade, com a fragmentação contínua das classes sociais (utilizando aqui Marx para entender essa afirmação que pressupõe a divisão do trabalho social) e a conseqüente exacerbação do individualismo acarreta um cenário ideal para o desenvolvimento das lutas por reconhecimento das diversas minorias constituídas. A partir disso, caímos num universo de simbolismos continuamente manipulados em uma sociedade conflituosa, alterando o mercado de referencialidades simbólicas progressivamente. Essa busca por reconhecimento em Honneth remete a uma integração social e não ao solapamento do sistema por forças reivindicadoras, em outras palavras, é uma luta por inclusão/incorporação no sistema social vigente, que para isso pressupõe pequenas mudanças para abarcar os sujeitos.

Muito de semelhante há na visão de Honneth e Barrington Moore no sentido de que trabalham esferas morais que podem ser paulatinamente mudadas e mais: pelos próprios indivíduos. No caso de Barrington Moore os indivíduos mudancistas são os oprimidos pela imperfeita execução do contrato social e, no de Honneth, os que não gozam do respeito e reconhecimento de seu valor próprio, ambos ressaltando o sofrimento como motivador da ação. Nos dois casos há sujeitos ativos, conscientes e racionais, no sentido que Thompson fornece aos termos. A

resistência acontece não por motivação maior de *bases materiais*, como quer Olson em sua racionalidade estreitamente econômica de custo/benefício; mas, em Moore, por uma consciência da injustiça que vivenciam os indivíduos em termos de reciprocidade e em Honneth por um desejo de ser considerado socialmente, que compõe duas *bases emocionais*. A compreensão desse difuso universo de valores relativos demonstra a sintonia de Honneth com Thompson.

Na verdade, Honneth vai reconstruir o paradigma Hegeliano que tem como ponto de partida para a ação em movimentos sociais sentimentos morais de injustiça, que seriam a ponte para a constituição de uma identidade coletiva. Assim, Honneth amplia a teoria de Hegel e se contrapõe a tendência de movimento social como um agregado de indivíduos exposta na teoria dos “interesses” representada aqui por Olson.

“A luta social... [seria um] processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento”. (Honneth, 2003:257).

A crítica à teoria dos interesses é contundente em Honneth porque para ele estes pensadores desconhecem o cerne da união dos grupos que se realiza por uma base moral e não sumamente econômica.

Porém, Honneth não julga que seu modelo de base moral possa substituir o modelo utilitarista, mas apenas complementá-lo. Assim, a idéia da concorrência por bens escassos se mistura com a de reconhecimento e respeito social, pois não há como saber até que ponto um conflito segue a lógica da perseguição de interesses ou a lógica da formação de uma reação moral. Mesmo porque, muitas vezes, os indivíduos que desenvolvem atitudes coletivas vivem situações sociais semelhantes e se confrontam com os mesmos tipos de tarefas vinculadas à reprodução, tendo que conservar sua condição de reprodução, ao mesmo tempo em que se unem por viverem experiências morais de desrespeito, que podem estar inseridas nessa mesma estrutura de interações sociais. Dessa maneira, as esferas de influência para a ação podem se confundir e, várias vezes, só a obtenção do poder de dispor dos bens pode conduzir a um reconhecimento.

Honneth também dialoga com Thompson mencionando o avanço que teve a sua teoria na superação das concepções utilitaristas, visto que recupera as normas morais de ação, demonstrando que uma rebelião nunca pode ser só uma reação à miséria e a privação econômica. Emerge, portanto, toda riqueza de uma configuração social que contém determinantes intelectuais[6], econômicos e emocionais, tornando complexo o tecido social.

As expectativas morais podem ser frustradas quando *uma modificação econômica* é vivenciada como uma *lesão normativa*, que desrespeita o sujeito em seus direitos, *não o reconhecendo em seu valor*. Aqui também notamos o rompimento de um contrato social implícito, lesando a norma e não respeitando um consenso. Visto que a regulação normativa é uma esfera na qual se pode não reconhecer o direito de um indivíduo, estipulando para ele um valor menor numa hierarquia e negando a igualdade de todos perante a lei, esse exemplo abarca tanto a teoria de Honneth quanto a de Barrington Moore. Conseqüentemente, vemos que Honneth, Bar-

rington, Thompson e Olson podem dialogar sem se excluírem mutuamente. Aliás, Honneth amplia a compreensão de todos esses autores.

Enfim, ao retomar principalmente Hegel para efeitos de explicação, Honneth remodela a linha evolutiva traçada por ele. Hegel acreditava que a relação de reconhecimento que fornece a estima social, por conter a possibilidade de uma equalização e de uma individualidade mais ampla, só precisava ser alongada até o futuro, suscitando um sistema de valores novos, aberto, em cujo horizonte os sujeitos aprenderiam a se estimar reciprocamente em suas metas de vida livremente escolhidas. Essa expectativa de Hegel em relação ao que se veria no futuro não se verifica hoje em dia. Nesse sentido, também podemos criticar o sistema evolutivo de Hobsbawm exposto nesse trabalho, que por isso se faz por demais simplificador, diferente sobremaneira das conclusões de Honneth, sempre em diálogo com diversas teorias e abarcando as concepções que vigoraram em momentos diferentes.

Na década de 80 as concepções sobre movimentos sociais ganham nova forma com o repensar do papel do Estado e de algumas categorias sociais, como vamos verificar com Castells (1980). Pressupõe-se nessa fase uma crise urbana com o avanço do capitalismo no processo histórico, quando a concentração econômica desemboca numa concentração espacial dos trabalhadores. Essa crise urbana leva a uma crise de hegemonia da burguesia monopolista, visto que os movimentos sociais urbanos se desenvolvem em número e em qualidade. Assim, tais movimentos se organizam e lutam na tentativa de transformar a base material e a forma social da vida cotidiana através da consciência elaborada pelos próprios indivíduos, que discernem seus interesses e seus aliados no processo de luta.

Essencialmente, a luta popular seria motivada por uma deficiência do Estado na gestão dos meios de consumo coletivos (serviços urbanos), nos quais o investimento não traria um retorno lucrativo aos “donos do capital”, que optam pelo investimento na produção de bens de consumo individuais. Com isso, a infra-estrutura necessária à vida na cidade – como moradias, equipamentos coletivos, transportes – fica deficitária, tendo o Estado que assumir essas responsabilidades. Não obstante, o Estado, num determinado momento, não encontra mais fontes de recursos para atender as demandas por serviços urbanos, tropeçando num limite estrutural da economia capitalista: a subtração do capital privado, por exemplo, por via fiscal, poderia desequilibrar o sistema baseado no investimento privado, e o aumento da carga imposta ao contribuinte poderia provocar a restrição da demanda, além de um grande descontentamento social. Dessa forma, o Estado se põe a emitir papel moeda ou a criar dívida pública, o que por sua vez, desencadeia uma crise ainda maior com inflação, recessão, falência de empresas e desemprego. Para diminuir os gastos o Estado investe focalmente nas funções urbanas necessárias ao funcionamento do pólo dominante (os donos do capital), enquanto as necessidades sociais das classes populares, definidas historicamente, não são contempladas. Surge uma impossibilidade do sistema em produzir aqueles serviços coletivos cuja necessidade ele próprio suscitou, o que nos lembra os diagnósticos de Marx sobre a destruição do capitalismo por ele mesmo. Conseqüentemente, cresce a exigência das massas populares, que reivindicam através de suas expressões

coletivas os seus direitos e serviços coletivos. Estabelece-se, assim, uma luta política de classes, que muda continuamente a correlação de forças entre as classes sociais.

Cabe ainda ressaltar a fragmentação das classes nesse momento histórico, onde os diversos tipos de trabalhadores ou funcionários que exercem as funções mais variadas, tanto no âmbito manual quanto intelectual, se integram numa luta anticapitalista – que antes, pelos maiores pensadores marxistas, só cabia ao proletariado –, compondo as alianças da esquerda. O que acontece é que o Estado gestor já não serve aos interesses do conjunto da burguesia, mas a um setor que controla os grandes grupos monopolistas, permeando um confronto com amplas camadas sociais. Portanto, Castells modula a teoria marxista, adaptando-a às novas circunstâncias históricas, sem, contudo, rejeitá-la. Para ele a transformação se dá conjuntamente num nível econômico, político e ideológico e através de pequenas lutas cotidianas assentadas nos progressos vigentes já no capitalismo. Progressos esses conquistados pela luta política e traduzidos numa nova orientação das políticas Estatais, que conduziriam a uma mudança na esfera do pensamento, levando aos avanços democráticos em direção à posse do poder Estatal via eleições[7]. Desse modo, após a vitória eleitoral deve-se transformar a sociedade através da socialização da produção e da dissolução do Estado.

Importante notar que para Castells o Estado não seria tomado de assalto pela força das armas, mas por uma via democrática para o socialismo. Estrategicamente, é preciso que os movimentos se articulem formando um bloco social alternativo com adesão majoritária das massas ao projeto socialista, se realizando como um projeto pluralista. A consciência comum, nesse sentido, seria formada nas lutas, deixando de ser uma causa impositiva, diz Castells: “o estado do *subjetivo* faz parte das *condições objetivas*”. Assim, o trabalho, principalmente o qualificado, produz conhecimento e invade a esfera cultural. Diferente de forças sólidas que colidem, as esferas culturais hegemônicas e não-hegemônicas se interpenetram nas relações sociais[8].

Finalmente, Castells concebe que o desenvolvimento das forças produtivas sobre a organização social leva a uma forma regressiva das relações humanas, e isso é algo histórico e não natural. Dessa forma, a humanidade acabará destruindo os recursos naturais e as formas de vida coletiva[9] e precisa, por isso, transformar os critérios de sua organização social. Seria preciso descapitalizar a sociedade capitalista ao nível cultural, adotando uma estratégia adequada no âmbito do Estado.

“Mas para que essa perspectiva não siga o destino de tantas esperanças frustradas é necessário que o lirismo revolucionário seja acompanhado e dirigido pela correta compreensão dos problemas e das tarefas em cada frente de luta e em cada sociedade concreta.” (Castells, 1977:39)

3. Conclusão

A maior compreensão da literatura sobre os movimentos sociais é útil para o aperfeiçoamento da teoria quando confrontada com os fatos empíricos pesquisados. Como descrito neste trabalho, o diálogo entre os autores possibilitou o enriquecimento da visão estreitamente assen-

tada nos aspectos materiais ou nos morais, flexibilizando os conceitos de racionalidade e consciência.

Se na época em que Castells escreve constatava-se uma intervenção do Estado nos serviços urbanos e infra-estruturais como dito, hoje já vemos o setor privado dominando essas áreas de uma forma inimaginada anteriormente. Um exemplo disso é a privatização das estradas, onde os pedágios a serem pagos por quem passa por elas compõem o lucro das empresas. Sendo assim, o capitalismo demonstra uma elasticidade e adaptação imensas, ganhando formas sociais mistas como saída para as crises, que até agora não compuseram um sistema social sobre outra lógica racional. Alguns desses autores examinados como Hobsbawm e Castells (ambos bastante marxistas em suas análises) preconizaram um horizonte que não se constata alcançável com o passar do tempo, legitimando as desesperanças e escassez ideológica.

Analicamente, nas interpretações sobre os movimentos sociais podemos perceber uma confluência entre Hobsbawm e Castells situada na valorização da urbanização (desenvolvimento das forças produtivas) para a concretização das mudanças anticapitalistas. Como o momento histórico ao qual a obra de Hobsbawm se refere é comparativamente remoto, ainda temos a classe operária como grande agente de mudança; enquanto Castells vem se adaptar às circunstâncias produzidas socialmente ao longo do tempo, entendendo as massas sociais de forma mais ampla como agentes em bloco na construção de uma alternativa socialista.

Thompson analisa um momento histórico de resistência camponesa às normas emergentes capitalistas. Porém, como menciona Giovanni Levi (2000:45), Thompson avança ao superar o critério de racionalidade contido em Hobsbawm, mas expõe um pensamento no qual parece que o Estado Moderno se impôs sobre resistências importantes e historicamente irrelevantes. Resistências irrelevantes porque são vistas por Thompson como suprimidas totalmente com o avanço capitalista, que compôs sociedades mais complexas. De tal modo, nos intervalos entre sistemas normativos estáveis ou em formação, para Levi, os grupos e as pessoas atuam com uma própria estratégia significativa capaz de deixar marcas duradouras na realidade política, que embora não sejam suficientes para impedir as formas de dominação conseguem condicioná-las e modificá-las em algo (Levi, 2000:45) – os novos níveis de equilíbrio estarão sempre instavelmente sujeitos às novas rupturas. Ao contrário, Barrington Moore (mudança do contrato social pelos oprimidos), Honneth (a luta por reconhecimento social) e Castells (via democrática para o socialismo) já concebem, numa forma de avanço ainda maior, as resistências como algo que deixa marcas e prove mudanças, ainda que pequenas e dentro do sistema, porém que mudam os critérios das relações humanas na complexidade do tecido social.

Se em Honneth há um processo de *elasticidade do sistema* vigente abarcando os indivíduos que se sentem rejeitados, em Barrington há uma *mudança* em termos de contrato, onde uma classe pode solapar, porém não necessariamente, o poder de outra, *sempre havendo coação* entre elas. Em Castells tanto o sistema muda progressivamente pela democratização quanto se pode chegar à extinção das classes, portanto ao fim da exploração. Assim, Castells quebra o impasse de querer se incorporar ao capitalismo não mudando o sistema classista (como em

Honneth) e fornece, ainda, uma alternativa ao solapamento do poder de uma classe por outra (como em Barrington Moore) pela mudança através da via democrática.

Castells rompe com a concepção de que só o proletariado seria o verdadeiro agente de mudança. Trazendo essa interpretação para a realidade fragmentada atual, ele engloba os movimentos de grupos mais variados, que antes eram tidos como movimentos apolíticos e, assim, desmistifica a idéia de que as classes populares são monolíticas, concebendo-as como frações que possuem sim uma gama de valores diferenciados.

Ademais, no senso comum costuma-se separar as ações humanas emocionais e as racionais. No entanto, como no plano individual temos que quanto mais *emocional* se é mais potencialmente *racional* se pode ser – isso porque somente a excitação interior que traz a emotividade pode aguçar a curiosidade que impulsiona o ato de conhecer –, não obstante, também as ações dos grupos e movimentos sociais estão permeadas por esses dois aspectos, emocionais e racionais, não contraditórios. 

NOTAS

[1] Termo de Zygmund Bauman (2001), que significa uma preocupação com um projeto pessoal de escolhas para compor a trajetória do indivíduo. Diferente da Política, chamada por ele de política com P maiúsculo, na qual há uma preocupação com os rumos de um projeto coletivo, como por exemplo, decisões quanto ao país que afetam a todos e os fazem unidos pelo bem comum, como na República.

[2] Marx já em o Manifesto Comunista concebia uma sociedade sem classes, no intuito de que todos fossem iguais, gozassem dos mesmos direitos e, portanto, não existisse exploração, porque não existiriam diferenças de classe.

[3] Vemos imbuída, na obra do autor analisado, uma similaridade com conceitos Durkheimianos (1978) como a preocupação com a moral e o aspecto de consciência coletiva, que modela o pensamento por uma cristalização de padrões sociais aceitos.

[4] A ação social para Weber (1989) é um meio para alcançar um fim e é através do estudo da ação do indivíduo ou de um grupo de indivíduos que Weber acreditava que a sociologia poderia ser implementada. O motivo é entendido como o fundamento da ação.

[5] Giddens (1991:29) nomeia como desencaixe: “Por desencaixe me refiro ao ‘deslocamento’ das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espço”.

[6] No sentido gramsciano (1991) de que todos são intelectuais havendo apenas uma diferença de graus, como escrito em *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*.

[7] Lembrando Norberto Bobbio (1992) em seu livro *Liberalismo e Democracia*: a democracia no liberalismo só acontece num sentido jurídico e da democracia representativa (o sufrágio universal), não mais num sentido de governo de todos. A democracia pressupõe IGUALDADE, e essa na sua forma política e econômica é incompatível com o liberalismo, que, por sua vez, pressupõe LIBERDADE política e econômica. Assim, quanto mais liberdade menos igualdade no sentido ético, e vice-versa. O aumento gradual da democracia poderia levar a realização da igualdade em seu sentido ético e chegar ao socialismo, que se debruça no sentido de igualdade mais amplo. Cabe lembrar que o argumento contra a democracia é a tirania da maioria (visão mais antiga) e a governabilidade (visão recente).

[8] Nesse sentido, acho propício criticar o conceito de Ideologia de Michel Lowi (1995), que partindo de um conceito Marxista-Luckàsiano de Ideologia como falsa consciência remetida à burguesia da época, intitula Ideologia a visão de mundo da classe dominante e Utopia a visão de

mundo da classe dominada. Dessa forma, há uma ideologia no próprio conceito de Ideologia, visto que utopia pressupõe algo inalcançável.

[9] Se Castells penetrasse de forma mais intensa em Marx diria que a destruição da natureza é a destruição do homem, em sua forma inorgânica, pelo próprio homem, que se alienou de si. (Marx, Terceiro Manuscrito).

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, J. C. Ação Coletiva, Cultura e Sociedade Civil: Secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, jun. 1998, vol. 13, nº. 37, p. 5 a 31. In: www.scielo.com.br ; acesso em 2/08/2004.

BAUMAN, Z. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOBBIO, N. **Liberalismo e Democracia**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

CASTELLS, M. “Cap. 1”. In: **Cidade, Democracia e Socialismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

CONH, G. (org) “Introdução”. In: **Weber**. São Paulo: Ática, 1989. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

DOMINGUES, J. M. **Sociologia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DURKHEIM, É. In: **Durkheim**. São Paulo, Ática, 1978. (Coleção Grandes Cientistas Sociais)

GRAMSCI, A. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GIDDENS, A. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1991.

HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

HOBSBAWM, E. “Cap. 2, 4, 8 e 9”. In: **Rebeldes Primitivos: estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

HONNETH, A. “Identidade Pessoal e Desrespeito: Violação, Privação de Direitos, Degradação”; “Desrespeito e Resistência: A Lógica Moral dos Conflitos Sociais” e “Condições Intersubjetivas da Integridade Pessoal: uma Concepção Formal de Eticidade”. In: **Luta por Reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2003.

LEVI, G. Introdução. In: **A Herança Imaterial – Trajetória de um Exorcista na Piemont do Século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LOWI, M. Ideologia. In: *Ideologias e Ciência Social*. São Paulo: Cortez, 1995.

MARX, K. e ENGELS, F. “Manifesto do Partido Comunista”. In: **Cartas Filosóficas e outros Escritos**. São Paulo: Grijalba, 1977.

MARX, K. “O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte”. In: **Marx**, Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. “Terceiro manuscrito” In: **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1989.

MELUCCI, A. “Para uma teoria dos Movimentos Sociais” e “Conflitos de Cultura”. In: **A Invenção do Presente – Movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MOORE JR., B. “A Recusa do Sofrimento”. In: **Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

OLSON, M. “Uma Teoria dos Grupos Sociais” e “Tamanho de Grupo e Comportamento Grupal”. In: **A Lógica da Ação Coletiva**. São Paulo: Edusp, 1997.

THOMPSON, E. P. “As Fortalezas de Satanás”. In: **A Formação da Classe Operária Inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.