

# MOVIMENTOS SOCIAIS, RENOVAÇÃO CULTURAL E O PAPEL DO CONHECIMENTO

ENTREVISTA DE ALBERTO MELUCCI  
A LEONARDO AVRITZER E TIMO LYYRA

## RESUMO

A entrevista com o professor Alberto Melucci constitui uma tentativa de avaliar a sua trajetória intelectual e ao mesmo tempo a contribuição da literatura sobre movimentos sociais para a compreensão das sociedades contemporâneas. Em uma primeira parte o professor Melucci se posiciona em relação às principais correntes da teoria social contemporânea, a teoria dos sistemas, a teoria crítica e a teoria da escolha racional. Em uma segunda parte as discussões sobre teoria cedem lugar à discussão dos movimentos sociais contemporâneos e suas concepções acerca da política.

*Palavras-chave: movimentos sociais; teoria dos sistemas; teoria crítica; escolha racional.*

## SUMMARY

The interview with professor Alberto Melucci is both a contribution to the evaluation of the author's intellectual itinerary and of his role in the social movement's literature. In its first part professor Melucci locates his work *vis-à-vis* the most important contemporary social theories, namely, systems theory, critical theory and rational choice. In its second part, the analysis of contemporary social movements and their political conceptions is approached. Contentious issues for both Western and third world social movements are approached and interpreted.

*Keywords: social movements; systems theory; critical theory; rational choice.*

*Alberto Melucci é um dos mais conhecidos intelectuais europeus na área das ciências sociais. Ele se tornou famoso no debate europeu e norte-americano acerca da origem dos novos movimentos sociais por haver introduzido o chamado "paradigma da identidade". Para ele, movimentos sociais são, simultaneamente, fenômenos discursivos e políticos localizados na fronteira entre as referências da vida pessoal e a política. Eles estão ligados a um conjunto de redefinições na formação da identidade dos indivíduos nas sociedades modernas, tais como os processos de interferência na estrutura biológica do ser humano, nas formas de organização da natureza, nas formas de comunicação entre os homens e na própria definição da cultura. Com formação em sociologia e psicologia, Melucci entende o seu trabalho como localizado na fronteira entre as duas disciplinas, constituindo uma reação tanto ao behaviorismo na área de psicologia quanto ao estruturalismo no interior das ciências sociais. Alberto Melucci leciona sociologia na Universidade de Milão e é autor de inúmeros artigos sobre movimentos sociais que foram reunidos em um volume que, em inglês, carrega o sugestivo título de Nômades do presente. Esta*

*entrevista foi concedida na New School for Social Research em Nova York onde Melucci esteve, recentemente, para uma série de conferências sobre movimentos sociais. (Leonardo Avritzer e Tymo Lyyra)*



*Signore Melucci, o trabalho sociológico que o tornou conhecido, os seus estudos sobre movimentos sociais, está passando por um aprofundamento de questões teóricas nele implícitas há um longo tempo. Na sua caracterização da vida nas sociedades modernas — à qual nós retornaremos mais tarde — você coloca uma forte ênfase na natureza subjetiva do conhecimento. Gostaríamos, portanto, de iniciar esta entrevista lhe perguntando sobre o pano de fundo pessoal que influenciou a sua vida acadêmica enquanto sociólogo e psicólogo. Você poderia descrever a rota pessoal que o levou às suas posições atuais e indicar as formas específicas através das quais ela se manifesta em seu próprio trabalho? Em segundo lugar, você considera que a sua segunda vocação, a de psicólogo, lhe fornece vantagens em relação aos filósofos que procuram abordar o problema da condição humana na modernidade?*

Esta é uma enorme questão. Eu diria que eu me interesso pela dimensão pessoal da vida social porque estou convencido de que as pessoas não são simplesmente moldadas por condições estruturais. Elas sempre se adaptam e dão um sentido próprio às condições que determinam suas vidas. Eu acho que, provavelmente, esta idéia está ligada à minha experiência pessoal: eu cresci em uma família de classe operária, em um ambiente de classe operária e sempre percebi que as pessoas não eram somente exploradas e submetidas à dominação. Elas criavam formas próprias de interação no interior das condições estruturais em que estavam inseridas. Esta é a origem do meu interesse em examinar como as pessoas se relacionam no interior das estruturas sociais. Em segundo lugar, eu sempre tive um interesse profundo pelas estruturas emocionais porque não me considero apenas um indivíduo racional. Eu sou profundamente consciente das minhas experiências corporais, emocionais e afetivas enquanto pessoa e acredito que esta parte da experiência humana foi completamente removida do paradigma ocidental dominante, das filosofias generalizantes etc. Não é por acaso que os movimentos de mulheres e de jovens trouxeram esta dimensão de volta para a esfera pública, para o discurso político, transformando um assunto até então privado em uma questão inserida no debate público.

Eu também considero a minha formação católica importante ainda que de uma forma contraditória, porque ela me vacinou contra visões totalizantes. Quando aprofundamos a nossa experiência religiosa, nós nos tornamos imunes às tentações de concepções totalitárias, à tendência de reduzir a realidade a um só princípio. Pelo contrário, percebemos que existem diversas formas de abordagem da realidade e que existem diferentes formas de compreendê-la. Sem me tornar um relativista, eu tento compreender esta pluralidade de sentidos. Desta forma, eu me considero um homem completamente dessacralizado que respeita a dimensão espiritual da vida.

Aproximando-me da sua pergunta sobre os dois lados da minha vida profissional, eu penso que o meu interesse pela psicologia esteve sempre presente na minha experiência profissional e intelectual. Todavia, quando decidi me tornar

um psicólogo profissional foi porque descobri que possuía qualidades, recursos que poderia expressar através desta forma eminentemente pessoal de encontrar pessoas que no mundo contemporâneo está bastante ligada ao campo psicológico. Esta perspectiva trouxe ao meu trabalho sociológico uma concepção não reducionista. Quando comecei a minha carreira acadêmica, a sociologia, particularmente na Europa, e especificamente nos meios marxistas, era uma forma hiperestrutura-lista de análise do comportamento e da realidade social. Havia, por outro lado, uma tradição psicológica reducionista interessada somente na dimensão interna da experiência individual. Deste modo, o que eu trouxe para a psicologia foi um interesse pelos constrangimentos estruturais que influenciavam o sofrimento humano. Eu acredito que sem este nível de contato com a experiência pessoal eu não teria compreendido as mudanças que ocorreram nos anos 60 quando a vida social passou a estar marcada por esta enorme necessidade de auto-realização, autonomia e expressão cultural das necessidades individuais e sociais.

Finalmente, eu também considero importante o fato de ter crescido em um país de forte tradição comunista. O que a cultura comunista ofereceu, apesar das nuances da cultura italiana, foi uma forma alternativa de religião, um outro tipo de visão totalizadora, de tal modo que a adesão a este tipo de ideologia implicava ter uma explicação geral para todo e qualquer tipo de fenômeno. Deste modo, as experiências de esquerda e religiosa me imunizaram contra todos os tipos de visões totalizadoras forçando-me a perceber as contradições, incoerências e lacunas provocadas pelo encontro entre este tipo de concepções e a vida real dos indivíduos.

*Talvez seja possível extrair as principais influências teóricas da sua obra enfocando um pouco mais a discussão. Nós gostaríamos de discutir, em primeiro lugar, a influência de alguns autores no seu trabalho. Gostaríamos de fazê-lo, especialmente, em relação à tradição de criticismo social inaugurada por Marx e seu apelo por uma renovação da teoria social. Parece-me que esta preocupação está por trás da maior parte do seu trabalho sociológico, enquanto um ponto de partida tanto empírico quanto metodológico para a investigação dos fenômenos sociais. Você considera esta caracterização adequada? Você mesmo identificou o problema marxista clássico enquanto o problema da ação coletiva e mais especificamente a transição para a consciência de classe. Como você vê a sua própria ruptura com a tradição materialista herdada de Marx?*

Bom, eu penso que ser um sociólogo implica localizar-se além das aparências da realidade social e do nível fenomênico do discurso social que são sempre moldados pelas relações sociais e pelas desigualdades. Estarmos conscientes desta, digamos, aparência implica jogar um papel crítico, porque a análise é por definição crítica. Nós não somos necessariamente forçados a adicionar este adjetivo uma vez que, se a nossa análise mostra relações além da aparência dada e unificada da realidade social, ela torna-se crítica porque aponta algo não visível, porque revela algo que a experiência humana não nos mostra imediatamente. Portanto, eu acredito que a crítica é imanente ao processo analítico. Certamente, pode-se desempenhar este papel como conselheiro do príncipe ou como produtor de ideologias, mas eu acredito que o componente crítico da atividade intelectual é capaz de apontar desdobramentos que estão além de uma definição dada da realidade.

Duas importantes consequências metodológicas se seguem a uma tal observação. A tradição sociológica sempre esteve dividida entre a tentativa de refletir a

opinião e o comportamento dos indivíduos, ou a tentativa contrária de levar até os indivíduos algum tipo de verdade do tipo "eu vou lhe explicar o que você verdadeiramente pensa". O meu objetivo é encontrar uma forma de desvelar um sentido que os indivíduos podem sempre produzir por si mesmos. Todavia, para alcançar este objetivo, novas formas de abordar o social são necessárias. Simplesmente refletir o que as pessoas pensam não é suficiente. Por outro lado, se as pessoas se engajam em uma mera desconstrução sobre o que os indivíduos pensam e fazem, acreditando que, como observadores ou analistas, pode-se possuir a chave para um verdadeiro entendimento do sentido pretendido pelo próprio ator, isto a meu ver implica uma segunda forma de não levar em conta o que os indivíduos fazem e pensam. A lição aqui é levar muito a sério o objeto da análise: os indivíduos são os senhores do seu pensamento e ação.

Os movimentos sociais constituem aquela parte da realidade social na qual as relações sociais ainda não estão cristalizadas em estruturas sociais, onde a ação é a portadora imediata da tessitura relacional da sociedade e do seu sentido. Ao menos para mim, eles não constituem um simples objeto social e sim uma lente através da qual problemas mais gerais podem ser abordados. Estudar os movimentos sociais significou para mim questionar a teoria social e lidar com questões epistemológicas tais como: o que é a ação social? Como as pessoas se inter-relacionam? O que significa ser um observador? Em que sentido o conhecimento pode ser crítico?

*... se você me permite interromper. No interior da teoria crítica contemporânea, existe uma importante mudança no entendimento da tradição marxista. Esta deixa de ser entendida como uma proposta de reorganização do mundo e passa a ser concebida como "crítica implacável", para utilizar as palavras do próprio Marx. É o nosso entendimento que você parece se identificar com esta segunda versão. Como no interior da sua trajetória intelectual esta transição foi feita?*

Bom, eu acho que através da compreensão do processo de pluralização das sociedades contemporâneas, que significou pluralização de linguagens, de perspectivas e de pontos de vista teóricos. Eu acredito que no interior desta pluralização nós corremos o risco de cair nas armadilhas de uma linguagem já dada, de um conjunto de regras já estabelecidas. Daí a necessidade de alcançar metaníveis necessários para o entendimento de que nossos instrumentos representam ao mesmo tempo nossos recursos e nossos limites, nossas ferramentas para aumentar e melhorar o nosso conhecimento mas também a nossa prisão. Eu penso que esta constitui, provavelmente, uma das raízes da minha própria experiência psicológica, da minha experiência clínica, porque na clínica o que você faz não é ajudar as pessoas ou dar soluções para os seus problemas. Você simplesmente as auxilia a atingirem um nível de compreensão dos seus problemas capaz de ajudá-las a redefini-los e a encontrar novos recursos e horizontes onde elas julgavam só haver limites. Eu acredito que existe uma analogia com o papel dos intelectuais, não em seu papel de trazer a verdade, uma nova verdade ao mundo, porque a verdade está completamente imersa nas experiências individuais e na forma como as pessoas definem o seu próprio mundo. Nós só podemos ajudá-las a encontrar estas verdades.

*Aproximando-nos um pouco mais da questão dos movimentos sociais e mantendo a preocupação com a origem das suas idéias, eu gostaria de lhe fazer a seguinte pergunta: especialmente no mundo anglo-saxão existe a tendência a se*

*Identificar a linha que entende os movimentos sociais a partir da idéia de identidade com o conceito de sociedade civil. Andrew Arato e Jean Cohen são conhecidos por fazerem este tipo de associação. Em seu livro recente, eles afirmam que "a luta por instituições sociais democráticas e autônomas e a preocupação com formas participativas de associação por parte de atores coletivos relacionam-se com o reconhecimento de que tanto os meios quanto os fins da produção social podem ser considerados produtos sociais". Evidentemente, uma tal afirmação está bastante próxima da sua compreensão sobre os movimentos sociais. Como você vê a relação entre movimentos sociais e a institucionalização de novos fóruns de participação política?*

Também neste caso eu considero ser importante diferenciar os níveis de influência dos movimentos sociais sobre estruturas políticas e institucionais porque muito frequentemente apenas seus efeitos diretos sobre as instituições políticas são levados em consideração. Na minha opinião, a influência dos movimentos sociais vai muito além dos efeitos políticos produzidos por eles. Existe um nível no qual a ação direta dos movimentos sociais afeta diretamente os sistemas políticos, obrigando-os a produzir algum tipo de reação que pode ser mais ou menos democrática conforme a natureza do sistema político envolvido. Neste sentido, a influência direta dos movimentos sociais sobre os sistemas políticos pode ser de três tipos: uma ampliação dos limites da política; uma mudança nas regras e procedimentos políticos; e uma transformação nas formas de participação no interior dos sistemas políticos. No que diz respeito tanto às instituições políticas quanto aos atores sociais tradicionais, partidos políticos, sindicatos, grupos de pressão, todos eles são afetados pelos movimentos sociais. Estes são os efeitos diretos sobre as instituições políticas. Mas existem também os efeitos indiretos que são muito mais difusos e que podem ser medidos em pelo menos dois níveis, o primeiro deles sendo uma mudança na vida das organizações. Em geral, os movimentos sociais produzem novos modelos organizacionais que são incorporados em firmas, grandes corporações, serviços públicos, escolas, sistemas educacionais etc. Novos modelos de organização são gerados e, por motivos óbvios, os movimentos sociais produzem novas elites políticas para estas instituições e organizações. Finalmente, existe uma transformação na cultura e na moral (*mores*). Hábitos e linguagem são mudados institucionalmente porque uma nova linguagem é assimilada. Por exemplo, hoje nós falamos uma linguagem que incorpora preocupações ecológicas, preocupações com a igualdade de gênero e estes são resultados institucionalizados da ação dos movimentos sociais. Hoje nós adotamos diferentes atitudes na relação homem-mulher assim como na relação frente à natureza e, uma vez institucionalizadas, elas se tornam parte do discurso dos grupos dominantes. Esta é uma lista analítica dos possíveis efeitos dos movimentos sociais. Evidentemente, a incorporação destas mudanças depende do grau de abertura dos sistemas políticos e da relação entre sistema político e Estado, isto é, da forma pela qual a representação e a tomada de decisão são efetivadas em uma determinada sociedade.

*Eu gostaria de lhe fazer mais uma pergunta de natureza teórica, acerca da relação entre o seu trabalho e a teoria crítica. Se analisarmos a versão habermasiana da teoria crítica, nós perceberemos uma série de concordâncias com alguns dos motivos do seu trabalho: a noção de complexidade, que expressa a influência de Luhmann tanto sobre você quanto sobre Habermas; a noção do poder como envolvendo controle de informação e adquirindo uma natureza sistêmica constitui um outro ponto em comum entre sua obra e a obra habermasiana. Todavia, eu diria que o seu entendimento do poder é radicalmente distinto daquele encontrado na*

*obra habermasiana porque, para você, os movimentos sociais (e aqui eu estou citando o seu artigo na Social Research) "[...] tornam o poder visível em sistemas nos quais o poder se tornou crescentemente anônimo e neutro, e foi incorporado a procedimentos formais". Portanto, você vê o desenvolvimento de formas sistêmicas de poder no interior das sociedades contemporâneas como algo extremamente proble-mático, ao passo que Habermas considera as formas sistêmicas de poder não problemáticas enquanto elas não invadam as estruturas interativas do mundo da vida. Você concorda que a forma como você e Habermas concebem o poder é diferente? Você gostaria de comentar a concepção habermasiana?*

Eu acho que você está certo. De fato existe esta diferença entre Habermas e mim. Provavelmente a minha visão acerca do poder é mais difusa na medida em que eu considero todos nós como envolvidos em relações de poder. Isto não implica, todavia, que o poder não deva ser localizado em lugares nos quais ele se cristaliza de forma mais consistente...

*Neste sentido, você leva Foucault mais a sério.*

Certamente, eu levo Foucault mais a sério. Todavia, meu tratamento do poder é mais ambivalente do que o dele. Mesmo se todas as nossas relações são relações de poder, nós devemos estar atentos para o fato de que não existe só o poder. Existe também a capacidade de interagir com o poder. De outra forma, nós não seríamos jamais capazes de explicar de onde as pessoas sacam a energia para reagir a relações de poder e iniciar um conflito. Eu penso que isto é importante porque, desde quando eu estudei a cultura de origem operária, percebi que não se tratava somente de uma cultura dependente, submissa e obediente. As pessoas conse-guiam de uma forma particular usar o espaço do poder para agir contra ele. Este é o processo que eu procuro compreender.

*Esta pergunta está estreitamente vinculada com o que você acabou de dizer. Quando você fala sobre a função crítica dos movimentos sociais, sobre a capacidade de produzir "novas formas de nomeação da realidade" e "desmascarar velhas maneiras de agir", você está relacionando esta tarefa com a crítica da ideologia à luz do chamado "perspectivismo fenomenológico". O que eu tenho especificamente em mente é o problema da fundamentação normativa da crítica que, na minha opinião, se torna uma questão na medida em que propomos a erradicação das dualidades entre cultura e sociedade, forma e conteúdo, imagens e realidade, liberdade e necessidade. O que torna possível a tarefa de localizar as formas dominantes de poder, tarefa esta atribuída aos movimentos sociais? Esta tarefa não estaria ligada à crítica da ideologia no seu sentido marxista e, neste sentido, não dependeria de algumas destas dualidades?*

Esta é uma questão muito importante. Eu acho que você está apontando um ponto problemático no meu próprio trabalho, que eu devo tentar desenvolver um pouco mais. Eu acho que a atitude fenomenológica constitui um ponto de partida. Ela não é um instrumento teórico genérico. Com isto, quero dizer que não é possível livrar-nos das conexões causais que estabelecem relações significativas entre fenômenos. Todavia, para alcançar este nível nós devemos, em primeiro lugar, conhecer a nossa localização no campo e estar conscientes sobre ela. Isto constitui uma espécie de limite metodológico. A partir de então, devemos assumir a responsabilidade pelos instrumentos analíticos que empregamos, assim como pela conexão que estabelecemos entre diferentes fenômenos, uma vez que sabemos que ambos estão firmemente ancorados em nosso ponto de partida. Em

relação a outros sujeitos e outros discursos, se eles são capazes de se localizar e de se autojustificar, então existe um espaço, um metanível, no qual o estabelecimento de um diálogo torna-se possível. Todavia, se partimos de proposições totalizantes, ao invés de uma proposição da qual se é consciente, então nenhum diálogo ou comunicação é possível. Você pode assumir o ponto de vista de uma outra pessoa somente se você é consciente da sua própria posição no campo, no campo de relações sociais, discursos e linguagens. Uma pequena adição: o outro lado da opção dialógica, tanto na vida civil quanto na vida social, é estar consciente de que se está trabalhando no limite. Esta opção tem consequências políticas na medida em que nenhuma perspectiva singular pode pretender desempenhar um papel totalizante. Este papel só poderia ser imposto através do exercício direto da força e da violência.

*A linguagem que você utiliza nos leva a uma outra questão relacionada com a chamada concepção sistêmica da sociedade. Você utiliza termos como "organização de conjunto de relações" ao invés de "processos sociais", você fala de "redes e áreas de movimentos" nas quais os indivíduos tornam-se "terminais efetivos de processamento de informações" ao invés da denominação mais tradicional de "movimentos sociais". Nós nos perguntamos se o que você já escreveu sobre o sujeito teria alguma afinidade com um teoria neutra sobre a dinâmica social, baseada nos imperativos de auto-regulação ou nos imperativos imanentes dos sistemas auto-reguláveis, tais como Niklas Luhmann os descreve. Esta colocação está de alguma forma relacionada com a minha questão anterior sobre a possibilidade de fundamentação da crítica. Só para dar um exemplo, o próprio Habermas recorre ao dualismo entre sistema e mundo da vida para retratar a natureza desta contradição.*

Eu não estou certo de ter uma resposta satisfatória para esta questão. Eu tenho a tendência a pensar em termos de sistema, do que nós chamamos de sistema. Isto porque eu acho que nós estamos às portas de mudanças conceituais, uma vez que nós ainda utilizamos termos ligados ao modo moderno de pensar quando de fato nos preocupamos com problemas distintos. Isto não é uma justificação, mas eu me considero consciente desta contradição que implica utilizar uma linguagem moderna para abordar problemas que não são da mesma natureza. Isto nos obriga a esticar estes conceitos até o limite para conseguirmos abordar os problemas que nos interessam. Esta dificuldade está ligada ao fato de que ainda utilizamos a linguagem da mecânica. Nós utilizamos as palavras "revolução" e "movimentos" que estão inteiramente ligadas aos conceitos da mecânica. E como poderíamos entender um mundo no qual a física quântica mudou completamente o nosso entendimento da realidade material?

*E o que você proporia no lugar?*

Eu não tenho substitutos neste momento, mas eu penso que devemos colocar o problema. Isto como uma espécie de introdução à minha resposta. A minha tendência é pensar que o que nós hoje chamamos de sistemas são de fato formas mais estáveis e cristalizadas de relações sociais no interior das quais as pessoas continuam a interagir, a dar sentido ao que elas estão fazendo. O que eu tento mostrar é que existem formas de construir uma realidade coletiva que são aparentemente estáveis, às quais as pessoas podem se referir mas que, por trás desta aparente estabilidade, existe um esforço contínuo de interação e de negociação que é visto enquanto um sistema. Se você toma a definição que atores coletivos e organizados dão dos movimentos de que eles participam, então, você tem uma definição sistêmica da

ação. Todavia, o que ocorre é uma produção contínua de relações sociais. A adoção de uma forma circular de pensar, provavelmente, nos tornaria mais conscientes de que a teorização da ação depende da perspectiva da análise: o que eu chamo de "sistema" você chama de "ator" e ambos são pontos de vista distintos sobre o mesmo fenômeno. Se você assume a perspectiva dos processos de construção, você trabalha com a idéia de "atores". Se você assume o ponto de vista das relações estáveis e cristalizadas, você trabalha com a idéia de "sistema".

*Já se passaram quase dez anos desde o surgimento da polêmica entre o paradigma europeu (identidade) e o paradigma norte-americano (mobilização de recursos) sobre movimentos sociais.*

Em 1984, eu escrevi o primeiro artigo sobre movimentos sociais e identidade.

*Então, realmente dez anos. A questão seria: como você vê hoje as explicações oferecidas tanto pelo paradigma da mobilização de recursos quanto pelo paradigma da identidade? Eu gostaria que você respondesse abordando três questões: a natureza não institucional da ação coletiva, o problema da procura da racionalidade pelos indivíduos e a questão da relação entre ação coletiva e processos de comunicação.*

Se eu tivesse de definir a situação presente, eu diria que nós chegamos a um processo de institucionalização no que concerne à análise dos movimentos sociais. Existe, claramente, a institucionalização de um paradigma dominante que, no interior do sistema acadêmico americano, é o assim chamado paradigma da "mobilização de recursos". Mesmo nas conferências mais recentes na Europa, os *papers* apresentados foram predominantemente aplicações ou extensões do paradigma da mobilização de recursos. Na minha opinião, isto está relacionado com o fato de que o paradigma da mobilização de recursos traz à tona a dimensão de como os movimentos se mantêm através do tempo, como eles intercambiam recursos com outras instituições societárias etc. Ou seja, o que eles chamam de administração de recursos. Eu acho que eu sempre reconheci e nunca subestimei a importância desta dimensão. Todavia, eu continuo achando que existem dois problemas envolvidos neste sucesso. As questões do como e do porquê dos movimentos sociais. Se tomarmos como parâmetro a questão das raízes estruturais do movimentos sociais, o que de uma certa forma faz parte da herança positiva do marxismo, ela acabou completamente eliminada das preocupações da esquerda européia (eu não saberia dizer se isto também é verdade no Terceiro Mundo). De uma certa forma, todos estes teóricos de movimentos sociais se tornaram *rational choicers*. Eu não deixo de me surpreender vendo todos estes velhos marxistas com os quais eu brigava nos anos 70 por me parecerem demasiado estruturalistas agora se tornando *rational choicers*, uma vez que a mobilização de recursos não passa de uma versão atenuada da *rational choice*. E deste modo, a questão do significado dos fenômenos sociais em relação às mudanças estruturais das nossas sociedades é completamente eliminada da análise social. Esta é a primeira crítica...

*Podemos também afirmar que a própria questão da ação coletiva é completamente eliminada, já que para a rational choice a coordenação da ação não se coloca jamais enquanto um problema interativo. Ela é sempre concebida enquanto coordenação automática de resultados.*

Certamente. Parece evidente que a outra consequência deste enfoque consiste na ênfase exclusiva na ação política organizada. Isto leva a um enfoque

completamente parcial na análise dos movimentos sociais porque o problema é que estamos lidando com fenômenos sociais e tais fenômenos têm um ponto de partida muito distante deste nível. E a questão é entender como eles começaram e como eles chegaram a se tornar organizações e a interagir com o sistema político. De outro modo, nós jamais conseguiremos satisfazer nossa curiosidade sociológica e nos tornamos cientistas políticos. Eu acredito que a redução da sociologia à ciência política é um grande equívoco. Ela responde a uma configuração cultural na qual a fraqueza aparente das explicações generalizantes torna mais fácil lidar com um campo mais estreito. E, se nós pensamos o político, é evidentemente possível circunscrever o campo. Todavia, eu não acredito que isto seja frutífero no longo prazo porque esta postura simplesmente elimina questões sem oferecer respostas e sem mostrar por que as perguntas que costumávamos fazer são inúteis. Eu não acredito que questões como a existência ou não de uma lógica societária dominante ou acerca da existência ou não de conflitos que afetam o nível sistêmico, eu não acredito que estas questões tenham se mostrado inúteis. Se alguém me demonstrasse que elas se tornaram inúteis e me convencesse, então tudo bem. Mas simplesmente desaparecer com estas questões me parece que se trata de jogar fora o bebê com a água do banho. Eu não sei se respondi aos três pontos.

*Fale um pouco mais sobre a questão dos interesses racionais.*

Sim, esta me parece uma questão interessante. Primeiro é preciso distinguir entre o racional e o irracional porque para mim existem partes do comportamento humano que não são nem racionais nem irracionais. Elas operam em um nível diferente do nível cognitivo-racional. Estas são partes importantes do comportamento humano que não operam de acordo com a mesma lógica. Em primeiro lugar, movimentos sociais são cheios de paixão. Eles constituem formas "quentes" de ação e você não pode explicá-los simplesmente reduzindo-os à ação social ou margina-lizando o resto como irracional. Eles não são irracionais mas são uma forma apaixonada de ação que é bastante significativa para a mudança social. Afinal, se não houvesse paixão, por que alguém se importaria em transformar? Eu penso que pode-se utilizar a *rational choice* ou mesmo a idéia de mobilização de recursos enquanto um instrumento metodológico, na medida em que existem partes do comportamento dos atores sociais que podem ser explicadas através da *rational choice*. Desta forma, nós abordaríamos, em primeiro lugar, tudo aquilo que poderia ser explicado por um modelo do tipo *rational choice*. E então teríamos de perguntar: o que foi deixado sem explicação? Isto porque proceder de forma oposta seria muito arriscado, você teria que estabelecer valores ou paixões como seu ponto de partida, o que poderia levar a uma explicação totalizante que anularia a lógica dos interesses racionais, ou seja, de pessoas agindo porque elas calculam os seus interesses. Todavia, se você parte de uma suposição cética acerca da capacidade de o cálculo racional constituir o fundamento último da ação, então você pode tranquilamente introduzir outros níveis, outros instrumentos conceituais para entender a realidade social. Eu recomendaria a *rational choice* como uma forma cética de aproximação da realidade.

*Se nós olharmos a situação do mundo ocidental e particularmente da Europa Ocidental hoje, parece muito evidente que alguns conflitos tradicionais estão emergindo novamente em virtude tanto do desemprego estrutural resultante da acumulação de capital quanto da forma dramática assumida pelo aprofundamento do processo de racionalização econômico e político. Por exemplo, a integração*

*européia, a recessão, a reestruturação econômica e o processo de liberalização em curso no Leste. Parece evidente que estes conflitos não podem ser considerados somente culturais. O que nós gostaríamos de saber é: você consideraria possível a reemergência de conflitos mais intimamente ligados a determinações econômicas e políticas?*

Claro que sim. Eu não tenho nenhuma ambição de dar uma explicação global para tudo. Tudo o que eu aponto são algumas tendências recentes da ação coletiva que não podem ser explicadas a partir de um modelo tradicional. Isto não significa que todo o resto desaparece, ou que as sociedades em que vivemos estejam completamente modernizadas. Elas estão historicamente e empiricamente estratificadas. Estratificadas em termos de diferentes camadas históricas. Qualquer sociedade constitui uma combinação das duas. Nós não podemos imaginar que todas as formas tradicionais de ação irão desaparecer ou que elas não vão mudar de significado na medida em que se incorporarem ao moderno. Nós não somente iremos testemunhar a reemergência de velhos conflitos como também novas versões de velhos conflitos que passarão a estar incluídos no moderno, no mais moderno ou mesmo no pós-moderno. Eu penso que a tarefa do analista consiste, precisamente, uma vez dadas estas configurações históricas e empíricas, em entendê-las e decompô-las para mostrar de que forma um componente pós-moderno se articularia com um componente pré-moderno, mostrando como a interação entre ambos os modifica. Mas, aqui, você necessitaria poder distinguir o pré-moderno do pós-moderno. De outro modo, tudo se torna igual a tudo.

*Uma das questões com que a literatura sobre movimentos sociais quase não se preocupou foi a dos movimentos sociais conservadores. Depois de uma primeira onda de movimentos progressistas, nós estamos assistindo a uma segunda onda de movimentos sociais entre os quais nós temos que incluir movimentos étnicos na Europa Ocidental e o movimento antiaborto nos Estados Unidos (operation rescue). Você acha que na origem de movimentos sociais conservadores estão os mesmos fenômenos que deram origem a movimentos progressistas? Na sua opinião, quais os problemas teóricos específicos que os movimentos conservadores colocam para a análise dos movimentos sociais?*

Eu vou começar pela parte final da pergunta. Eu acho que eles colocam questões teóricas específicas na medida em que questionam um certo tendenciosismo na literatura dos movimentos sociais que sempre considerou movimentos sociais como uma coisa boa, progressista. Este constitui um dos legados da visão historicista de progresso do século XIX. Uma vez livres desta visão da história como uma forma paulatina de esclarecimento, nossa análise do fenômeno muda de diversas maneiras. Os chamados "movimentos conservadores" são frequentemente movimentos compostos. Eles constituem o resultado de fenômenos sociais diferenciados. Eles crescentemente representam o outro pólo do nosso dilema cultural e sistêmico. Deste modo, eles deixam claro que estamos lidando com um dilema. Mas, porque eles estão mais próximos do discurso dominante ou dos interesses dominantes, eles podem ser facilmente utilizados no interior do sistema político como instrumentos para o enfraquecimento de outras formas de mobilização coletiva. Todavia, sociologicamente falando, o entendimento do fenômeno nos encaminha na direção de ultrapassar a distinção esquerda/direita como uma distinção significativa do ponto de vista sociológico. Ela me parece uma distinção relevante se nós analisamos o sistema político no interior de um determinado Estado. Mas, em termos da utilidade analítica, eu não vejo como se poderia

qualificar um movimento como de esquerda ou de direita simplesmente pela sua forma de mobilização. Por exemplo, como distinguir os *skinheads* de hoje na Itália e na Alemanha dos *punks* de dez anos atrás que eram interpretados como sendo de esquerda.

*Mas se você analisa um movimento como o operation rescue nos Estados Unidos, ele é claramente um movimento heterônomo, no sentido em que ele subordina as decisões das mulheres à lógica do Estado, da família, dos médicos... Pelo menos desta perspectiva nós poderíamos criticá-lo.*

Eu lembro que cheguei a escrever há mais ou menos quinze anos que nós assistiríamos a reações à questão do aborto. Não porque eu seja antiaborto. Pelo contrário, eu lutei pelo aborto mas eu estou absolutamente consciente de que o aborto é uma questão controversa na nossa cultura. O problema envolvido é sempre o seguinte: quem tem o direito de decidir? Por favor, me entendam com cuidado: está envolvida no movimento antiaborto a questão do direito do poder público de interferir na reprodução. E, se tomarmos os países do Terceiro Mundo como exemplo, o aborto lá se tornou uma forma de controle da natalidade. Neste caso, nós poderíamos dizer que um movimento antiaborto seria progressista. Porque seria um movimento contra um poder público que tenta impor suas decisões ao povo chinês que deseja ter filhos e não pode por causa das políticas do Estado.

*No Brasil praticamente não existe informação disponível acerca da contracepção para as mulheres pobres. Como consequência disto a esterilização se torna praticamente uma rotina nos hospitais públicos. Existem muitos milhões de mulheres esterilizadas.*

Isto demonstra claramente que nós devemos ser extremamente cuidadosos ao tratar esta questão que é em si controversa. Aqui não existe simplesmente esquerda ou direita. Nós devemos, em primeiro lugar, colocar a questão no contexto histórico e político para compreender a direção do conflito no interior de uma determinada sociedade. A questão parece volátil e, neste caso, o direitista de ontem pode se tornar o esquerdista de amanhã. Eu sei que isto parece um pouco dramático.

*Uma vez que nós entramos na área de tecnologias de controle do corpo eu queria lhe perguntar o seguinte. A biotecnologia voltou à tona nos Estados Unidos algumas semanas atrás, depois que o primeiro gene humano foi clonado. Uma pesquisa do New York Times mostrou que 90% dos americanos se posicionam contra a maior parte das formas de controle genético. Como você vê o papel dos movimentos sociais nesta mais do que provável discussão ética que parece estar à nossa frente. Você diria que este será um dos grandes temas em torno do qual os movimentos sociais se organizarão nos anos 90?*

Eu acho que sim. Todavia, eu penso que no que diz respeito a esta questão nós ainda não estamos no estágio da ação coletiva ou da organização de movimentos sociais. Veja a questão nuclear, por exemplo. Nós tivemos de passar pelo acidente em Chernobil e por outros acidentes antes que a questão nuclear se tornasse uma preocupação capaz de mobilizar a opinião pública. Eu penso que a questão do controle do corpo, do controle genético é uma questão importantíssima nos conflitos sociais e se tornará uma questão pública e controversa à medida que ela atinja o processo de decisão política, porque evidentemente não se pode deixá-

la desenvolver-se autonomamente. Ela certamente será tratada em algum momento como parte do processo de decisão política e, neste momento, casos controversos serão motivo para tensão e disputa política. Minha opinião é que decisões relacionadas com o nascimento serão provavelmente as mais críticas na medida em que todo o sistema reprodutivo passar por transformações que levarão as pessoas a escolher não somente se irão ter filhos mas também que tipo de filhos irão ter e de que maneira. Isto irá afetar tão profundamente a vida humana que certamente produzirá conflitos. No entanto, até este momento esta é uma discussão que me parece confinada aos especialistas em ética e aos cientistas, mas que certamente chegará à sociedade como um todo.

*O corpo tem um significado todo especial para você. Eu gostaria de lhe perguntar sobre a possibilidade de o corpo conter os últimos vestígios de resistência contra a manipulação. O que seria este elemento linguístico e não comunicativo contido no corpo? E como seria possível encará-lo como o local da mudança? Eu lhe faço esta pergunta tendo em vista a sua ênfase "nas práticas ao invés de discursos". O próprio Marcuse levantou temas semelhantes acerca do corpo como locus de resistência. Seria esta a base para o seu relativo otimismo sobre a possibilidade de a simbolização dos conflitos aumentar a autonomia dos indivíduos e garantir novas possibilidades culturais? Você descartaria as ligações adomianas entre tecnologia e heteronomia?*

O que eu digo é que nós nos encontramos crescentemente no domínio da linguagem e aquilo que nós falamos, experimentamos é crescentemente denominado, definido através da simbolização cultural. Este é também o destino das nossas experiências físicas, das nossas experiências naturais, e mesmo da nossa natureza interna como um corpo ou um sistema biológico. Esta é uma tendência. A outra dimensão é a dimensão biológica da nossa vida, a dimensão sensitiva da nossa experiência que não pode ser inteiramente reduzida à linguagem porque partes desta experiência são completamente individuais, e existem espaços de autoconsciência e de autodefinição que não são totalmente manipuláveis. Você se referiu a Marcuse e talvez seja importante mencionar Guatari e Deleuze nos anos 70. Eu não estou falando simplesmente de um corpo natural resistindo ao impacto da socialização. Eu estou falando de um corpo consciente que não foi completamente traduzido para a linguagem cultural. Eu estou pensando na concepção oriental de corpo e na forma como ela penetrou a cultura do Ocidente na medida em que ela coloca a questão de um corpo disciplinado pela consciência e não inteiramente traduzível em termos de linguagem. Ou seja, o arqueiro para lançar a sua flecha tem de se exercitar e aprender bastante, mas o seu gesto que é carregado de sentido não se expressa em termos de linguagem. Ele pode apenas ser experimentado pelo sujeito enquanto carregado de sentido. Eu penso que há uma parte da nossa capacidade de resistir que está ancorada na consciência da subjetividade enquanto vinculada a um corpo. E isto pode ser aprendido e praticado através de diferentes formas de relação com o corpo. Como eu disse, o sucesso das práticas orientais é somente um sintoma da procura por um nível de autoconsciência que não é racional em termos de calculabilidade mas possui um sentido profundo na vida dos indivíduos.

*Talvez esta seja a última pergunta. Eu sei que você é um estudioso dos movimentos sociais no Ocidente mas mesmo assim eu gostaria de lhe fazer esta pergunta. Nós sabemos que as transformações nas estruturas da vida cotidiana*

*ocorrem mais rapidamente nas sociedades do Terceiro Mundo do que nos países do Ocidente. Processos de urbanização, industrialização e de desenvolvimento de meios de comunicação de massa estão produzindo, em sociedades do Terceiro Mundo, em menos de vinte anos, mudanças que levaram quase cem anos para se efetivarem nos países do Ocidente. Nós também sabemos que os movimentos sociais desempenharam um enorme papel nos processos recentes de democratização, especialmente nos países da América do Sul. A pergunta é a seguinte: você acredita que o paradigma da identidade está ligado a um conjunto específico de mudanças que ainda não ocorreram nos países do Terceiro Mundo (tais como o uso maciço de computadores e tecnologias de comunicação e a introdução de tecnologias de manipulação do corpo) ou você aceitaria uma concepção mais formal que o ligaria mais à velocidade das transformações das estruturas cotidianas do que ao conteúdo específico destas transformações?*

Eu concordaria com a segunda alternativa porque acredito que as mudanças que estamos discutindo também aconteceram no Terceiro Mundo. Eu acredito que nós estamos assistindo ao final de uma certa retórica sobre o Terceiro Mundo. Eu me lembro que nos anos 70 toda discussão tinha que levar em conta a questão feminina e que isto era uma espécie de ritual. No final dos anos 60, o ritual envolvia o Terceiro Mundo. Éramos sempre obrigados a falar algo sobre a diferença do Terceiro Mundo, sobre o subdesenvolvimento e a exploração. Isto constitui parte de uma retórica que está ultrapassada. O Terceiro Mundo é parte deste mundo ainda que de uma forma desigual e subordinada que, todavia, não se expressa em todos os níveis nem em todos os lugares. Portanto, eu acho que nós podemos aplicar os mesmos instrumentos conceituais ao Terceiro Mundo, desde que saibamos distinguir os níveis em que se aplicam e os componentes históricos particulares de sociedades como a brasileira, a argentina ou a indiana. Mas os instrumentos conceituais devem ser os mesmos, senão nós deixamos de entender como as formas de dominação mais modernas se expressam nos sistemas políticos e culturais menos modernos. E esta constitui uma forma diferente de lidar com problemas como o desenvolvimento, a dependência, a exploração etc. Eu não nego a necessidade de se estar atento a estes problemas, mas eu acredito que os intelectuais e analistas sociais do Terceiro Mundo devem estar cientes dos problemas globais do mundo em que estamos vivendo. De outra forma, o que ocorre é a cristalização de um sentimento de minoria que se torna um sentimento de superioridade: "porque nós somos os explorados e os dominados do planeta!". Eu penso que nós dividimos o planeta de formas diferentes e em níveis distintos. Porque quando eu penso sobre o meu país, que é um dos membros do G-7, eu acho que nós temos alguns problemas muito semelhantes aos do Brasil, algumas vezes até mais sérios. Eu não sei se você concorda com isto?

*Certamente. No meu próprio trabalho eu argumento que o problema é mais de forma do que de conteúdo e que o melhor modo de analisar movimentos sociais no Terceiro Mundo é perceber que a vida cotidiana está sendo transformada muito mais radicalmente lá. O fato de um país ser ou não profundamente industrializado parece menos importante do que o processo através do qual uma pessoa que não tinha a menor idéia do que é a vida urbana ou jamais tinha visto televisão chega a uma grande cidade e tem a sua vida cotidiana completamente transformada.*

Certamente, este tipo de mudança é muito mais dramático e muito mais violento. E, evidentemente, nós devemos levar isto em consideração nas nossas análises, o problema da velocidade das transformações. A quantidade de pessoas

que são jogadas neste redemoinho da vida moderna a partir de uma transição muito mais rápida e sem as medidas que poderiam amenizar o seu impacto sobre as pessoas. Mas eu acho que nós concordamos que os processos são os mesmos.

*Eu gostaria também de fazer uma última pergunta que me deixa bastante perplexo. O que, com os diabos, aconteceu com os movimentos sociais depois do seu período dourado nos anos 80?*

Bom, eu acho que os movimentos dos anos 70 e 80 foram a última transição de movimentos como atores políticos para movimentos enquanto forma. E esta não é uma transição fácil porque nós ainda necessitamos de atores políticos, porque nós vivemos em sociedades históricas com sistemas políticos datados e porque ainda vivemos no interior de Estados nacionais. Sem ação política nada pode ser mudado nas nossas sociedades. O que eu acho é que estes novos movimentos sociais que realmente desempenharam o papel de formas preencheram a sua função e se transformaram em novas instituições políticas. O que podia ser politicamente processado o foi de acordo com o grau de abertura do sistema político. Portanto, eu acho que estes movimentos foram bem-sucedidos. Eles criaram novas instituições, novas culturas e novos quadros. Hoje nós temos um presidente dos Estados Unidos que vem da geração de 68. Bem, mais ou menos...

*Se não ele, ao menos a mulher dele.*

Ao menos a sua mulher (risos). Quando eu o vejo, reconheço o estilo. Ele organiza seminários com conselheiros, reuniões públicas e, como vocês sabem, tudo isto é parte da cultura dos anos 60. É claro que vocês poderiam me dizer que isto não é importante e eu lhes diria que são fatos que afetam a tessitura da vida cultural. Então, eu diria que os movimentos sociais foram importantes mas que nós não vimos ainda um movimento que desempenhasse o papel de pura forma. Eu não sei se é possível imaginar um tal movimento porque algum tipo de estrutura social é sempre necessária, e assim nós teríamos que pensar em uma organização de algum tipo. Todavia, este constitui um modo provocativo de polarizar as diferenças. Eu penso que nós vamos ver mais e mais movimentos atuando como forma na medida em que existe uma série de questões políticas no interior dos Estados nacionais que levam os atores políticos a incorporar elementos de movimentos. Por exemplo, a chamada Lega, a liga lombarda na Itália, que foi considerada um movimento reacionário, é, de fato, um ator político que incorporou elementos de movimentos. Pois o eleitorado jovem da Lombardia e de Milão sente a necessidade de expressar uma forma de identificação que não está comprometida com um programa político ou com as suas consequências. O apoio eleitoral parece simplesmente uma forma de manifestar uma identidade e de se livrar dos velhos políticos de sempre.

*Você poderia especificar um pouco mais o que entende por um movimento enquanto forma?*

Eu vou tentar. Eu ainda não desenvolvi isto completamente, portanto, é uma idéia em estado bruto. Mas eu acho que nós herdamos da história moderna esta combinação entre movimento político e luta social. Os movimentos do século XIX eram compostos, ao mesmo tempo, por atores políticos, atores de classe e atores sociais lutando pela inclusão da classe trabalhadora no sistema político e no Estado burguês. O que ocorre hoje é que estes dois aspectos estão se separando. De um lado, temos atores atuando no sentido de reformar o sistema político, abrindo as

fronteiras do sistema político e pedindo a redefinição das regras do sistema político. De outro lado, temos atores levantando questões completamente culturais, no-meando questões que uma vez nomeadas podem ser processadas politicamente. Então, quando eu falo de movimentos como pura forma eu me refiro a um tipo de ação que questiona a organização da política.

Ao abordar esta questão torna-se ainda mais clara a responsabilidade dos intelectuais, daqueles que trabalham com o conhecimento e que têm por tarefa separar aquilo que aparece associado na realidade empírica. É isto o que entendo por crítica: a contribuição a um processo de *nomeação* que, em uma sociedade baseada na informação, faz toda a diferença na vida dos indivíduos. A diferença entre ser manipulado através da absorção de significados impostos por forças exteriores e ser capaz de produzir autonomamente e de reconhecer novos significados para a vida individual e coletiva. Eu espero ter me expressado claramente.

*Muito obrigado pela entrevista.*

Recebido para publicação em setembro de 1994.

Leonardo Avritzer é professor do departamento de Ciência Política da UFMG. Já publicou nesta revista "Além da dicotomia Estado/mercado" (Nº 36).

Timo Lyyra é doutorando em sociologia pela New School for Social Research.

---

Novos Estudos  
CEBRAP

N.º 40, novembro 1994  
pp. 152-166

---