

# ESTUDOS SOBRE COMPORTAMENTO POLÍTICO

teoria e pesquisa

*coleção ensaios*

LEÔNCIO CAMINO  
LOUISE LHULLIER  
SALVADOR SANDOVAL  
*organizadores*



LETRA  
CONTEMPORÂNEA



© 1997, by Letras Contemporâneas

**CAPA**

**Fábio Brüggemann**  
sobre detalhe de tela que retrata  
a execução de Carlos I, rei da Inglaterra,  
por não aceitar a legitimidade  
do poder parlamentar

(Autor desconhecido, coleção particular,  
sob guarda da Scottish National Portrait Gallery, Edimburg)

**EDITORACÃO ELETRÔNICA**

**Fernando C. Santos Jr.**

**REVISÃO**

**Piero Angarano**

**CONSELHO EDITORIAL**

**Fábio Brüggemann**

**Nilson Borges Filho**

**Péricles Prade**

**ISBN Nº 85775-16-5**

**Todos os direitos reservados à**

**Livraria e Editora OURA JURÍDICA LTDA**

**Rua Presidente Coutinho, 311 - Bloco B - 11º andar - Cep 88.015-321**

**Caixa postal 3201 - Cep 88.010-970 - Florianópolis/SC**

**Telefone e fax (048) 223-0945**

**1 9 9 7**

# SUMÁRIO

**APRESENTAÇÃO / 07**

*Paulo Krischke*

**MARCOS TEÓRICOS NO ESTUDO DO COMPORTAMENTO POLÍTICO**

**O COMPORTAMENTO POLÍTICO COMO CAMPO INTERDISCIPLINAR DE  
CONHECIMENTO: A REAPROXIMAÇÃO DA SOCIOLOGIA E DA PSICOLOGIA SOCIAL / 13**

*Salvador A. M. Sandoval*

**AUTORITARISMO, DEMOCRACIA E CONSCIÊNCIA MORAL:  
UMA PERSPECTIVA PSICO-POLÍTICA / 25**

*Louise A. Lhullier*

**DILEMAS DA RACIONALIDADE: O CASO DOS EFEITOS  
DA MÍDIA NO COMPORTAMENTO POLÍTICO / 39**

*Mauro Pereira Porto*

**COMPORTAMENTO ELEITORAL, OPINIÃO PÚBLICA E IDEOLOGIA**

**OPINIÃO PÚBLICA E PESQUISAS ELEITORAIS / 57**

*Marcelino Boquero*

**PESQUISAS PRÉ-ELEITORAIS: LEGITIMIDADE, INFLUÊNCIA  
E CONTRIBUIÇÕES À CIDADANIA / 69**

*Gustavo Venturi*

**IDEOLOGIA E ESPAÇO POLÍTICO EM ESTUDANTES UNIVERSITÁRIOS / 87**

*Leôncio Camino*

*Marcus Eugênio Oliveira Lima*

*Ana Raquel R. Torres*

**O PAPEL DAS CRENÇAS POLÍTICAS NO  
COMPORTAMENTO DOS ELEITORES DE JOÃO PESSOA EM 1992 E 1994 / 107**

*Raimundo Gouveia*

*Dalila França*

*Joseli B. da Costa*

*Leôncio Camino*

**MOVIMENTOS SOCIAIS, PARTICIPAÇÃO POLÍTICA E ESTRUTURA SOCIAL**

**MOVIMENTOS SOCIAIS E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA:  
A PROBLEMÁTICA CONTEMPORÂNEA DA AÇÃO-DIRETA / 129**

*Ana Maria Doimo*

**A LEGITIMIDADE SUBJETIVA NO PROCESSO DE  
PARTICIPAÇÃO SOCIAL NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO / 149**

*Bader B. Sawaia*

**CONTRIBUIÇÕES DA PSICOLOGIA SOCIAL NA ANÁLISE DOS MOVIMENTOS SOCIAIS / 161**

*Kátia Maheirie*

**DIFERENÇAS ENTRE SOCIEDADES INDIVIDUALISTAS E  
COLETIVISTAS RELACIONADAS COM O FENÔMENO DA DIFERENCIAÇÃO INTERGRUPAL /175**

*Ana Raquel R. Torres*

*Geraldo O. Gomes*

*Elza M. Techio*

*Leôncio Camino*

# A LEGITIMIDADE SUBJETIVA NO PROCESSO DE PARTICIPAÇÃO SOCIAL NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO

Gláucia Lais Purin  
Psicóloga  
CPF 06.127.460

*Bader B. Sawaia*

Socióloga, Doutora em Psicologia Social,  
Prof<sup>a</sup>. do Programa de Pós-Graduação  
em Psicologia Social da PUC/SP,  
e em Enfermagem da USP.

**E**ste texto é uma tentativa de aprender com os movimentos sociais a criar lugares insuspeitos de defesa das necessidades humanas, na era da globalização.

Seu eixo analítico é o conceito de participação social enquanto questão de legitimidade subjetiva. Essa opção visa superar o paradigma da unilateralidade que contrapõe, de forma linear, a participação social à exclusão, a racionalidade participativa à afetividade e o coletivo ao singular. Um paradigma assentado na visão de indivíduo unidimensional, que escolhe racionalmente, segundo modelos arquetípicos de *homoeconomicus*, o qual tem produzido na prática projetos homogeneizadores e cerceadores de participação e de emancipação.

Felizmente, tal paradigma foi negado no cotidiano dos movimentos pelos participantes que se recusaram a enquadrar seus projetos libertários em protótipos massificadores do devir, quaisquer que fossem eles.

Resta, agora, rever o corpo teórico que orienta a reflexão e a pesquisa sobre movimentos sociais, como ocorreu na década de 60. Nessa época, os movimentos sociais, ao invadirem as ruas das grandes metrópoles apresentaram-se como um dos principais fenômenos sustentadores da idéia contemporânea de história social como antagonismo e contradição, obrigando as ciências sociais a reverem os conceitos de integração, solidariedade e ordem social harmônica usados na explicação dos mesmos. Em lugar de perturbadores da ordem, tornaram-se a possibilidade de transcendência para outra ordem mais justa, na teoria social.



A proposta de aprender com os movimentos sociais pode soar como saudosismo ou excesso de otimismo, numa época em que eles perderam o brilho, a face expressivo-mobilizadora, a dimensão espetáculo e decepcionaram. As manifestações que eram belas farras, com forte dose de emoção, hoje, são movimentos aborrecidos, automáticos, quando não burocráticos, como por exemplo no Japão os plantadores de arroz, sem tempo de irem à Tóquio, contratam manifestantes profissionais (burocratas de plantão) para segurarem faixas em frente aos órgãos competentes. Ou ainda, num momento em que os movimentos sociais locais parecem não ter importância frente aos movimentos em escala planetária, que se alastram de maneira imprevisível, desencadeados por dispositivos midiáticos de informação que atravessam velhas formas de sociabilidade, inclusive os Estados Nacionais, diluindo, assim, os espaços tradicionais de negociação entre sociedade civil e Estado.

Contra esses dois argumentos, não falsos, mas reducionistas, apresento dois outros que orientam a presente reflexão.

1) Os movimentos sociais locais não foram heróis da emancipação, mas foram sem dúvida negadores da visão unidimensional do sujeito da ação social ao criarem uma diversidade de estratégia de enfrentamento da racionalidade tradicional da exclusão e uma diversidade de intersubjetividades portadoras de clara demanda de participação.

2) A globalização atropela os velhos movimentos sociais locais, mas não lhes tira a importância, ao contrário os rerepresenta como necessários, como demonstra o sucesso das Igrejas neopentecostais como a Universal do Reino de Deus e do crime organizado na criação de redes de sociabilidade e lugares de comunicação e expressão da emoção. A primeira com seus “cultos dos excluídos”, e a segunda através da oferta de bens e serviços que o Estado do bem-estar não consegue suprir, estão substituindo com êxito o diálogo entre indivíduo e comunidade, enfim o direito à comunidade.

Para sustentar esta última afirmação, recorro à análise de Boaventura Souza Santos (1994) sobre o processo de globalização da modernidade.

Segundo ele, o projeto de modernidade é muito rico, capaz de infinitas possibilidades, elaboradas na dialética entre seus dois pilares fundamentais: o da regulação e o da emancipação, sendo o primeiro constituído pelo confronto de três princípios: o do Estado, o do mercado e o da comunicação. O segundo pelo confronto de três lógicas de racionalidade: a estético-expressiva (arte e literatura), a moral prática (da ética e do direito) e a cognitivo-instrumental (da ciência e da tecnologia). O processo de globalização ocorre pela primazia do princípio do mercado sobre o do Estado, e sobre a da comunidade e da primazia da lógica cognitivo-instrumental sobre as demais. Por isso, não significa a plena comunicação entre diferentes etnias e nacionalidades ou a construção de uma comunidade planetária, mas



a plena circulação do Capital (Capital volátil) que promove novas formas de colonizações dos homens.

O capital sem fronteiras não tem compromisso nem mesmo com as nações das quais se nutre. Seu compromisso é com a própria existência. O que se tem é a globalização do mundo instrumental<sup>1</sup>, conectado por grupos de interesse transnacionais que feudalizam o espaço planetário, servindo-se deles para implementar seus interesses particulares de forma local. Como por exemplo o processo de macdonaldização mundial.

O homem da globalização é o *voyeur* inflado de informações que não se potenciabilizam em ações. Apesar das tentativas por exemplo de personalizar os programas de tv e torná-los interativos, você não decide, quem decide é o espetáculo.

Na sociedade-espetáculo, a qualidade de performance é mais importante que o enunciado da idéia e se cultiva a arte de aparecer sobre a arte de se relacionar.

Esse momento histórico de engolfamento dos Estados Nacionais pelo “capital volátil” e de formas de sociabilidade sustentadas pela informação midiática, recoloca com mais intensidade a necessidade dos movimentos sociais para canalizar fluxos comunicativos provindos do mundo da vida “e criar núcleos de tematização de interesses gerais e de fortalecimento do sentimento de nós e de si como gente.” Sentimento que precisa ser continuamente engendrado e recriado para se contrapor ao vetor voyerista do mundo.

Os movimentos representam a presença do princípio de comunidade e da ética humana da solicitude e da solidariedade no processo de globalização, relegado pela primazia do princípio do Estado e do mercado, conforme afirma Souza Santos (1994).

Enfim, significam enfrentar a globalização pelo mercado para alcançar a identidade planetária (Morin, 1993) e favorecer o fluxo da vida e não apenas do dinheiro.

Com isto não estou defendendo a recuperação pura e simples dos movimentos locais ou sua manutenção, tal como antes. Eles não foram um sucesso absoluto. Estou propondo analisá-los para aprender, através de seus erros e acertos como lugares de preservação de significados comuns e de geração de interesses intersubjetivos (Costa, 1994) e como adquirir legitimidade para pressionar as esferas de negociações locais ou globais.

Essa análise exige um olhar analítico capaz de penetrar na intimidade dos movimentos, para captar as pessoas de carne e osso, com seus dramas particulares, as quais, em relação umas com as outras, os controem, isto é, captar a intersubjetividade participativa constituinte e constituída.

Para exemplificar tal análise, vou recorrer a dados secundários, conclusões de pesquisas realizadas com ex-participantes, com o objetivo de avaliar o significado que os movimentos tiveram em suas vidas (Carlotto, 1992; Sawaia, 1987; Prado 1994 e Zioni, 1994).



Esses movimentos foram locais, não apresentaram atos heróicos ou triunfos retumbantes, foram de abrangência política e geográfica limitada e a maioria de seu participantes foram mulheres pobres.

O que importa é que grande parte dessas mulheres conseguiram influenciar socialmente e promover modificações de ações estabelecidas no âmbito doméstico, como resultado da participação nos movimentos. Elas são pessoas que alcançaram condições de autonomia frente à norma do cotidiano, adotando pontos de vista novos e transformaram ações que se tornaram fonte de inovação na família, no bairro e na comunidade.

O que chama a atenção nessas pesquisas é a unanimidade com que as entrevistadas afirmam que o movimento se tornou o espaço/tempo de emancipação do cotidiano e do exercício da cidadania subjetiva.

“Aprendi a ser gente”

“Eu me sentia gente”

“Aprendi que todos têm condições de crescer e devem ser tratados com dignidade”.

“Aprendi que mulher não deve apanhar do marido”.

“Comecei a viver quando passei a participar do movimento. Antes eu não vivia”.

O movimento é significado como algo que interrompeu a reposição da mesmidade, abriu as portas da prisão das paredes do lar, enfim, criou condições de enfrentamento do sofrimento psicossocial, aqui entendido como sintoma de uma das carências mais profundas da modernidade — desamparo/impotência, o que significa não ser reconhecido e não reconhecer a própria integridade humana e o seu poder de ação, isto é, a consciência de que nada se pode fazer para melhorar a própria situação ou falta de amparo subjetivo e objetivo para agir. “Saber a gente sabe, a gente tinha idéia, sabia que faltava água, luz, comida, mas não tinha força para lutar”.

“Enfim, elas significam o movimento como espaço/tempo da vida digna. Idéia que pode ser resumida em duas imagens, uma em dimensão espacial: o movimento como lugar identitário e outra temporal: o movimento como o tempo de viver, as quais serão analisadas a seguir.

## O MOVIMENTO SOCIAL COMO LUGAR IDENTITÁRIO RELACIONAL

Esta qualificação dos movimentos sociais foi inspirada na análise do antropólogo Auge (1993) sobre a qualidade dos espaços na sobremodernidade, os quais, segundo ele, se dividem em dois grandes tipos: “espaços-lugar” e “espaços-não lugar”. O primeiro é de ordem relacional, identitário e afetivo e o segundo, espaços frios, regulados por códigos impessoais, onde a pessoa é identificada pela carteira de identidade ou cartões de créditos e só interage com textos em néon (informação eletrônica).



Os movimentos sociais, aqui analisados, não constituíram o que classicamente se rotula de movimento de identidade como os étnicos, feministas ou gays, mas criaram o lugar de estar junto, "lugar com calor" (Heller, 1987), de segurança ontológica (Auge, 1992), de negociação transicional de vínculos pessoais (Giddens, 1991), permitindo a democratização da vida íntima, a partir de ações na esfera pública. Eles se tornaram espaços de identificação feminina, oferecendo a possibilidade de encontros comunicativos entre pares e de "exposição do eu".

Talvez, por não serem movimentos de identidade não cristalizaram a reflexão e a ação na questão da defesa de identidade feminina, permitindo a criação de espaços mais livres, sem modelos fixos de orientação da intimidade e das necessidades de cada um. Escaparam da ficção da identidade, mas usufruíram de seus princípios, os quais são necessários em certos momentos de enfrentamento da opressão, tornando-se espaços identitários da mulher.

Esta afirmação está apresentada, aqui, como hipótese, suposição, mas já aparece em várias reflexões críticas sobre os movimentos que têm como eixo de ação a defesa da identidade, para apontar a ambigüidade dos mesmos (Garcia, 1994). Ao mesmo tempo estratégia de libertação de modelos hegemônicos discriminadores de identidade e armadilhas escravizadoras de participação.

Alguns movimentos de identidade, transformam-se em comunidades excludentes, fortalezas defênsivas ou agressivas, sustentadoras do caráter ficcional da identidade e do seu correlato coletivo que é o "apartheid identitário" (Souza Santos, 1994).

A busca da identidade revela-se uma das formas de narcisismo moderno.

Nessa perspectiva, o eu torna-se um fardo, e sua definição uma obrigação e sua exposição significa um esvaziamento emocional em vez de vínculos relacionais, conforme aponta Sennet (1988) para referir-se à tirania da intimidade, que aprisiona o homem no individualismo narcisista. Conhecer-se a si é perseguido como uma finalidade mais que um meio, através do qual conhecemos o outro e o mundo (Souza Santos, 1994).

Para as mulheres que lograram transformações, a participação nos movimentos reivindicativos de bairro foi menos baseada em obrigações, deveres e direitos e mais orientada por formas e critérios de participação subjetiva, com uma relação mais evidente com as necessidades e emoções, tal como vividas no particular de cada uma delas.

As discussões sobre a intimidade e a revelação de si vividas em clima de intimidade partilhada, proporcionadas pelo processo de identificação entre pares, despertaram-lhes a capacidade de sentir as próprias carências e desenvolver a potência de ação em direção à emancipação cotidiana.

"Ai meu Deus, eu pensava que era só eu que sofria. Estou vendo outras pessoas que sofrem também, mas como é que elas começaram a reagir se eu



não tive coragem? Agora com tudo isso estou aprendendo também (uma das líderes do movimento das favelas).

## O MOVIMENTO REIVINDICATÓRIO COMO *O TEMPO DE VIVER*

Por ser espaço de exercício de humanização, os encontros e debates promovidos pelos movimentos tornaram-se “tempo de viver”, conforme expressão usada por seus participantes, para contrapô-lo a um tempo em que apenas sobreviviam. Essas mulheres acostumadas com a não-legitimidade de suas necessidades e desejos, pois nunca ouvidos ou satisfeitos, que viviam em estado de letargia emocional ou de “zero afetivo”, segundo expressão sartriana (Sartre, 1965), comumente interpretado por elas como doença de nervos e pelos outros como preguiça, encontraram nos movimentos um tempo de reaquisição da sensibilidade aos reclamos do próprio corpo e da mente e a potência para agir em direção à satisfação dos mesmos.

O movimento não lhes permitiu a conquista da vida confortável materialmente. Continuam cidadãs de segunda classe e não atingiram a felicidade plena, mas conquistaram o direito de se emocionar, quer de forma positiva quer negativa. A participação nos encontros e assembleias foi um tempo de convite a vida, mesmo que sofrida.

Enfim, o que se quer ressaltar é que os depoimentos dessas mulheres apontam as conquistas e transformações na esfera da subjetividade e da intersubjetividade como elementos fundamentais do processo de participação social.

A força da opressão e da exclusão contra as quais lutaram e lograram vitórias não podiam ser abolidas por decreto e concessão de direitos ou ações estruturadas de forma homogênea, unicamente. Elas exigiam ações de cunho próprio e único, ações com assinatura.

A participação alcançada envolveu a potencialidade inesgotável do gênero humano de conferir especificidade e identidade aos fenômenos sociais.

O participante dos movimentos sociais não é um ser unidimensional ou movido unicamente por diretrizes sociais. Não é também unidade intercambiável, receptáculo passivo de políticas disciplinadoras ou o indivíduo “tabula rasa” de Locke que é definido pela sociedade e que aceita a existência de um super sujeito (Estado) que regula e autoriza sua autonomia social (Souza Santos, 1994).

Ele demonstrou com clareza ser subjetividade humana, irreduzível às modelações homogeneizadoras e retalhadoras. Um ser ético que compartilha e se comunica, um ser afetivo que experimenta e gera prazer, um ser de razão que trabalha e um ser biológico que sobrevive e procria.

A participação nos movimentos não é processo exclusivamente racional. Nem sempre o avanço da crítica social e o conhecimento da legislação resulta em poder de ação em favor de si e do outro. O aprendizado de uma



regra não conduz necessariamente à ação, pois o compromisso político não é uma questão de opção puramente cognitivo-instrumental. Ele é vivido como necessidade do eu, como desejo. Mesmo quando o indivíduo age em nome do bem comum, a ação implica em exercício da motivação individual, portanto a vontade e a afetividade são suas dimensões fundamentais.

Conscientização, expressão tão cara aos movimentos sociais ao lado da participação, deve ser ampliada para abarcar não só a tomada de consciência, como também a “tomada de inconsciência”, pois ninguém é motivado por interesses coletivos abstratos e não se pode exigir que o homem abandone a esfera pessoal da busca da felicidade. Bem-estar coletivo e prazer individual não são dicotômicos e o consenso democrático não é conquistado necessariamente a custo do sacrifício pessoal.

Marcuse, nos anos 60, já destacava a dimensão estético-erótica indispensável à existência humana, criticando a paz do cemitério que caracterizava todo projeto utópico comunitário, sob pena de se defender um modo de vida esmagador apesar de tranqüilo, materialmente (1981). Mas, aqui cabe um alerta, sobre o perigo de se priorizar esta dimensão em detrimento da político-econômica, em um país onde a maioria da população é excluída dos direitos sociais. Claro que urgem ações voltadas à garantia das condições de sobrevivência com dignidade. O que se quer afirmar é que abrir mão da dimensão ético-estética é cair na práxis reducionista que considera o povo uma massa disforme que responde em uníssono aos apelos materiais, atribuindo, apenas à burguesia, as sutilezas psicológicas.

Não se trata de desconsiderar as conquistas da cidadania social como pretende o liberalismo econômico e político, mas de pensar em organizar novos exercícios da cidadania, pois a conquista da cidadania civil, política e social, não é irreversível e está longe de ser plena.

O raciocínio não é ter ou não cidadania, jamais se atinge o ponto ótimo de participação, mas potencializar ações capazes de estar sempre enfrentando novos sofrimentos gerados pelas formas criativas de exclusão (capacidade em que a sociedade demonstra extrema habilidade). Portanto, participação política vai além de *eficácia de ação* para se apresentar como *potência de ação* e como *legitimidade subjetiva*, o que significa ter direito a sentir-se com direito a ser ouvido e reconhecido como membro de comunidades argumentativas, definidoras de políticas coletivas do “bem comum”.

Essa perspectiva desmistifica o conceito monolítico de exclusão, tão em moda, hoje. Não há a exclusão pura *versus* a inclusão, mas a integração pela humilhação material e espiritual. Não há o excluído, mas o incluído pela exclusão do direito de satisfação das necessidades humanas e o que varia é a qualidade e a intensidade dessa exclusão.



Para finalizar quero ressaltar o que considero ser a principal lição dos movimentos sociais, no final do século XX: a importância da dimensão subjetiva e intersubjetiva de participação social.

Hoje, quando se vive a falta de clareza a respeito dos interlocutores nas relações de poder, pela queda das fronteiras tradicionais, inclusive entre o público e o privado e pela formação de uma nova ordem econômica, mais a decepção gerada pelas representações políticas pelas quais tantos lutamos, não se pode pensar nos movimentos sociais apenas como espaço de negociação pública da cidadania e o Estado como seu principal interlocutor.

O momento histórico está exigido a formação de grupos insuspeitos capazes de transportar à esfera das negociações (quaisquer sejam elas, locais ou planetárias) as angústias sinceras dos diferentes domínios privados (Costa, 1994) e com legitimidade de pressão social e política.)

Os movimentos devem ser vistos como espaços de formação de comunidades argumentativas, capazes de operar como caixas de ressonância dos interesses dos diferentes segmentos<sup>3</sup>.

Utilizo a expressão comunidade argumentativa de Habermas para contrapor comunicação à informação. Capacidade argumentativa não é capacidade de convencimento retórico e de manipulação da técnica midiática. Claro que esta é importante. O subcomandante Marco dos Chiapas, sabe disso e usa a Internet para transmitir mensagens que não encontram espaço na mídia.

Capacidade argumentativa é sentimento de legitimidade para participar da construção de políticas sociais, de forma que uns não se alienem nos outros, considerados donos do saber. É capacidade de defender as próprias necessidades, respeitando as dos outros, isto é, habilidade de lidar com a realidade do desejo próprio e do outro, construindo um nós. Portanto, é exercício de sensação e de reflexão para que o sujeito sintá-se legitimado enquanto membro do processo dialógico-democrático.

A unidade terrestre já está concretizada materialmente pela tecnologia e semioticamente pelos interesses do capital volátil e do mercado. É preciso quebrar esta hegemonia pela geração de interesses intersubjetivos com capacidade de pressão e legitimidade comunicativa.

Existem tentativas nessa direção. As ONGs e as redes associativas autônomas de reflexão, ação e informação, que reúnem pessoas a partir de necessidades comuns, já produzem efeitos sobre a política, a economia e os direitos humanos.

Sem dúvida que elas representam a busca do desenvolvimento de uma racionalidade ética na sociedade civil e podem atuar como força de regulação do mercado e do Estado. Mas elas correm o risco de se transformarem, como já apontam algumas reflexões, em novos grupos de interesses corporativistas



e de aprisionamento dos participantes, pois, geralmente, a preocupação restringe-se unicamente à eficácia de ação.

A participação subjetiva vai além da eficácia da ação. Ela é potência de ação.

Participação e subjetividade são indissociáveis, mas não se reduzem umas às outras. Se a preocupação com a participação como eficiência de ação em detrimento da subjetividade singular gera normatização, ditadura das necessidades e os ganhos de participação e cidadania se convertem em perda de subjetividade, o seu contrário também é verdadeiro. A subjetividade sem cidadania conduz, no plano intersubjetivo, ao narcisismo (Souza Santos 1994:217) e ao nazismo, no plano coletivo.

A ação participativa pode e deve ser local, específica e motivada por interesses pessoais e grupais, mas o horizonte deve ser universal para não se tornar corporativista. Os participantes são singularizações do gênero humano e enquanto tal devem orientar suas práticas pela mediação da ética universal, para que ela se contextualize.

Nessa perspectiva, (participação política) apresenta-se como liberdade criativa de cada um para criar múltiplas e diferentes estratégias de enfrentamento das práticas hegemônicas de inclusão pela exclusão, formas coletivas de luta pela autonomia de cada um, o que equivale à emancipação de todos.

As ciências do homem podem colaborar com esse processo, promovendo a revisão crítica das teorias da subjetividade, no sentido de superar a dicotomia entre subjetividade individual e coletiva, entre subjetividade contextualizada e universal, bem como superar a concepção de subjetividade como fonte de erro e parcialidade ou de subjetividade asséptica, expurgada dos vícios da carne ou ainda da subjetividade como mônada consciente que conhece e interpreta o mundo.

Para iniciar tal tarefa, pode-se recorrer, conforme sugere Souza Santos (1994) a vários pensadores, cujas idéias foram marginalizadas, como Spinoza (1957), Schiller (1967) e Fourier (1967), aprendendo com eles a recuperar a afetividade e as emoções como dimensão fundamental do comportamento político, como o fez mais recentemente Heller (1984).

Vale para os dias de hoje a frase expressa por Schiller (1967), no século XVIII, ao apontar o perigo da emergência da idolatria da utilidade, a qual, segundo ele, mataria a vontade de realização pessoal e coletiva.

“O desenvolvimento da capacidade do homem para sentir e se comunicar é, portanto a necessidade mais urgente de novos dias” (Schiller apud Souza Santos, 1994).

---

## NOTAS

<sup>1</sup> Expressão usada por Habermas (1989) para referir-se à esfera de sociedade com regras utilitaristas em oposição à esfera do mundo da vida, da comunicação e da subjetividade.



<sup>2</sup> Expressão usada por Sueli Rolnik no texto "Cidadania e Alteridade: O psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia", In Spink (1994).

<sup>3</sup> Reflexões inspiradas nas idéias de Habermas (1989), Apel (1994), Carone (1995) e Rouanet (1992)

## BIBLIOGRAFIA

APEL, De Karl Otto. *Transformação da Filosofia — Estudos da moral moderna*. Rio de Janeiro, Vozes, 1994.

◉ AUGÉ, Marc. *Non lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Seuil, 1992.

• CARLOTO, Cassia. *As mulheres nos movimentos de bairro: Um estudo sobre necessidade e cotidiano*. Dissertação de mestrado em psicologia social — PUC/SP, 1992.

CARONE, Iraí. "A questão dos paradigmas nas ciências humanas e o paradigma da estrutura das objetivações sociais de Ágnes Heller". In: LANE, S. T. e SAWAIA, B. B. *Novas veredas da psicologia social*. São Paulo, Brasiliense, 1995.

COSTA, Sergio. "Esfera pública, redescoberta da sociedade civil e movimentos sociais no Brasil, uma abordagem tentativa". In: *Revista Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, março de 1994, (38) 38-52.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza e os Signos*. Portugal, Rés Editorial, 1970.

FOURIER, Charles. *Théorie des Quatres Mouvements et des Destinées Générales*. Paris, Jean-Jacques Pauvert, Éditeur, 1967.

GARCIA, Sylvia G. "A propósito de homossexualidade e culturas de resistência: modernidade identidade e política". Dep. de Sociologia, USP, 1994 (mimeo).

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo, Editora UNESP, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_ *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa, Dom Quixote, 1990.

• HELLER, Á. *Sociología da la vida cotidiana*. Barcelona. Ediciones Peninsula, 1984, 2ª ed.

MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. São Paulo, Zahar, 1981.

MORIN, E. *Terre Patrie*. Paris, Seuil, 1993.

PRADO, Marco Aurélio M. *A consciência e a constituição de valores comunitários: um estudo sobre os participantes de um mutirão habitacional na cidade de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Social-PUC/SP, 1994.

ROUANET, S. "Ética e Antropologia". *Estudos Avançados*, 4(10), USP, 1992.

SAWAIA, B.B. *A consciência em construção no trabalho de construção da existência — Um estudo psicossocial de mulheres faveladas*. Tese de doutorado em Psicologia Social, PUC/SP, 1987.

"Psicología comunitaria: una área paradigmática del conocimiento científico comprometido". In: GONZALES, A. M. (org) *Psicología Comunitaria: Fundamentos x Aplicaciones*. Univ. Autónoma de Madrid, Madrid (no prelo).

SARTRE, J. P. *Esboço de uma teoria das emoções*. Rio de Janeiro, Zahar, 1965.

SCHILLER, F. *On the Aesthetic Education of Man*. Ed. and translated by E. Wilkinson and L.A. Willoughby, Oxford, Clarendon Press, 1967.



- SENNET, R. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.
- SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto, Afrontamento, 1994.
- SPINK, M.J. *A Cidadania em Construção — uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo, Cortez, 1994.
- SPINOZA. *Ética*. São Paulo, ATE edit., 1957, 3º edição.
- ZIONI, Fabiola. *Pesquisa participante: relato de uma experiência*. Tese de doutorado em Saúde Pública — Fac. de Saúde Pública — USP, 1994.



"(...) os estudos aqui reunidos não pretendem revelar uma fórmula única e acabada para o encaminhamento da reflexão e da pesquisa sobre o comportamento político no Brasil. Antes, demonstram os notáveis desafios enfrentados por esta área de estudos, e os grandes avanços que está realizando, como parte dos processos de consolidação e expansão do regime democrático no país. (...)

*Paulo Krischke*

ISBN N° 85775-16-5

EM CO-EDIÇÃO COM  
**ABRAPSO**  
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE PSICOLOGIA SOCIAL  
REGIONAL SUL

 **LETRAS**  
CONTEMPORÂNEAS