

CULTURA E CULTURA POLÍTICA: SOBRE RETORNOS E RETROCESSOS

BCH-UFC
PERIÓDICOS

As idas e vindas do processo de democratização na história recente do país, principalmente no que diz respeito às perspectivas para a chamada “consolidação democrática”, têm ocupado bastante a atenção dos analistas desde pelo menos meados dos anos 80. No bojo das preocupações, e ao mesmo tempo indicando o contexto que as constitui como tais, está aquela com as condições de possibilidade da tal consolidação: a continuidade das instituições e procedimentos democráticos; a definição de um núcleo mínimo de ope-

ração da democracia em vista da enormidade dos desafios e limitações que a cena da democratização apresenta em contextos de pobreza e “arcaísmos” políticos e sociais; a delimitação do número de participantes do jogo, dada a definição adotada para o campo de aplicação da democracia (liberal e institucional); à interação ou confrontos entre a performance da nova institucionalidade e as “bases materiais” sobre as quais supostamente deveria se assentar; etc.

Uma das questões que saltam à vista na definição destas condições de possibilidade da democracia em países como o Brasil é o descompasso entre o alvo representado pelo estágio atual das democracias liberais do chamado capitalismo avançado e a persistência de atitudes “arcaicas”, “tradicionais” ou mesmo

JOANILDO A. BURITY*

RESUMO

O autor analisa as possibilidades de uso do conceito de cultura política tendo por referência o pensamento de diversos cientistas políticos e correntes teóricas. Considera que o interesse pela questão da cultura surge como reação às análises de corte estrutural e ênfase nos processos de mudança. As idéias convergem para a percepção de que não se pode deduzir automaticamente o comportamento dos atores de determinações estruturais, sendo que o vínculo entre cultura e condições sócio-históricas, por um lado, e entre crenças e práticas mediadas culturalmente, por outro, se constitui num objeto de análise, a ser comprovado e não simplesmente postulado.

* Pesquisador e coordenador da área temática *Cultura e Identidade*, Instituto de Pesquisas Sociais, Fundação Joaquim Nabuco; professor das pós-graduações em Ciência Política e Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

compatibilidade entre as atitudes, orientações e práticas individuais e coletivas dos cidadãos e o funcionamento de um sistema político democrático, cujas características de “consolidação” e “estabilidade” são aceitas como normativas. Em suma, tratar-se-ia, nas novas democracias, da inconsistência ou contraditoriedade de sua cultura política, a qual combina atitudes e práticas mutuamente incompatíveis quanto a uma mesma situação da dinâmica democrática (cf. Moisés, 1995; O'Donnell, 1993; Dalton, 1996; Baquero, Castro e González, 1998; Diamond, 1999).

Posta nestes termos, a problemática já implica uma direção que não é a predominante entre os analistas e/ou atores políticos hegemônicos. Pois para estes a construção da democracia em condições autoritárias e de

“atávicas” quanto a princípios como isonomia/autonomia, impessoalidade, ou universalismo de procedimentos. Isto sem falar das gritantes desigualdades e acesso discriminatório a bens materiais e simbólicos. Situações que indicariam um problema fundamental a ser enfrentado, a fim de que a distância entre as democracias “avançadas” e as “novas” democracias seja encurtada. Este problema, que obviamente não é o único a ser enfrentado pelas democracias pós-transicionais, poderia ser formulado em termos da

“atraso” social e cultural depende fundamentalmente da existência de elites relevantes, desejosas de efetuar tal construção (mesmo discordando quanto a detalhes), e da suficiência de um aparato de regras e procedimentos minimamente compartilhado por aquelas (cf. Schmitter et al., 1986; Przeworski, 1989; Di Palma, 1990; Valenzuela, 1992). A questão da necessidade de uma cultura política é minimizada, seja por se atribuir um caráter demiúrgico às elites democratizantes, seja por estar referida a fatores “não-políticos”, que incidem apenas indiretamente sobre o funcionamento da democracia. Tal compreensão tenta reinscrever uma certa definição minimalista da democracia, de corte schumpeteriano ou pluralista, no contexto de emergência e construção das novas democracias. Para tal visão as concepções clássicas e substantivas da democracia, que a associavam a noções do bem comum (igualdade) ou de participação tendencialmente ilimitada, são idealistas e representam um sério obstáculo à consolidação da democracia. Geram uma sobrecarga de demandas e um ritmo de acesso de novos atores na arena democrática que extrapolam a capacidade de absorção do sistema (Nun, 1992; Alford e Friedland, 1985:59-82). Ao invés de incorporar tais expectativas de cunho econômico-social e de politização ampliada do social, a democracia é circunscrita ao conjunto de instituições, regras e procedimentos associados à tradição liberal anglo-saxã: democracia política, antes forma que substância.

Passada a transição propriamente dita, e diante da “permanência” de comportamentos coletivos ligados à visão “idealista” da democracia (substantiva), alguns analistas e atores políticos começam a externar sua preocupação com a performance decepcionante das políticas públicas das novas democracias, bem como com a fragilidade do compromisso popular com as instituições democráticas (cf. Lechner, 1987; O'Donnell, 1993; Valenzuela, 1992). E aqui é que emerge uma preocupação com a qualidade da

democracia, que tem sido recuperada em termos de um retorno do tema da cultura política.

Este retorno, entretanto, é sinal de uma mudança muito mais ampla. Desde fins dos anos 70 que se ensaia um insistente e de certa forma paciente esforço de resistir às interpretações deterministas (e, especialmente, economicistas) da dinâmica entre política, sociedade e economia. Um vívido interesse pela dimensão simbólica da vida social foi-se insinuando entre os cientistas sociais e levando a uma reabilitação da categoria “cultura”, notadamente em suas acepções mais antropológicas. Assim, julgamos importante, antes de caracterizar e apreciar o retorno do interesse pela cultura política, discutirmos um pouco mais em detalhe esta recepção da cultura nas ciências sociais contemporâneas.

O QUE REALMENTE VOLTA NO INTERESSE CONTEMPORÂNEO PELA CULTURA

É mais do que perceptível o interesse demonstrado pelas ciências sociais contemporâneas pelo tema da cultura e pelo desenvolvimento de modelos de análise cultural. Se há naturalmente situações específicas em função das quais se coloca esta “ida à cultura”, seja do ponto de vista do contexto acadêmico seja de mudanças sócio-históricas localizadas, pode-se sem erro dizer que se trata de uma tendência que atravessa fronteiras nacionais e lingüísticas nas sociedades ocidentais.

Dois aspectos em particular aparecem envolvidos no renovado interesse pela questão da cultura:

- i. a crise da interpretação crítica em ciências sociais – associada básica mas de modo algum unicamente ao marxismo – que reabre discussões antigas às quais aquela interpretação pretendeu dar respostas satisfatórias: estrutura x agência; determinação x indeterminação; dimensão material x dimensão simbólica na constituição da sociedade. No contexto das trocas e embates acadêmicos e

culturais de fins dos anos 60 aos nossos dias, entram em refluxo as ênfases “mecanicistas” (Alexander) que, oriundas do século 19, haviam associado a cientificidade do discurso das ciências sociais à sua dupla pretensão de assimilar a ordenação e o funcionamento da sociedade a uma engrenagem regida por leis de movimento análogas às da física e de restringir os efeitos da erraticidade e imprevisibilidade do comportamento dos sujeitos humanos sobre a explicação da realidade social. Não muito melhor sorte tiveram as ênfases subjetivistas, que se opuseram/sofreram a oposição das primeiras fazendo a ação e a ordem social dependerem de fatores como sentimento, percepção e sensibilidade. Estas, se tiveram o mérito de encontrar um lugar para a cultura – enquanto “a ‘ordem’ correspondente à ação significativa” (Alexander, 1995:2) –, tenderam a descurar precisamente o que era o forte das análises de corte mais estrutural: a divisão social produzida pelas assimetrias de poder e riqueza. Mesmo assim, as correntes contemporâneas que retomam o tema da cultura em reação às interpretações críticas que entraram em voga na confluência do marxismo, a antropologia e a lingüística estruturais nos anos 60-70, pela defesa de sua autonomia, não estão de acordo quanto ao que esta última realmente seja.

- ii. O segundo aspecto diz respeito à crise dos projetos de regulação ou de transformação social substantiva pela via da politização do social a partir de fins dos anos 80 – quer entendida no sentido de militância partidária e atuação parlamentar, quer no sentido de uma mobilização permanente da sociedade (cidadania ativa). Lançando raízes na teoria social do século passado, que

desde cedo buscou vincular o convencimento da necessidade ou iminência da mudança ao desdobramento de leis ou processos infra-estruturais (tomando o termo aqui num sentido amplo de profundidade e invisibilidade em relação à “superfície” do social), os projetos de controle ou subversão da ordem social – na maioria dos casos, recobertos pela autoridade e dignidade do discurso científico – esvaíram-se de forma imprevista e debilmente compreendida. No bojo da efervescência, que acompanhou a *débâcle*, vê-se emergir a percepção de que movimentos e processos culturais teriam um lugar importante, seja como “atmosfera” das mudanças ocorridas, seja como chave explicativa para as mesmas.

Assim, por exemplo, o vê Garcia, em sua resenha da literatura brasileira desde fins dos anos 70, que se associa principalmente à emergência dos movimentos sociais e reivindicativos no bojo da transição à democracia, evocando basicamente como os modos de vida das camadas subalternas colocam “a questão da dominação e da resistência ou da ordem e da negatividade social” (1996:160). Garcia descreve tentativamente as bases teóricas desta literatura a partir da crítica da modernidade ali encontrada (a qual remontando aos anos 60, teria aqui chegado tardiamente), e que teria como um dos seus traços distintivos a questão das relações entre estrutura e sujeito. A despeito da heterogeneidade deste movimento teórico,

ele define-se pela articulação entre cultura e política, baseada na consideração da heterogeneidade social das representações e das experiências vividas, que se afirma contrapondo-se diretamente a um enfoque identificado pela prioridade analítica concedida às estruturas, à ordenação nacional-institucional da sociedade e à determinação objetivista das identidades, esta última associada à representação

da ordem social em termos de uma sociedade do trabalho na qual as identidades definem-se em função de interesses determinados por posições estruturais (Idem:159-60).

No caso brasileiro, os novos referenciais teóricos também se contrapuseram ao paradigma analítico predominante, confronto este que se expressava por meio de uma “**redescoberta** da importância da dimensão simbólica para o estudo das relações de dominação e da heterogeneidade do social” (Idem:160).

O resultado destes processos – os quais, é certo, não esgotam a explicação¹, mas nos abrem uma porta de entrada ao problema – converge em larga medida para uma discussão sobre o estatuto da autonomia da cultura face à estrutura social, sem que haja consenso quanto ao mesmo (cf. Alexander, 1995:25). Modelos funcionalistas, neo-marxistas, semióticos, dramaturgicos, durkheimianos, weberianos, pós-estruturalistas têm sido propostos, retrabalhados e, em vários casos, combinados, no sentido de configurar o tipo de relação entre sociedade e cultura que assegure a especificidade de ambas, sem reducionismo.

Anne Kane propõe uma distinção entre autonomia analítica e autonomia concreta, para contrabalançar os reducionismos “idealista” e “materialista” no que se refere à relação entre a cultura e outras estruturas sociais e condições materiais (1991:54). O argumento de Kane é que as formas culturais são autônomas, mas não independentes do resto do sistema social. Adotando uma perspectiva estrutural-funcionalista, que remonta a Durkheim e Saussure, passando por Parsons, a autora entende que a cultura possui estrutura própria, à qual se acede por meio de uma construção analítica, artificial, que a separa de outras estruturas, condições e formas de ação sociais, mas a validade desta construção/estrutura só se estabelece na medida em que se reinsere a análise em domínios concretos, historicamente específicos, nos quais a cultura nunca aparece isolada, mas interrelacionada com o restante da vida social (Ibidem).

Além disso, falar de cultura no singular corresponde mais a um recurso econômico do que a uma descrição rigorosa, embora não seja um recurso dispensável. Não se pode deixar de destacar a cultura, na medida em que ela nomeia uma dimensão da realidade social e humana classicamente associada ao processo de construção de uma “prótese” da natureza de forma a tornar esta última menos inóspita, ameaçadora e imprevisível. Entretanto, a fala sobre a cultura no singular pode obscurecer o fato de que não existe um lugar chamado cultura numa certa “geografia” ou “geologia” do social, que possua tais e quais componentes e produza um “jeito de ser” distinto daquele supostamente correspondente a outros lugares da topografia social. Assim, é preciso salientar a importância do que Kane, Somers, Alexander e outros chamam – na esteira de Parsons, mas derivando para as mais diferenciadas posições – de **dimensão analítica** do conceito de cultura: falar de uma estrutura própria da cultura é falar (i) da possibilidade de identificar padrões e regularidades em meio à dispersão (Foucault) que define uma estrutura cultural, e (ii) do caráter onipresente da cultura, que atravessa os diferentes domínios e práticas sociais e históricas e, no entanto, não o faz como um bloco ou um conjunto de características sempre iguais (um “núcleo duro”). O primeiro aspecto aponta para a distintividade e a autonomia relativa da cultura. O segundo, para a necessidade de analisar, em cada contexto ou caso, o conjunto de elementos culturais pelos quais o domínio estudado adquire sentido para seus participantes ou implicados. Desta forma, tanto há a cultura como inúmeras estruturas culturais a serem concretamente identificadas e analiticamente reconstruídas.

O elemento distintivo desta reformulação está na posição de que a lógica de uma estrutura cultural corresponde a uma **rede relacional de sentido**, de modo que os diversos elementos constitutivos do conjunto somente adquirem sentido pela sua proximidade/oposição uns em relação aos outros (cf. Somers, 1995a; Somers e

Gibson, 1995). Como se sabe, esta é a definição básica que Saussure oferece para a categoria “língua” como sistema de signos. A estrutura, ou o sistema, portanto o conjunto de relações que se estabelecem entre os signos (símbolos, na terminologia mais clássica de Kane), opera concretamente através de processos simbólicos – rituais – que incluem crenças e práticas. Por meio destes rituais, os elementos abstratos identificados analiticamente cobram significação social, e se “materializam” em relações, sanções, narrativas, cerimônias, que dão um senso de identidade e normatividade aos membros do(s) grupo(s) implicado(s). Em outras palavras, “o poder funcional do ritual provê, portanto, a estrutura cultural com autonomia” (Kane, 1991:57). Além disso, o ritual reprocessa, renova e dá continuidade, ao longo do tempo, à estória elaborada a partir da estrutura em questão, uma vez mais evidenciando a autonomia cultural.

Uma consequência desta postura é que a relação entre o cultural e o material ou o cultural e o social é simultaneamente de **distinção** e de **coextensividade**. Inserido na trama do social, apesar de não se dissolver numa única correnteza causal ou de determinações, o cultural torna-se co-constitutivo. A oposição entre o cultural – enquanto compondo-se de idéias, representações, imagens – e os processos sociais materiais supostamente desprovidos de traços imaginários ou simbólicos, a cuja lógica corresponderiam e se subordinariam os elementos culturais, se torna fantasiosa, prisioneira de um reducionismo “materialista”². O chamado contexto, ou as condições históricas, sociais, etc. que se procura interpor à cultura, são ao mesmo tempo ideais e materiais: “É importante reconhecer que as condições são o resultado de processos estruturadores prévios: uma estrutura pode ser distintivamente material, mas elementos tanto culturais como materiais podem ter entrado em sua formação” (Kane, 1991:59)³.

De conjunto internalizado de normas e valores, que definia a cultura em chave parsoniana, passa-se a valorizar a dimensão

material das práticas culturais, ao mesmo tempo em que se descentra o problema das normas e valores de uma concepção de sociedade como totalidade para o território de vivência e concorrência entre múltiplos *ethoi*, no espaço plástico e móvel do social. A despeito da violenta reassertão do determinismo econômico pelo neoliberalismo, encontramos-nos, por toda parte com um mal-estar explícito diante das explicações deterministas e objetivistas, em favor de uma postulação do caráter **construído** de toda ordem (social, política, cultural). Construção onde **o simbólico/discursivo e o material são coextensivos**, onde o sentido e as práticas se articulam permanentemente e tecem o real. Cultura deixa de ser vista como o conjunto das expressões espirituais de cada sociedade (nacional) materializadas nas artes, literatura, monumentos e no “caráter nacional” ou como ideologia dominante na sociedade, e passa a ser definida como um processo constante de produção de sentido inseparavelmente ligado a práticas individuais e coletivas, por meio dos quais a realidade social se constitui e que inclui, mas não se limita àquelas (cf. Garcia, 1996; Alvarez, Dagnino e Escobar, 1998; Burity, 1997:31-35; Featherstone, 1996:115-20). Como afirma Alexander (1998:14), comentando a contribuição seminal de Alain Touraine a respeito dos movimentos sociais na sociedade contemporânea,

A fim de conceituar essa ordem coletiva externa à política e as relações antiestratégicas que ela inspira, Touraine recorre à idéia de sistema cultural. Alegando que ‘não pode existir nenhuma relação social a menos que os atores atuem dentro do mesmo campo cultural’ (Touraine, 1981, p. 32), nega categoricamente que ‘uma situação social possa ser reduzida à lógica interna da dominação’ (idem, p. 58). E explica que ‘uma situação social também se baseia numa cultura, isto é, na construção de normas que determinam as relações entre uma comunidade e seu meio, [normas estas] que, em vez de representarem a ideologia do dominador, na realidade definem um campo social’ (ibid). ‘Os atores históricos’, conclui

Touraine, 'são determinados tanto pelo campo da cultura quanto pelo conflito social' (idem, p. 66; cf. Touraine, 1977, p. 329-330)".

Uma outra decorrência deste entendimento é a retomada de uma postura classicamente atribuída ao "idealismo", mas de forma alguma totalmente ausente das discussões (marxizantes) sobre a unidade entre teoria e prática, a saber, a afirmação de que as crenças moldam e se exprimem nas ações. A recomendação weberiana neste particular é a de manter a conexão entre a identificação dos "interesses" dos atores e a experiência concreta das determinações histórico-sociais por parte desses últimos, a qual é mediada culturalmente. Desta forma, a postulação da autonomia cultural no plano analítico pode ser "demonstrada" por meio da análise da medida em que as pessoas fazem sentido (mediação cultural) das condições de sua experiência no processo de se posicionarem e agirem no mundo⁴.

O que há de diferente nestes dois corolários em relação a análises culturais tradicionais é a insistência em mantê-los relacionados e, ao mesmo tempo, chamar a atenção para o fato de que em cada caso se trata antes de demonstrá-los que de pressupô-los. Ou seja, o vínculo entre cultura e condições sócio-históricas, por um lado, e entre crenças e práticas mediadas culturalmente, por outro, são um objeto da análise e não um *a priori* indiscutível (cf. Kane, 1991:62; Somers, 1995b:240). Isto impede de se recair na mera dedução das práticas sociais a partir da estrutura analiticamente delimitada (mas dotada de uma objetividade e autonomia externas à análise), de se postular uma relação puramente reflexa entre as práticas culturais e as condições materiais existentes, bem como de assumir um voluntarismo analítico, para o qual não existem estruturas ou condicionantes da ação, senão o permanente estado de fluxo inconstante e avesso a qualquer regularidade.

Afinal, a relação entre as condições materiais vivenciadas por um determinado grupo ou organização e seu sistema simbólico não determina que a ação do grupo será sempre uma

decorrência do referido sistema (cf. Kane, 1991:65; Laclau e Mouffe, 1989:141-44, 165-71; Laclau, 1996:6-7; Melucci, 1989:30-36, 58-69). Não somente pode haver inconsistências entre as práticas e o sistema cultural do grupo, mas divergências entre o que seriam suas condições materiais de existência e os dois aspectos mencionados, sem falar na existência de clivagens internas ao grupo, as quais exibem disputas quanto aos critérios de seleção, classificação e valoração dos elementos constitutivos do sistema simbólico e/ou quanto ao que se espera do grupo/organização a partir da posição que ocupa na estrutura social. Inversamente, não se pode explicar a confluência de grupos/organizações sociais distintos e até antagônicos em determinados contextos ou práticas a partir da mera postulação de uma comunidade de interesses. Como tais interesses vieram a se constituir como esses tais, quais deles se tornaram hegemônicos e em que medida as contradições entre eles foram contidas pela sua mútua referência a outros grupos externos a eles, cuja precedência, relevância ou belicosidade representavam uma ameaça maior, são objetos de análise e não dados a serem apenas constatados.

CULTURA E CULTURA POLÍTICA

Uma das portas de entrada para este retorno da cultura na ciência política e, em certa medida, na sociologia, vêm sendo os estudos sobre cultura política, tanto os de perspectiva histórica, que trabalham dimensões da mudança social em países como Inglaterra, França, Alemanha e Estados Unidos a partir da interface entre a dimensão simbólica e os processos sociais ditos "hard" (cf. Somers, 1993; Furet, 1989; Alexander, 1990), quanto os de caráter atitudinal e conjuntural (cf. Dalton, 1996; Eckstein, 1996; Baquero, 1999). Kane observa, tomando o exemplo de Lynn Hunt, em seu estudo sobre a revolução francesa, como os símbolos e o discurso revolucionário ao mesmo tempo construíram

uma linha divisória entre a tradição (o velho regime) e o novo, e moldaram as próprias atitudes e movimentos das pessoas a partir daí. A retórica revolucionária, com seu recrutamento dos heróis antigos (reais ou míticos) como ideais do espírito revolucionário, não pode ser deduzida das condições sociais vigentes, mas deve ser interpretada “em termos de crenças coletivamente criadas e crescentemente padronizadas” (1991:58). Esta leitura obviamente realça a dimensão analítica da autonomia da cultura de que falamos acima. O problema, afirma Somers contra Hunt, é não se deixar a discussão neste nível, para demonstrar como, concretamente, esta autonomia se define em relação aos demais processos e dimensões da vida social.

Em segundo lugar, a nova onda de democratização que teve lugar na “periferia” da sociedade contemporânea ao longo dos últimos trinta anos não somente chamou a atenção para os limites das explicações deterministas (seja do tipo descritivo, nos diversos estruturalismos dos anos 50 em diante, seja do tipo normativo, particularmente nas teorias da modernização do mesmo período), mas enfatizou a fragilidade, insuficiência ou deformidade das práticas e instituições políticas nessas novas democracias (cf. O'Donnell, 1993; Mainwaring, O'Donnell e Valenzuela, 1992; Weffort, 1994; Nun, 1992). Entre normativistas, insistentemente repisando as “condições necessárias” para se chegar a consolidar a democracia nos moldes do modelo modernizador, e céticos, não menos influenciados pelo tom prescritivo do referido modelo, mas assumindo explicitamente seu desconforto ou descrédito em relação à natureza democrática dos novos regimes, uma outra geração de analistas tem emergido. Para estes analistas, o baixo grau de universalização dos procedimentos democráticos e a frágil força normativa que a adesão democrática exerce em sociedades historicamente marcadas pelo autoritarismo político e a violência social e culturalmente enraizada nas relações interpessoais e intergrupais, vêm somar-se ao crescente desencanto diante da frustrante,

pífia performance dos novos regimes em reorientar processos de fragmentação econômica e vitimização social – crises econômicas duradouras e gritantes desigualdades sociais. Não só isto, como também o fracasso em assegurar indistintamente a todos os cidadãos as garantias civis da democracia (liberal). Baixa institucionalização, performance ineficiente e desencanto com a política se constituiriam em condições negativas para as expectativas de consolidação, o que evidenciaria a necessidade de considerar outras dimensões – tanto descritiva como normativamente – na análise das condições necessárias à consolidação ou proteção das democracias contemporâneas (especialmente as “novas”) – cf. Garretón, 1991, 1997; Lechner, 1987, 1994; Dalton, 1996; Moisés, 1995; Lima e Cheibub, 1996; Baquero, 1999.

É aqui que entra a cultura política. Voltando a um argumento desenvolvido nos anos 60, paradigmaticamente encontrado no trabalho de Gabriel Almond e Sidney Verba, *A Cultura Cívica*, os analistas das novas democracias retomam a importância da variável cultural, especificamente do conjunto de valores especificamente políticos assumidos pela população, para a análise do grau de enraizamento da democracia que seja compatível com sua consolidação. Tal como os proponentes da problemática da cultura política nos anos 60, os analistas das novas democracias apresentam razões para não se confiar na inevitabilidade da democratização continuada, nem na força da institucionalidade vigente para suportar os ataques dos atores antidemocráticos, a desmoralização pela fraca performance econômica do regime ou a apatia das massas desencantadas⁵. E recomendam a produção de um consentimento ativo e de uma maior consistência entre as atitudes e práticas dos cidadãos, a fim de que a democracia venha a ser algo mais do que um instituto formal nessas sociedades.

Contrastando com o “princípio de moderação” ou a “teoria do equilíbrio” que governava todo o edifício da teoria em sua formulação inicial (cf. Almond, 1996), o conceito de cultura

política tem sido preferencialmente recrutado nos anos 90 por estudiosos e ativistas bem referenciados no que se poderia chamar de linhagem cívico-republicana, participacionista, da tradição democrática, contra o entendimento minimalista que tem marcado significativa porção dos estudos sobre a transição e a chamada consolidação democráticas na América Latina⁶. Enquanto a cultura cívica da Almond e Verba assentava-se facilmente no interior de preocupações com o excesso de participação tão eloqüentemente articuladas posteriormente por Huntington, Crozier e Watanuki (1975), Bell (1976) e outros, a tendência dos autores que retomam o conceito de cultura política, sem descurar seu apoio à matriz liberal, favorece uma mais profunda e horizontal abertura à participação popular na tomada de decisões como condição para que a adesão democrática (o “*system affect*” de Almond e Verba) possa ser assegurada (cf. Moisés, 1995; Telles, 1994a; 1994b; Garretton, 1991; Avritzer, 1996; Vitullo, 1999; Castro, 1998).

Religando à discussão com que encerramos a seção anterior, enquanto uns “descobrem” que não dá para entender o social sem referência a um trabalho simbólico de construção de coordenadas espaço-temporais, actanciais e valorativas, em suma, sem relação com um trabalho cultural, outros reencontram na hipótese da cultura política a saída para os dilemas da democracia no final do século – ou seja, o descompasso entre sua aceitação indiscriminada e o desinvestimento das pessoas nas dimensões participativas e competitivas da democracia política. Como confluem ou conflitam a nova literatura sobre a cultura e a revisita ao tema da cultura política?

Para Margaret Somers, “o significado intelectual de uma esfera cultural independente é salientado pela abundante literatura recente em teoria política e sociologia abordando a recente ‘descoberta’ da sociedade civil ou política” – cita, por exemplo, Alexander, Calhoun, Cohen e Arato, Keane, Putnam, Seligman, Taylor e Walzer (Somers, 1995a:120; cf. tb. Costa, 1994; 1997;

Alexander, 1997; Putnam, 1995). Ora, na tentativa de dar sentido à emergência deste “terceiro” entre estado e mercado, público e privado, diversos autores revisitam o conceito de cultura política, cunhado sob os auspícios da teoria da modernização dos anos 50/60, requisitando-o de forma inquestionada e descontextualizada.

Surgido na conjuntura do pós-guerra, em que a teoria da modernização procurava traçar uma linha evolutiva que ligasse as democracias ocidentais a condições de replicação extensíveis a outras sociedades⁷, o conceito de cultura política, bem como a alternativa habermasiana da esfera pública (como retomada de uma cultura pública setecentista, idealizada como saída para as limitações da ordem burguesa)⁸, são revividos nos anos 90 por outros motivos: ambos os conceitos repercutem como possibilidades conceituais de se dar conta das várias revoluções democráticas anti-estatistas dos anos 80, especialmente nos países do socialismo real, no caso de Somers, mas, deve-se acrescentar, também na crise das ditaduras militares do sul da Europa e da América Latina, antes mesmo dos processos de fim-de-década no leste Europeu.

O que está em questão nestas experiências é o surgimento de uma terceira esfera, entre o estado e a economia, marcada pela existência de associações livres e espaços de formação de opinião e tomada de decisões, abarcada pela expressão “sociedade civil” (cf. Costa, 2000). Um espaço composto “de movimentos sociais populares e de mobilização coletiva, de redes e associações informais, e de solidariedades comunitárias que sustentam uma vida pública participatória não simbolizada pelo individualismo soberano do mercado nem pelo estado. Em suma, ele é percebido como domínio da **cidadania**” (Somers, 1995b:230). O problema imediato é que esta não é uma definição incontestada de sociedade civil. Há uma clássica interpretação – liberal e marxista – que faz confluir este terceiro espaço com um dos pólos da oposição estado/público x mercado/privado, a saber, o segundo pólo. No caso do liberalismo e do mar-

xismo, sociedade civil seria o espaço das relações de mercado não reguladas pelo estado, organizado a partir de sujeitos racionais movidos pelo auto-interesse. A compreensão da sociedade civil como terceiro espaço se caracterizaria, ao contrário, em termos tocquevilleanos, como uma espécie de “sociedade política” composta de associações participativas locais, redes de tomada de decisões e normas culturais de vivência pública.

A pergunta, neste contexto, é se a demanda por conceitos que possam dar conta desses desenvolvimentos no cenário político contemporâneo (as chamadas **novas democracias**, bem como as mudanças na política dos chamados países avançados) é adequadamente respondida pelos conceitos de cultura política e de esfera pública. Somers responde que não. Ela questiona a concepção tradicional de cultura política, de matriz funcionalista (parsoniana), bem como a primeira formulação da concepção habermasiana de esfera pública (1962), propondo que passem por toda uma reconstrução teórica e metodológica antes de serem novamente recrutadas. Alinha-se com o campo teórico dos estudos culturais na história social e na sociologia da cultura, bem como em diversas correntes e sub-disciplinas contemporâneas, e propõe repensá-los e aprofundá-los através de uma historicização do conceito, em chave sociológica.

Originalmente associado quase que exclusivamente às teorias da modernização, à sociologia política de inspiração parsoniana e ao behaviorismo, o conceito de cultura política apresenta um notável paralelo com a noção habermasiana de esfera pública, em sua primeira formulação, no trabalho *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (cf. Habermas, 1984 [1962]). Em ambos os casos o elemento mais característico dos conceitos é sua orientação **antipolítica** (na medida em que se fixa nos valores e atitudes individuais vigentes na esfera **privada** da sociedade e da economia, ou, para Habermas, no **espaço** intersticial entre o público e o privado, **mas** mais precisamente uma parte do privado,

assimilado aos interesses de classe formados no mercado, ou à socialização no âmbito da família) e **naturalística**⁹.

Esta leitura dual é que retira do conceito de cultura política toda sua dimensão política, mesmo quando – como veremos adiante – se pretende circunscrevê-lo como conjunto de atitudes e valores dos cidadãos sobre o sistema político e sua relação com este último. Constituída a partir de práticas que têm lugar fora (ou “antes”) da esfera pública, logo, não-políticas, **a cultura política é mais uma construção social do que política**. Além disso, definida no contexto de uma história da modernização, situando-se como decorrência de padrões societários definidos neste processo, **a cultura política é, por sua vez, mais social do que cultural**.

A nova cepa de estudos sobre a problemática da cultura política faria bem em atentar para esta dificuldade. Presa a uma distinção dicotômica da sociedade entre público e privado – distinção cuja fluidez e deslocamento crescentemente se torna a regra nas condições contemporâneas da relação entre estado e sociedade – a literatura que se referencia no conceito tem mostrado insuficiente atenção aos penduricalhos analíticos, teóricos e políticos que este carrega consigo, tornando heteróclita sua integração a algumas das discussões recentes sobre a importância quer de um *quantum* normativo de adesão a valores democráticos, quer de uma maior sensibilidade para a necessidade de uma congruência entre valores, atitudes e comportamentos na consolidação da democracia. Se ambas as orientações já são no mínimo passíveis de discussão, ainda mais se tornam ao recrutar os préstimos do conceito de cultura política.

Por um lado, “se a sociologia política só dispõe de duas zonas possíveis para situar conceitualmente toda forma de organização social – ou a pública, o estado administrativo, ou a privada, como sociedade auto-organizada independente do controle estatal – é esta última zona **pré-política** que terá prioridade para reclamar

o lugar da democratização e da liberdade” (Somers, 1995b:231). Aqui, as noções de cidadania acabam por se limitarem à **opinião** pública e à **discussão** racional sobre como impedir o estado de interferir indevida ou abusivamente na liberdade individual/de mercado. Reduzido a uma perspectiva pré-política e à manifestação e troca de idéias e opiniões sobre a relação entre liberdade e regulação/intervenção, o âmbito dos conceitos acaba por não traduzir minimamente os processos que tiveram lugar nas duas ou três últimas décadas e que foram desde cedo articulando noções de participação e mobilização à idéia de um terceiro espaço, não oposto, mas diferenciado e relativamente autônomo, face ao estado e ao mercado.

Por outro lado, a suposta neutralidade e objetividade dos conceitos, que apenas **retornariam** no contexto de uma nova onda democratizante, traduz antes um referencial naturalístico, que dissimula sua historicidade, bem como os protocolos de interpretação a que os conceitos sutilmente sujeitam os seus novos usuários. Nisto, sugere Somers, o conceito de cultura política pode e deve ser lido como parte integrante de uma estrutura cultural e política, uma **rede conceitual** ou uma **metanarrativa**, no interior da qual ele faz sentido, articuladamente a outros conceitos, e que ela denomina de “teoria da cidadania anglo-americana”¹⁰. Explica a autora:

*Dizer que a teoria da cidadania anglo-americana opera por meio de uma estrutura narrativa é dizer que, embora seja correntemente vista como uma teoria, ela é menos uma teoria do que uma **estória** – certamente uma estória teórica – da democratização ocidental. Porque é uma estória, a narrativa cumpre a função explicativa e o sucesso ou fracasso da explicação depende da integridade, lógica e persuasividade retórica da narrativa – não de sua verificação empírica (1995b:243-44).*

A inserção do conceito de cultura política na metanarrativa da teoria da cidadania anglo-americana explicaria, então, seu caráter

antipolítico. A referida teoria se erige sobre uma ficção político-narrativa que remonta a Locke (século 17) e aos moralistas escoceses do século 18 e foi incorporada nos fundamentos da teoria social do século 19. Em dupla reação à concepção hierárquica da sociedade prevalecente durante o período medieval e à formulação centralizadora e totalizante do poder soberano proposta por autores como Hobbes, os artífices desta narrativa visualizavam um processo de auto-ativação societária, a partir do estado de natureza (onde as pessoas viveriam como uma comunidade harmônica antes de virem a participar da sociedade política), a qual punha em xeque a origem heterônoma do poder no domínio estatal, reservando as pretensões normativas quanto à autoridade, ao direito de resistência e a garantia de consentimento à sociedade (cf. Idem:251-52). Uma sociedade capaz de alcançar uma vontade comum que, segundo Somers, é a base do uso que Locke vem a fazer da idéia de cultura política, ou em outras palavras é espaço de onde emergem os ideais democráticos:

uma argamassa sociológica que agregaria a sociedade através da autoridade normativa e social não-autoritária de um tipo de opinião pública que só pode provir do florescimento autônomo e não-regulado de uma sociedade pré-política inteiramente natural. Contrariamente à autoridade estatal, a autoridade da opinião pública é voluntária, espontânea, anti-institucional e não-coercitiva [como na definição habermasiana da ação comunicativa no mundo da vida, JAB]. O conceito de cultura política preenche assim o vazio analítico de um conjunto de crenças populares de fundo normativo sobre os assuntos públicos e a política que será a força de sustentação da soberania e do consentimento representativo (1995b:250).

E mais adiante:

*O que dava às normas políticas do estado de natureza esta precedência sobre as do estado não era, contudo, apenas seu conteúdo anti-institucional. Era igualmente sua **racionalidade** intrínseca – algo uma vez mais*

contraposto à vontade política intrinsecamente irracional e imprevisível do estado... Para Locke, as idéias políticas por trás da criação do governo representativo e de uma lei comum não representam uma conquista cultural ou política [daí o naturalismo da metanarrativa da cidadania anglo-americana a que se aludiu acima, JAB]. Antes, no cerne da cultura democrática está apenas uma 'redescoberta do natural; nunca, a precondição vital de uma comunidade, só sua superestrutura' [R. Wolin]" (Idem: 260).

É, então, através do conceito de cultura política que o liberalismo pode se estabelecer como teoria social; é o que lhe permite prover os fundamentos sociais do governo representativo e da economia de mercado. Paradoxalmente, o que é político no conceito de cultura política é que a opinião pública e as solidariedades normativas com respeito à política se formam nos espaços "públicos" inteiramente **pré-políticos** da sociedade civil, e não em um terceiro espaço participativo da **cidadania**, formado por arenas de formação e tomada de decisões coletivas.

A VERTENTE PARSONIANA DA CULTURA POLÍTICA

Na tradição parsoniana, o esquema tripartite de sistemas (social, cultural e psicológico), introduzindo a cultura na zona central da teoria sociológica, representou, em princípio, nos anos 50, "um enorme passo à frente para as ciências sociais" (Somers). O problema é que Parsons, na preocupação de fornecer um firme fundamento epistemológico para as ciências sociais, reduziu a cultura ao domínio das normas socialmente institucionalizadas e dos valores sociais de um sistema social subjetivamente internalizados, negando à cultura a autonomia analítica que parecia introduzir (Somers, 1995a:118). Assim, ao formularem o conceito de cultura política, os sociólogos do período, seguindo Parsons, definiram-no como "sentimentos, atitudes e conséquentes comportamentos subjetivos' que se acreditava caracterizarem as

'orientações políticas' – isto é, valores – individuais e coletivas através de um sistema político. Uma cultura política consolidava as 'forças psicológicas subjacentes' e as 'atitudes' políticas que moldariam boa parte da vida cívica e do comportamento político" (Idem:119).

Criado na esteira da perspectiva parsoniana de cultura, o conceito de cultura política esteve sempre associado a um ideal normativo de ordem, estabilidade e coesão. Vinculando atitudes e sentimentos das pessoas em relação às coisas da política com a natureza das instituições, o conceito visava a identificar o grau de avanço, integração e compatibilidade dos processos democráticos nos países fora do eixo das "democracias estáveis". A cultura política veio a ser exatamente o que os politólogos buscavam para ocupar a função de variável interveniente entre a variável independente da industrialização capitalista e o grau de estabilidade democrática alcançado pelos diferentes países do mundo "livre" (cf. Idem:119).

Tomando-se o trabalho seminal desta tradição de estudos na ciência política, *A Cultura Cívica*, de Almond e Verba (1965), pode-se facilmente perceber estas ênfases. Logo no início do trabalho, os autores mencionam como a emergência do fascismo e do comunismo após a 1ª. Guerra Mundial lançou "sérias dúvidas sobre a inevitabilidade da democracia no Ocidente" (Idem:1), aplicando-se isto às nações européias, especialmente após os acontecimentos da 2ª. Guerra virem a se somar à confusão já semeada pelos há pouco citados. A grande preocupação neste contexto era qual o conteúdo da cultura mundial emergente no pós-guerra e nas décadas seguintes. Pois, se a expansão do capitalismo – seus produtos e formas de produzir, bem como o modelo burocrático-racional derivado da modernização econômica e do surgimento dos estados-nação – se amplia rápida e eficazmente mundo afora, o mesmo não se poderia dizer da direção política deste processo (Idem:2). Bem entendido, a não ser pela clara tendência ao aumento da participação popular

na democracia, ou seja, pelo desenvolvimento de uma cultura política participatória, que se difundia amplamente. O que restava saber era como tal demanda por participação de contingentes cada vez maiores da população se traduziria num conjunto de regras, procedimentos e instituições disciplinadoras que protegessem a democracia liberal do avanço comunista. Aqui se aninhava um dos pilares do embate ideológico da Guerra Fria: a oposição entre representação e participação direta de massas enquanto expressão do confronto entre democracia e totalitarismo (Idem:3)¹¹.

Esta questão atormentava ainda mais, porque as “novas nações” davam mostras de simpatia por ambas as formas, tornando o caráter agonístico da situação mais dramático. Aqui entraria a instrumentalidade da cultura cívica: suplementar as instituições políticas da democracia nas novas nações, de modo a resguardá-las da ameaça totalitária. Em termos que antecipam surpreendentemente pela sua reparição quase literal em falas contemporâneas de autores que guardam poucas afinidades políticas com os grandes representantes da primeira geração de teóricos da cultura política, lemos em Almond e Verba:

*Para que o modelo democrático do estado participatório se desenvolva nestas novas nações, se requer mais do que as instituições formais da democracia – sufrágio universal, o partido político, o parlamento eleito. Estes, de fato, também fazem parte do padrão de participação totalitário, num sentido formal, se não funcional. Uma forma democrática de sistema político participatório requer também **uma cultura política consistente com ela** (Idem: 3, grifo nosso).*

A garantia de que a aceitação do jogo democrático não se incompatibilizasse com as tradições vigentes nas “novas democracias” de quarenta anos atrás viria, então, da possibilidade de se cultivar ali a cultura cívica que, apesar de não ser uma idéia moderna, combinaria modernidade com tradição em doses suficientes e moderadas, permitindo passar-se pelas grandes

mudanças históricas necessárias (segundo o paradigma da modernização) com o mínimo de discontinuidades radicais. Como no caso modelar da Grã-Bretanha, “uma cultura pluralista baseada na comunicação e na persuasão; uma cultura de consenso e diversidade, uma cultura que permitiu a mudança, embora moderando-a” (Idem:6).

A problemática de fundo era se era possível a disseminação da democracia tão facilmente quanto a da ciência e da tecnologia ocidentais. E a isto acrescentava-se um tom tão cético quanto etnocêntrico e nostálgico: como seria possível alcançar esse objetivo se as sutilezas e a complexidade da cultura cívica (isto é, sua mistura de elitismo com participação paulatinamente ampliada, de ativismo e passividade, de radicalismo e moderação) eram minadas pela destruição trazida à tradição e à comunidade pelo avanço da ciência e da tecnologia? Algo precisaria ser feito de modo a se poder especificar **o que** deveria ser difundido e **como**, verificando-se a incidência que estes conteúdos e processos tiveram nos países de reconhecida experiência com (est)a democracia. A partir daí, caberia “especular inteligentemente ‘quanto do quê’ deve estar presente num país para que as instituições democráticas deitem raízes e produzam atitudes e expectativas congruentes” (Idem:8). É admirável como este programa de delimitação e difusão do modelo de cultura política compatível com uma democracia liberal na vigência da guerra fria mantém-se inalterado na maioria dos estudos que hoje se acercam do tema, a partir de preocupações com a incidência direta do comportamento dos cidadãos sobre o sistema político.

O que caracteriza o conceito de cultura política nesta formulação é o objeto em relação ao qual se definem atitudes e orientações. Neste caso, a cultura política seria o conjunto daquelas últimas em relação ao sistema político e ao lugar nele ocupado pelo indivíduo, tanto quanto se poderia falar de uma cultura econômica ou religiosa conforme estivesse em questão o sistema econômico ou religioso. Assim, a cultu-

ra **política** diz respeito a atitudes políticas, distintamente das não-políticas, passível de ser analisada com a ajuda do instrumental da antropologia e da psicologia – como os conceitos de socialização, conflito cultural e aculturação – e da sociologia – como os conceitos de estrutura e processo sociais – razão por que se trataria igualmente de uma **cultura** política. O que importa é em que medida o (sub)sistema político aparece “internalizado nos conhecimentos, sentimentos e juízos de sua população” (Idem:13). A cultura política compõe-se, então, de orientações cognitivas (conhecimentos e crenças sobre a política), afetivas (atitudes em relação ao sistema e seus componentes) e valorativas (juízos e opiniões sobre questões políticas).

O conceito de cultura política foi, ainda nos anos 60, submetido a inúmeras críticas, que expuseram suas debilidades e contradições, bem como sua dimensão normativa (cf. Somers, 1995a:120-21; Vitullo, 1999; Castro, 1999). Neste sentido, a onda radical dos anos 60 tem muito a ver com o descrédito posterior do conceito. Mas não se pode creditar tudo à emergência da esquerda na cena das ciências sociais. Para Somers, ao invés de se restringir a apenas duas variáveis, como fizeram crer tais críticas – cultura política e sistema político – a elaboração do conceito, tal como aparece em Almond e Verba, envolvia três variáveis – a independente (o sistema social), a interveniente (cultura política) e a dependente (o resultado político – i.e., estabilidade democrática) – tal como na abordagem de Parsons:

A variável dependente refletia a necessidade de se afirmar claramente como a democracia política deveria ser definida – ou seja, como um sistema de alta estabilidade política sob os auspícios de um governo representativo. A variável independente do desenvolvimento econômico embasava firmemente o conceito de cultura política no saber produzido pelas ciências sociais. E o que é mais importante, como variável interveniente, a cultura política enfrentava a insatisfação empírica e normativa com explicações economicistas “vulgares” (Somers, 1995a:119).

O problema é que, para efeito de pesquisa, a variável independente é tomada como **dada** e **exógena**, nunca submetida a escrutínio crítico. “Assim, a despeito de sua aclamação como teoria empírica, a fraqueza mais significativa do modelo é que sua teoria causal não é colocada como uma questão empírica na qual causa e efeito sejam apresentadas como uma conexão a ser explicada” (Idem:122). Na saudável tentativa de aproximar sociedade e cultura, reduz-se esta àquela. “O pressuposto básico – que nunca foi submetido à pesquisa empírica – era que a cultura política era um produto não dos sistemas cultural ou político, mas do sistema **social** (mercado): os atributos culturais eram ‘produto de experiências de socialização’...” (Ibidem).

Desta forma, o conceito de cultura política é mais social do que cultural. Da mesma forma, o conceito é deficiente em sua concepção da política. Se esta é geralmente associada com o que é público, comum a toda a comunidade (sistema judiciário, relações de poder entre dirigentes e dirigidos, policiamento e regulação econômica), no caso dos autores ligados ao conceito, a política ora pertence ao domínio anti-político da vida privada, ora diz respeito às crenças ligadas à melhor forma de regulação daquela última.

PROBLEMATIZANDO A NOVA RECEPÇÃO DA CULTURA NA ANÁLISE POLÍTICA

Um ponto fundamental para se reconstruir o conceito de cultura política é reconhecer as mudanças na cena da política que, ocorridas principalmente a partir de fins dos anos 60, mas encontrando um importante impulso na emergência do tema e das práticas dos movimentos sociais nos anos 80 reabriram intensamente o debate sobre a relação entre sociedade civil e estado (ou sistema político) e sobre o lugar da política nas sociedades atuais. Aqui algumas referências são dignas de nota:

- i. a irrupção de formas de ação coletiva não previstas e não vinculadas – em al-

guns casos nem mesmo indiretamente – a posições estruturais em jogo ou ao estágio de desenvolvimento (ou crise) econômico(a) vivido(a) pelos países onde isto se deu. Esta onda de ativismo coletivo que varreu diversos países do mundo, colocando na arena política atores raramente considerados ou admitidos aos processos de formulação e tomada de decisões políticas bem como incluindo na agenda pública temáticas “estranhas” – principalmente aquelas que provinham da vida privada (gênero, planejamento familiar, discriminações sexuais, raciais, étnicas ou religiosas no lugar de trabalho ou nas relações entre grupos minoritários e grupos majoritários) ou possuíam dimensões para além das fronteiras dos estados nacionais (caso da ecologia e do pacifismo). Nos países latino-americanos, estas formas de ação coletiva não apenas surgiram também como se articularam rapidamente – por meio de um processo de atração e composição que não podemos descrever aqui mas já discutido por diversos autores (cf. Doimo, 1995; Burity, 1999; Jacobi, 1989; Sader, 1988; Gohn, 1997; Fontes, 1999) – a um vigoroso movimento reivindicativo de base urbana, que colocava em tela a fragilidade da oferta e garantia de serviços e equipamentos públicos ao alcance da maioria pobre da população. Esta renovação da ação coletiva trazia consigo vários questionamentos das imagens e práticas da política tradicional, inclusive a distinção entre público e privado, no mesmo movimento pelo qual se afirmava a necessidade de reforçar a publicidade da esfera pública, isto é, sua abertura, pluralidade e flexibilidade ante a entrada de novos atores, temáticas e repertórios de ação;

- ii. os desenvolvimentos no âmbito da emergência de novos atores e práticas fazem-

se acompanhar de uma renovada atenção dos discursos acadêmicos – que em alguns países já chegou à mídia e ao discurso cotidiano de significativas parcelas da população – voltada à questão da pluralidade, da heterogeneidade e da cultura como objeto de luta política. Estas ênfases, por sua vez, passam a ser vinculadas à idéia de democracia, ampliando-lhe o escopo para além das instituições do regime político e mesmo das ênfases distributivas oriundas da tradição socialista, para vincular a democracia a uma forma de sociedade, como insiste Lefort. Logo, como um conjunto de coordenadas pelas quais a instituição social se torna inteligível e antecipável para formas de ação coletiva e individual que pretendem “ampliar”, “aprofundar”, “estender horizontalmente” os horizontes da participação, da crítica pública e da abertura permanente (em outras palavras, instabilidade última) de toda ordem concreta. Democracia processual, democracia a inventar, democracia por vir são algumas das denominações assumidas por esta “política do saber”. Um outro aspecto desta ênfase na pluralidade é o abandono da imagem de uma sociedade plenamente constituída, dotada de um “núcleo duro” ou centro irradiador dos princípios fundamentais de sua estruturação, ou arranjada por níveis, em moldes geológicos, em que uma base responderia pela explicação última e elemento propulsor fundamental de uma série de efeitos e práticas transcorrendo em outros níveis. A sociedade, em cada momento, aparece como um produto inacabado e, mais importante, intotalizável no sentido de uma perfeita e compreensiva representação de seus contornos e modos de funcionamento sob um único discurso. Uma

implicação disto é que a política já não corresponde a um lugar preciso ou específico na topografia do social, passando a se dar onde quer que questões de organização, autoridade e hierarquia estiverem envolvidas;

- iii. do ponto de vista da interação estado-sociedade que acompanhou esta emergência dos movimentos sociais na cena pública, notadamente a partir dos anos 80, chegando a configurar um campo dos movimentos que incluía outros atores (igrejas, organizações não-governamentais, intelectuais atuando isoladamente ou em pequenos grupos informais, partidos e movimentos de esquerda, etc.), uma série de espaços formais e semi-formais de participação ou representação de segmentos da sociedade civil organizada levou mais adiante a confusão entre esferas pública e privada, estado e sociedade civil, tornando puramente retórica, se não obsoleta, a recusa anti-estatal ou anti-institucional dos movimentos. A despeito de todos os percalços e limites na estruturação e funcionamento dos conselhos, por exemplo, sua existência aponta, no mínimo, para a presença de parcelas da sociedade civil integradas a agências e foruns estatais, principalmente ao nível local, complicando assim a nitidez da linha que separava tradicionalmente estas esferas a partir da distinção público/privado (cf. Gohn, 1998; Burity, 2000).

Há ainda quem sugira se distinguir hoje entre uma esfera pública não-estatal e outra estatal. Embora isto seja perfeitamente compatível com a manutenção inalterada da fronteira entre público e privado, apenas se ampliando a primeira, para dar conta da diferenciação proposta, a natureza da relação entre as duas modalidades de esfera pública é disputada (cf.,

p.ex., Grau e Bresser Pereira, 1999; Genro, 1996a, 1996b; Lyra, 1998), tampouco ficando claro o que rigorosamente ficaria confinado à esfera privada. Na verdade, esta, ou bem assume contornos de quase-publicidade (por exemplo, quando é pensada exclusiva ou privilegiadamente como esfera do mercado), ou reclama uma diferenciação entre o privado como espaço do mercado e o privado como espaço da intimidade, do que diz respeito apenas aos indivíduos e não possui relevância pública, nem se regula pela lógica do interesse no mercado. Em qualquer dos casos, é disputável se a não-problematização da própria fronteira público/privado se justifica. Nada pode garantir que (a) a esfera pública não-estatal não estabeleça laços permanentes ou temporários com a esfera pública estatal¹²; (b) as demandas do mercado não continuem buscando na esfera pública estatal a garantia de suas condições de reprodução e ampliação; (c) questões da intimidade não venham a assumir caráter contencioso e, assim, se lançarem na esfera pública (estatal e não-estatal) em busca de vindicação ou adjudicação. Enfim, o crescimento/institucionalização de espaços participativos no contexto democrático recente conspira fortemente contra os pressupostos do conceito clássico de cultura política, na medida em que desaconselha que se continue pensando na esfera da participação pública de organizações e movimentos da sociedade como manifestações privadas ou pré-políticas:

- iv. É inegável a crise que, desde princípios dos anos 90, acomete o pensamento e as práticas de esquerda, e se espalha para uma desilusão com o ativismo político ou com as perspectivas de cumprimento das promessas que a política tradicional – e a democracia política – sistematicamente faz no sentido de “representar os interesses” da sociedade no espaço público. Tem havido um desinvestimento nas coisas da política tradicional, levando a um afastamento em relação ao estado ou a uma

idealização do poder popular como campo (não-político) de atuação com vistas à mudança da sociedade – curiosamente refazendo a distinção entre público e privado, por meio de uma oposição entre ação social transformadora e ação política conservadora. Os efeitos da descoberta de que há algo mais na vida social do que a política (descoberta que incide fundamentalmente sobre ativistas e intelectuais), levando a se tentar equilibrar a luta com a busca de auto-realização ou felicidade pessoais (Garretón), se potencializam num contexto de clássica aversão de massas pela política, associada a corrupção, auto-interesse, elitismo e manipulação. O resultado no entanto não é uniforme: não somente há os que, desencantados com as perspectivas da política institucional, reforçam sua convicção de que há muitos outros espaços onde a política se dá, há também os que, costumeiramente alienados do interesse ou da participação na política, se encontram no entanto envolvidos com formas de ação coletiva locais as quais com relativa frequência se deparam com a necessidade de pressionar, apoiar ou negociar com políticos e governos. Como há os que debandaram de qualquer envolvimento maior com a cena pública ou mantêm-se nesta condição por absoluta “inapetência” política.

Esta reconfiguração extensiva da política e das relações entre estado e sociedade, público e privado, embora não consiga apontar para uma tendência unívoca, ou mesmo coerente, sinaliza decididamente para um novo padrão de definição e exercício da política, que se tem caracterizado como a emergência de uma “nova matriz política” das relações entre estado, regime político e sociedade civil (Garretón, 1997), ou como

a emergência de um terceiro setor entre o estado e o mercado, regido por uma lógica própria, não utilitária, irredutível à idéia de domínio ou de interesses materiais, ou ainda em termos mais difusos, como o reconhecimento da pluralidade de lógicas de funcionamento dos diferentes espaços sociais. Neste domínio, cobra cada vez maior relevância a questão da renovação das “imagens e sentidos sobre a ação coletiva” e das “imagens, estilos e linguagem da ação política” (Garretón, 1991:123), no contexto de uma ampliação do espaço da política. Desta forma, “o poder estruturador dos discursos culturais permite que a ação política seja entendida de uma maneira inteiramente diferente de um ‘casamento’ entre idéias políticas e um sistema social ou político, e põe definitivamente em questão o poder causal de um mundo social independente de sua mediação cultural” (Somers, 1995a:132).

Neste sentido, um novo entendimento torna-se possível para o conceito de cultura política. Ao contrário da ênfase na internalização de valores ou papéis que tenham como corolário uma maior integração dos cidadãos ao sistema político, passa-se a abordar a cultura política como configuração de “representações e práticas que existem como fenômenos simbólicos, estruturais e políticos *sui generis*, nos quais os sentidos são determinados não pela essência das coisas, nem por sua bondade ou adequação a fenômenos empíricos, mas como sistemas simbólicos com suas próprias histórias; e que estas lógicas simbólicas são elas próprias modalidades de poder e autoridade, exclusão e inclusão, tanto quanto são expressões culturais neutras” (Somers, 1995b:232).

Ao contrário da ênfase num domínio despolitizado da sociedade civil, oposto ao domínio heterônomo do poder estatal, passa-se a destacar, de um lado, a importância de fortalecer e vincular cada uma das esferas do estado, do regime político e da sociedade civil às duas outras, sem fundi-las, subordinar uma à outra ou eliminar uma delas (como tradicionalmente foi o caso na América Latina). De outro lado, enfatizam-

se posturas de negociação sobre as de afirmação de princípios inflexíveis; de ação direta em contraste com a submissão ao paternalismo estatal; de recusa às ideologias totalizantes em favor de “projetos” menores; de recusa das práticas políticas tradicionais ao mesmo tempo em que cresce a atenção sobre a transparência, a eficiência e a abertura à participação popular do regime político; de uma preocupação com a necessidade de articular a política “simbólica” e a “instrumental” (cf. Garreton, 1991:123, 125).

Ao contrário da idéia de **uma** cultura política homogênea, refletindo o caráter nacional ou a natureza do regime político vigente, passe a trabalhar com uma pluralidade de culturas políticas, as quais se articulam ou se distanciam de formas somente analisáveis em contexto, uma vez que não se subordinam a leis estruturais ou a regras institucionais previamente definidas. A medida em que um dado repertório de imagens e sentidos sobre a ação coletiva, bem como de imagens, estilos e linguagens sobre a política incide sobre a política institucionalizada depende sempre de investigações concretas, não podendo ser deduzida nem do lugar social, nem da história passada do grupo, categoria ou organização social implicada. Não somente isto, mas cada cultura política específica apresenta um maior ou menor grau de heterogeneidade interna, de tal modo que o sentido preciso de vários de seus componentes não se define em si mesmo, mas depende das trocas significativas e do balanço de forças no interior da comunidade, grupo, organização em que a referida cultura política se constitui.

Foi dito anteriormente que o que é político no conceito de cultura política é que a opinião pública e as solidariedades normativas com respeito à política se formam nos espaços “públicos” inteiramente pré-políticos da sociedade civil. Se um conceito renovado de cultura política precisa dar conta da extensão ou disseminação da política que descrevemos brevemente acima, não deve, entretanto, manter o privilégio epistemológico ou ontológico da sociedade ci-

vil tal como é pensada no interior da teoria da cidadania anglo-americana, como se aquela fora hoje um laboratório de uma nova configuração social pós-estatal e pós-política, caracterizada por uma espécie de reabsorção gramsciana da sociedade política pela sociedade civil (ou como se ainda fosse uma massa amorfa ou insuficientemente diferenciada, sofrendo a violência modeladora de um estado leviatã ou a manipulação de elites maquiavélicas).

Tampouco é possível manter como referência básica processos deliberativos fundados na persuasão e no consenso que, em se dando no mundo da vida ou na sociedade civil como repositórios de uma virtude ou virginalidade pré-políticas, possuiriam uma lógica distinta da lógica da política¹³, leitura que se mantém presa à representação clássica da política como esfera institucionalizada das disputas de poder e repõe a oposição público-privado que os processos históricos e os esforços analíticos mencionados procuraram, deliberadamente ou não, problematizar. Assim, idéias como opinião pública ou valores compartilhados como descrições do conteúdo da cultura política permanecem sendo apenas formas, talvez mais sofisticadas, de repetir o velho conceito.

Afinal, já ensinaram autores como Bourdieu e Foucault, “podem-se encontrar relações de autoridade, poder e hierarquia – isto é, relações políticas – intrinsecamente internas a estruturas culturais ao invés de serem meramente impostas por forças sociais externas” (Somers, 1995b:240). Este quadro sugere rever a ênfase em crenças, valores e opiniões enquanto expressões subjetivas e pré-políticas como referência básica, passando-se a pensar a cultura política no contexto de uma rede relacional de sentidos envolvendo a ação coletiva e a redefinição recente da dimensão política das práticas sociais. O foco sobre a noção de rede desloca a importância do que “têm a dizer” os indivíduos, sem desconsiderar o que efetivamente dizem, para a forma como dizem. Como diriam os analistas do discurso, importa desviar a atenção do conteúdo das opiniões e

valores em si, para o funcionamento do discurso sobre a política entre os atores contemporâneos. Permite também colocar a questão da identificação e efetividade de uma cultura política na perspectiva das interações que ela mantém com outras. Ao contrário do que seria uma orientação mannheimiana ou marxista da sociologia do conhecimento – a qual buscaria os interesses sociais subjacentes às teorias – a abordagem proposta não busca, enfim, identificar nem interesses sociais nem conjuntos de crenças, ideologias ou verdades, mas fixa-se na identificação das **condições de possibilidade** (representadas enquanto redes conceituais) que cercam e delimitam os conceitos. Não **porque**, mas **como** os conceitos funcionam (Somers, 1995a:115).

CONCLUSÃO

A problemática da cultura política, em sua nova onda, privilegia ora a tradicional idéia de uma maior ênfase na responsabilidade cívica devidamente moderada por uma atitude de submissão à lei e aquiescência à autoridade das elites políticas, ora representa a cobrança da tradição civico-republicana por maior participação popular e maior interesse e empenho das pessoas na vida política contra a ressurreição do liberalismo oligárquico e tecnocrático a partir dos anos 80. No primeiro caso, predominam as questões da estabilidade institucional e do reforço do princípio representativo como mecanismo de autorização de governos. No segundo caso, a idéia de que somente um enraizamento e uma difusão de valores e práticas democráticas por todo o espectro de grupos e organizações sociais podem assegurar a durabilidade das instituições e proporcionar legitimidade às novas democracias se associa à cobrança por maior presença popular nas decisões políticas.

Neste contexto, cobram relevância as expectativas quanto à congruência entre as práticas desenvolvidas pelas pessoas, grupos e instituições e seus valores, crenças e atitudes,

bem como entre o que fazem no âmbito de cada um destes pertencimentos e na esfera de vigência da política democrática (compreendida em termos mais ou menos restritos como uma esfera de regras e procedimentos institucionalizados e de caráter universalista). As inconsistências entre a boa formulação de opiniões e juízos sobre temas e problemas políticos e outras opiniões e juízos a respeito de questões “fora” do espaço da política tornam-se assim evidência de fragilidade, potencialmente desabonadoras da solidez da adesão democrática no que se refere à sociedade “como um todo”. Daí que a preocupação pelo esquadramento permanente da opinião pública através dos *surveys* dê lugar, em seguida, por exemplo, a inclinações para o ceticismo quanto à durabilidade e estabilidade da democracia existente; a conclamações para uma maior conscientização e mobilização cívica dos cidadãos, no sentido de exercerem maior fiscalização ou pressão sobre os representantes parlamentares ou governamentais; ou ao contentamento com o que se percebe como uma relativa apatia dos cidadãos acompanhada da tão desejada autorização que as elites políticas buscam para se dedicarem aos seus afazeres sem o importúnio de um clima de controle social permanente.

Por outro lado, as inconsistências podem ser vistas como funcionais à estabilidade democrática – na linha da noção de cultura cívica, na medida em que reforcem a divisão entre público e privado e “distraiam” a atenção dos indivíduos em relação à política, pelo seu envolvimento com uma diversidade de formas de ação social. Na mesma linha, as inconsistências cognitivas, afetivas ou valorativas também seriam funcionais na medida em que a fragilidade de avaliação quanto aos vínculos e compromissos contraídos na “parceria” entre segmentos e organizações da sociedade civil e contrapartes no âmbito do governo ou dos partidos políticos contribuiria para a legitimação de projetos políticos específicos.

CONCLUSÕES

Retomemos neste ponto o fio do argumento desenvolvido até aqui. Começamos destacando a importância que a questão da cultura vem crescentemente assumindo na análise da dinâmica social e política das sociedades contemporâneas. Sugerimos valorizar a dimensão material das práticas culturais, ao mesmo tempo em que se descentra o problema das normas e valores de uma concepção de sociedade como totalidade para o território de vivência e concorrência entre múltiplos *ethoi*, no espaço plástico e móvel do social. A ordem social é construída, o que quer dizer que **o simbólico/discursivo e o material são co-extensivos**, que o sentido e as práticas se articulam permanentemente e tecem o real, num processo constante de produção de sentido inseparavelmente ligado a práticas individuais e coletivas.

Uma implicação desta leitura é que não se pode deduzir automaticamente o comportamento dos atores de determinações estruturais, sendo que o vínculo entre cultura e condições socio-históricas, por um lado, e entre crenças e práticas mediadas culturalmente, por outro, se constitui num objeto de análise, a ser comprovado e não simplesmente postulado. Sendo assim, o trabalho, no que diz respeito ao vínculo que procurava entre vivência religiosa e cultura política democrática, precisava identificar os elementos que delimitam o campo religioso e o caracterizam diferencialmente em relação a outras “regiões” do social. Inserir os desenvolvimentos do campo religioso num contexto histórico-comparativo e em seguida no contexto atual e localizado no cenário sócio-religioso brasileiro na década de 90 compunha um momento fundamental para se colocar subseqüentemente a questão da política no campo religioso. Este segundo momento seria, então, o de recolocar a questão da cultura política trabalhada nos capítulos 1 e 2, para averiguar de que maneira aspectos e modalidades da adesão democrática se articulam entre atores religiosos.

Por suposto, a seqüência que leva da adesão religiosa ao exercício de uma dada modalidade de cidadania democrática, ou inversamente, da afirmação de uma dada identidade democrática a exigências de abertura do campo religioso à lógica da política não é unilinear, nem assegurada por critérios de compatibilidade e coerência. A comunhão de interesses e propósitos entre atores religiosos e atores democráticos, ou mais abstratamente, entre vivência religiosa e cultura democrática, quando se estabelece, não se dá por mera confluência ou “conversão”, as articulações em geral se dando por referência a adversários ou conflitos/controvérsias que produzem polarizações (parciais) no espaço social, levando à agregação de campos heterogêneos. Assim é a relação entre religião e democracia. É preciso sempre analisá-la em contexto, pois ela não se presta a generalizações estáveis ou categóricas.

É perceptível no debate democrático acadêmico a volta da cultura política. Ela parte de um correto diagnóstico da necessidade de não se confiar na inevitabilidade da democratização ou na força inercial do transcurso de tempo em que vigoram instituições democráticas. Mas como todo retorno, este também sofre a tentação de fazer *tabula rasa* do espaçamento entre a circunstância “original” e a “reproduzida”. É como se, à cata de soluções ou respostas para os desafios ainda em aberto e cuja permanência se constitui mais numa ameaça do que numa promessa de futuro, se fosse ao acervo conceitual da história da teoria democrática e inadvertidamente se tomasse um caco pelo todo. Produz-se, então uma recuperação canhestra do conceito, descolando-o do sistema de referências em que se inseria e ao mesmo tempo repondo-o, prestando-se, assim, a repetir pressupostos e prescrições da tradição à qual a categoria se filiava. Por motivos diversos, a ênfase procedimentalista e institucionalista dos liberais soma-se à ênfase participacionista e cívica dos republicanistas para recomendarem a produção de um consentimento ativo e maior consistência entre atitudes e

práticas dos cidadãos de modo a reforçar o equilíbrio ou estabilidade do regime. Republicanistas, entretanto, repetem a construção liberal do conceito, naquilo que esta tem de “comunitarista”, sem se darem conta das exigências delegativas e submissivas que o conceito comportava naquela versão. Liberais flertam com o conteúdo normativo do conceito, naquilo em que virtude cívica e obrigação moral se encontram, de modo a suplementar os efeitos deslegitimadores que o crescente desencanto ou apatia percebidos por eles entre os cidadãos(-eleitores) podem produzir, comprometendo a consolidação do regime.

Além disso, a oposição entre público e privado e a curiosa localização da cultura política no segundo pólo (na medida em que é um *affair* dos cidadãos enquanto indivíduos ou que se constitui a partir de lugares sociais em busca de proteção contra a invasão do poder estatal), torna altamente problemática a compreensão do processo pelo qual a sociedade civil se erige como um terceiro entre estado e mercado. Tal oposição torna ainda problemática a compreensão das formas e razões de ocupação da esfera pública (assumindo-se provisoriamente a polarização) por parte de instituições e questões convencionalmente vistas como privadas. A preocupação de atores religiosos pela “publicização” de suas visões sobre questões sociais e pela conquista de espaços representativos na cena política surge, nestas condições, como um retrocesso às conquistas laicizantes do estado moderno; como uma irrupção de lógicas substantivas (não afeitas ao procedimentalismo), fundamentalistas, no espaço neutro e minimalista da democracia liberal; ou como uma invasão de particularismos no domínio dos interesses públicos, comuns a toda a sociedade.

Nossa exposição apontou, alternativamente, para a fluidez dessa fronteira entre público e privado, seu deslocamento em relação ao par estado/mercado, bem como para as relações nunca inteiramente estranhas entre o campo religioso e a (cultura da) democracia. Histórica e contemporaneamente, há vínculos entre ambos

que recomendam maior prudência nos juízos críticos de quem se pauta pela oposição entre religião e modernidade tributária da experiência revolucionária francesa do século 18 e 19. Esses vínculos, entretanto, não constituem tendências nem leis inelutáveis e dependem rigorosamente de sua articulação a determinados contextos. Os elementos constituintes dos discursos religioso e político não possuem sentido em si mesmos; dependem de sua articulação concreta, a partir de situações de antagonismo, nas quais uma “questão” ou “ator” aparecem como ética ou politicamente desafiadores ou ameaçadores e desencadeiam a aglutinação de diferentes visões ou atores em campos adversos. Nestas condições, por exemplo, democracia e religião podem ocupar campos adversários, mas podem também se dividir internamente, encontrando-se democratas e religiosos de um tipo, em um campo, e democratas e religiosos adversários, em outro(s) campo(s). É bem esta a situação no mundo em que vivemos. O intercurso entre o discurso democrático e o religioso permite diferentes articulações e significados para os “mesmos” elementos, dependendo de em qual dos campos em disputa se esteja.

NOTAS

- 1 Nem necessariamente representam o ponto de partida para o trabalho de todos os autores, ficando mais pontuado em alguns deles (cf. Somers, 1995b; Calhoun, 1995).
- 2 Para uma concepção do discurso que nega a distinção entre o lingüístico e o extra-lingüístico, afirmando a sua unidade em qualquer caso concreto de construção cultural, diretamente relevante para a discussão aqui proposta, cf. Laclau e Mouffe, 1993; Laclau, 1992.
- 3 Desde distintas perspectivas, e com diferentes conclusões, este é também o caminho seguido por autores como Bourdieu, Giddens e Castoriadis, que trabalham com uma distinção entre instituinte/instituído ou estruturante/estruturado.
- 4 Esta relação entre a ação e seu sentido, bastante enfatizada na tradição weberiana, baseia-se no

princípio de que o ator sabe o que faz, isto é, ajuíza valores e calcula estrategicamente suas ações, dotando-as de intencionalidade, mesmo que tenha que admitir a possibilidade de efeitos não-pretendidos virem a se configurar. No entanto, é possível abordar a relação entre sentido e ação a partir de outro referencial, para o qual dois elementos estão em jogo. Primeiro, uma atitude diante do outro como dotado de singularidade e integridade, as quais devem ser, no plano do discurso acadêmico (notoriamente um discurso do observador, do terceiro), não somente consideradas, mas respeitadas, para além das divergências (que não precisam ser escamoteadas). Assim, as razões que o outro alega para agir como faz não podem ser minimizadas sob a alegação de má fé ou falsa consciência, sem serem consideradas como parte integrante do sistema de relações (isto é, do discurso) que as vinculam às ações do sujeito. Em segundo lugar, este sujeito cuja alteridade deve ser admitida em sua singularidade e integridade – o que nada tem a ver com a concordância substantiva com ela – não é auto-centrado, não é dono de si mesmo, mas se define sempre pela sua posição num dado sistema diferencial de significação e práticas – que chamo discurso – sobre o qual não tem controle último e se define como ser no mundo a partir de uma economia do desejo marcada pela incompletude e pela interferência do Outro (a cultura, o grupo, a sociedade, aquilo que em jargão psicanalítico chama-se de ordem simbólica). Desde esta perspectiva, a relação entre ação e sentido é uma vez mais afirmada, mas está fora de questão a imagem de um sujeito auto-referenciado, transparente a si mesmo, dotado de uma identidade que se “externaliza”, “expressa” nas suas ações. Sobre esta perspectiva, cf. Burity, 1997.

⁵ Discuti em outro lugar desdobramentos desta preocupação com o desencanto como sintoma de uma crise ou definhamento do político (cf. Burity, 1997:42-45).

⁶ Esta orientação não é exclusiva, entretanto, havendo os que favorecem a perspectiva minimalista (cf. Lima e Cheibub, 1996; Reis e Cheibub, 1995; Lima e Boschi, 1995).

⁷ Naturalmente, o interesse desta empreitada nunca foi apenas o de estabelecer uma tendência histórica. A teoria da modernização se constitui tendo como coordenadas fundamentais as conseqüências do pós-guerra, notadamente a emergência da Guerra Fria, o confronto ou emulação entre capi-

talismo/democracia liberal e socialismo, a efervescência político-social em diversos países latino-americanos sob a égide do populismo e a descolonização na Ásia e África. Traçar a linha evolutiva correspondia a postular uma solução para o dilema posto pela emergência de novas nações e a intensa mobilização nos países latino-americanos face à sedução dos modelos sociais de participação ampliada ou socialista sobre aquelas sociedades. A teoria da modernização, e o conceito de cultura política no seu interior, propunham elementos analíticos para tomadas de posição normativas em defesa da expansão do capitalismo e da ordem liberal.

⁸ A tradução de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, de Habermas, para o inglês é publicada em 1989.

⁹ Na primeira edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, em que analisa a esfera pública burguesa, há uma tentativa tripartite, observa Somers, de situá-la no espaço intersticial entre o público e o privado, além de afastar-se da redução a normas e valores internalizados (Parsons) para uma visão “quase-institucional” (na medida em que também envolve instâncias como cafés, jornais, e outros lugares e formas de expressão da opinião pública que não são apenas idéias e pensamentos, mas também não se constituem em instituições estatais). Como no caso de Parsons, porém, o conceito de cultura política em Habermas de forma alguma faz parte da esfera política em nenhum sentido institucional. Ao invés disso, a esfera pública não é o lugar onde se formam os cidadãos ou suas concepções do debate e das questões democráticas. Os cidadãos que ocupam a esfera pública já formaram sua identidade política na vida privada, anteriormente à sua participação política, pela “socialização” e pela inserção no mercado. Apesar de ser esta uma posição que Habermas abandonou cada vez mais a partir de então, naquele momento, “parece que a esfera pública é representada como uma transmutação da privacidade pessoal e de mercado no domínio dos assuntos ‘públicos’ relativos ao gerenciamento da vida sócio-econômica” (1995a:126).

Se, por um lado, Habermas representa a esfera pública como lugar intermediário ou triádico entre a sociedade civil e o estado, por outro, ele subordina sua classificação triádica a uma divisão binária mais fundamental entre público e privado. Desta forma, se há uma linha pontilhada separando o público e o privado dentro da sociedade civil, esta, por sua vez, é separada por

uma linha contínua do estado, a qual representa a divisão fundamental entre privado e público. Se do lado da sociedade civil, a família corresponde à esfera totalmente privada e a esfera pública “autêntica” ao lado público daquela, a dimensão pública “inautêntica” corresponde à esfera do estado administrativo (cf. Habermas, 1984:45-46 [na tradução brasileira, a representação gráfica do quadro sintético em que ele delimita a relação entre estado e sociedade e esfera pública e privada não utiliza as linhas contínuas e pontilhadas mencionadas por Somers a respeito da tradução americana da mesma obra]). “Na narrativa de Habermas sobre a formação da esfera pública, somente quando o estrato das pessoas privadas tomou plena consciência do fato de que sua zona de atividade no mercado estava sob o perigo de sofrer interferência estatal é que elas – a partir e **no interior** da sua arena privada da sociedade civil – institucionalizaram plenamente o princípio de uma cultura política democrática de debate público cuja *raison d'être* era servir como domínio ‘adversarial’ frente ao estado” (1995b:266).

- ¹⁰ – Esta rede conceitual remonta à formulação lockeana, no século 17, e se expressa de forma mais geral no liberalismo político. Antes que uma mera teoria, trata-se de uma história dos fundamentos sociológicos para a preservação das “liberdades inglesas” e as instituições liberal-democráticas que delas se originaram. O grande problema em torno de que se erigiu toda a problemática está ligado a como pode o povo escapar à permanente ameaça à liberdade individual que representa a existência de um estado potencialmente tirânico (cf. Somers, 1995a:115; 1995b:233, 243-52).
- ¹¹ Uma retomada sintética da história intelectual e política do trabalho analisado pode ser encontrada em Almond (1996).
- ¹² Existem mesmo razões para se acreditar que isto é o que se quer no próprio ato de estabelecer a distinção. Vide os exemplos do campo das organizações não-governamentais e a proposta do atual governo de criação das organizações sociais, que vêm a ser precisamente organismos da sociedade civil (de direito privado) vinculadas ao estado por meio de contratos de gestão, mas simultaneamente contando com a presença de representantes da sociedade civil no seu conselho administrativo e tendo como objetivo básico a prestação de serviços de relevância pública.
- ¹³ Não se está afirmando aqui que esta lógica da polí-

tica se exerça sem restrições por toda a superfície do social. Trata-se antes de uma forma polêmica de colocar a insuficiência de uma distinção entre política e não-política que sobredetermine a distinção estado/política tradicional e sociedade civil. Naturalmente, esta lógica da política diz respeito à dinâmica instituinte/instituído e ao fenômeno da demarcação de fronteiras entre espaços antagonísticos, e não tanto a um modelo pronto de regras e conteúdos a se reproduzir literalmente por toda parte. Se há política em toda parte, nem tudo é político. Não somente o conteúdo da política muda de um terreno para outro, como há dobras ou reentrâncias no social em que a relevância de categorias políticas é mínima ou mesmo virtualmente inexistente.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, Jeffrey C. 1995. “Analytic Debates: understanding the relative autonomy of culture”, Alexander, Jeffrey C. e Seidman, Steven (eds.). *Culture and Society: contemporary debates*. Cambridge/New York/ Melbourne, Cambridge.
- _____. 1997. Aspectos não-civis da sociedade: espaço, tempo, função, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 12, n. 33, fevereiro.
- _____. 1998. Ação Coletiva, Cultura e Sociedade Civil: Secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do modelo clássico dos movimentos sociais, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37
- _____. (ed.). 1990. *Durkheimian Sociology: cultural studies*. Cambridge/New York/ Melbourne, Cambridge University.
- Alford, Robert R. e Roger Friedland. 1985. *Powers of Theory. Capitalism, the State, and Democracy*. Cambridge/New York, Cambridge University.
- Almond, Gabriel. 1996. *The Civic Culture: Prehistory, retrospect, and Prospect*. Irvine, Center for the Study of Democracy, University of California, <http://www.democ.uci.edu/democ/papers/almond.htm>.
- _____. e Verba, Sidney. 1965. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Boston, Little, Brown & Co.
- Alvarez, Sonia E.; Dagnino, Evelina; e Escobar, Arturo. 1998. “Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements”, *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*. Boulder, Westview.

- Avritzer, Leonardo. 1995. *Cultura Política, Atores Sociais e Democratização*, Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 10, n. 28, junho.
- _____. 1996. *A moralidade da democracia*. São Paulo/Belo Horizonte, Perspectiva/UFMG.
- Baquero, Marcello. 1996. "Cultura Política e Neoliberalismo na América Latina", Pinto, Céli Regina e Guerrero, Hugo (orgs.). *América Latina: o desafio da democracia nos anos 90*. Porto Alegre/Montevidéu, UFRGS/Associação de Universidades Grupo Montevidéu.
- _____. (org.). 1994. *Cultura Política e Democracia – Os desafios das sociedades contemporâneas*. Porto Alegre, UFRGS.
- _____. 1999. *Desafios da democratização na América Latina*. Porto Alegre/Canoas, UFRGS/Centro Universitário La Salle.
- Baquero, Marcello; Castro, Henrique Carlos de Oliveira; e González, Rodrigo Stumpf (orgs.). 1998. *A Construção da Democracia na América Latina. Estabilidade democrática, processos eleitorais, cidadania e cultura política*. Porto Alegre/Canoas, UFRGS/Centro Educacional La Salle de Ensino Superior.
- Barreira, Irllys Alencar Firmo. 1992. *O Reverso das Vitruvianas: conflitos urbanos e cultura política*. Rio de Janeiro: Rio Fundo.
- Bell, Daniel. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Burity, Joanildo A. 1997. *Psicanálise, Identificação e a Formação de Atores Coletivos*. Recife, Instituto de Pesquisa Social/FUNDAJ, mimeo.
- _____. 1999. "Caminhos Sem Fim – Caminho do Fim? Movimentos Sociais e Democracia", Fontes, Breno A. S. M. (org.). *Movimentos Sociais: produção e reprodução do sentido*. Recife, UFPE.
- _____. 2000. *Redes sociais e o lugar da religião no enfrentamento de situações de pobreza: um acercamento preliminar*, Cadernos de Estudos Sociais, v. 16, n. 1, janeiro/junho.
- Calhoun, Craig. 1995. "Social Theory and the Politics of Identity", Calhoun, Craig (ed.). *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford/Cambridge, Mass., Blackwell.
- Castro, Henrique Carlos de Oliveira. 1998. "Cultura política, democracia e hegemonia: uma tentativa de explicação do comportamento político não-democrático", Baquero, Marcello; Castro, Henrique C. de O.; e González, Rodrigo Stumpf (orgs.). *A construção da democracia na América Latina: estabilidade econômica, processos eleitorais, cidadania e cultura política*. Porto Alegre/Canoas, UFRGS/Centro Universitário La Salle.
- Costa, Sérgio. 1994. *Esfera Pública, Redescoberta da Sociedade Civil e Movimentos Sociais no Brasil: uma abordagem tentativa*, Novos Estudos CEBRAP, n. 38, março.
- _____. 1997. *Categoria Analítica ou Passe-Partout Político-Normativo: Notas bibliográficas sobre o conceito de sociedade civil*, BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais, n. 43, 1º. semestre.
- _____. 2000. *Esfera pública e as mediações entre cultura e política: Para uma leitura sociológica da democratização brasileira*, Travessias, n. 1, setembro.
- Dalton, Russell J. 1996. *Democracy and its Citizens: Patterns of Political Change*. Irvine, The Center for the Study of Democracy, University of California (<http://www.democ.uci.edu/democ/papers/dalton.htm>).
- Derrida, Jacques. 1994. *Espectros de Marx: O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Di Palma, G. 1990. *To craft Democracies*. Berkeley, University of California.
- Diamond, Larry. 1999. "Political Culture", *Developing Democracy: in Quest of Consolidation*. Baltimore, Johns Hopkins University.
- Doimo, Ana Maria. 1995. *A Vez e a Voz do Popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará/ANPOCS.
- Eckstein, Harry. 1996. *Lessons for the "Third Wave" from the First: An Essay on Democratization*. Irvine, Cal. Center for the Study of Democracy, University of California, <http://www.democ.uci.edu/democ/papers/lessons.htm>.
- Featherstone, Mike. 1996. *A globalização da complexidade. Pós-modernismo e cultura de consumo*, Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 11, n. 32, outubro.
- Fontes, Breno Augusto Souto Maior (org.). 1999. *Movimentos sociais: produção e reprodução de sentido*. Recife, UFPE.
- Furet, François. 1989. *Pensando a Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Garcia, Sylvia Gemignani. 1996. *Cultura, dominação e sujeitos sociais*, Tempo Social, v. 8, n. 2, outubro.
- Garreton, Manuel Antonio. 1991. *Por una nueva cultura política*, Mensaje, n. 398, maio.
- _____. 1997. *La política y el Estado en América Latina desde las ciencias sociales*. Trabalho apresenta-

- do na mesa redonda «Balance de la producción de ciencias sociales en los ochenta y noventa», XVIII Asamblea Geral do CLACSO. Buenos Aires, 24-28 de novembro, mimeo.
- Gasiorowski, Mark J; Power, Timothy J. 1998. The structural determinants of democratic consolidation Evidence from the third world. *Comparative Political Studies*, v. 31 n. 6, <http://proquest.umi.com/pqdweb>
- Genro, Tarso. 1996a. O novo espaço público, Folha de São Paulo, Caderno Mais!, 09/06/96, p. 5-3.
- _____. 1996b. A Livre Iniciativa da Cidadania. Por uma nova esfera pública não-estatal, Desafio, (<http://www.ibase.org.br/desafio>).
- Gohn, Maria da Glória. 1997. Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos. São Paulo: Loyola.
- _____. 1998. O cenário da participação em práticas de gestão da coisa pública no Brasil no final do milênio: as mudanças no caráter do associativismo (Cidadania – Textos, n. 12, julho). Campinas/Marília, GEMDEC (UNICAMP/UNESP).
- Grau, Nuria Cunill e Bresser Pereira, Luiz Carlos (orgs.). O público não-estatal na reforma do Estado. Rio de Janeiro: FGV, 1999.
- Grim, Monica. 1995. Etnicidade e cultura política no Brasil, Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 28, junho.
- Habermas, Jurgen. 1984 [1962]. Mudança Estrutural da Esfera Pública. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Hart, Kevin. 1992. The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy. Cambridge/New York/Melbourne, Cambridge University.
- Huntington, Samuel; Crozier, Michel; e Watanuki, Jogi (eds.). 1975. The Crisis of Democracy. New York, The Trilateral Commission/New York University.
- Jacobi, Pedro R. 1989. Movimentos Sociais e Políticas Públicas: demandas por saneamento básico e saúde – São Paulo, 1974-1984. São Paulo: Cortez.
- Kane, Anne. 1991. Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture, *Sociological Theory*, v. 9, n. 1, Primavera.
- Keane, John. 1988. Democracy and Civil Society. London: Verso.
- Krischke, Paulo José. 1996. Brasil: “Democracia delegativa?”, Pinto, Céli Regina e Guerrero, Hugo (orgs.). América Latina: o desafio da democracia nos anos 90. Porto Alegre/Montevidéu, UFRGS/Associação de Universidades Grupo Montevidéu.
- Laclau, Ernesto. 1992. “A política e os limites da modernidade”, Hollanda, Heloísa B. de. Pós-modernismo e Política. Rio de Janeiro: Rocco.
- _____. 1996. Emancipation(s). London: Verso.
- _____. e Mouffe, Chantal. 1989. Hegemony & Socialist Strategy. Toward a radical democratic politics. London: Verso.
- _____. 1993. “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, Laclau, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lechner, Norbert. 1987. La democratización en el contexto de una cultura postmoderna», in Lechner, Norbert (ed.). *Cultura política y democratización*. Buenos Aires/Santiago de Chile, CLACSO/FLACSO/ICI.
- _____. 1994. “Os Novos Perfis da Política – um esboço”, Baquero, Marcello (org.). 1994. Cultura Política e Democracia – Os desafios das sociedades contemporâneas. Porto Alegre, UFRGS.
- Lima, Maria Regina Soares de e Boschi, Renato Raul. 1995. Democracia e Reforma Econômica: a visão das elites brasileiras, Dados, v. 38, n. 1.
- Lima, Maria Regina Soares de; Cheibub, Zairo Borges. 1996. Instituições e Valores: as dimensões da democracia na visão da elite brasileira, Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 11, n. 31, junho.
- Lyra, Rubens Pinto. 1998. As vicissitudes da democracia participativa no Brasil, Política Hoje, v. 5, n. 8-9, janeiro/dezembro.
- Mainwaring, Scott; Guillermo O'Donnell e J. Samuel Valenzuela (eds.). 1992. Issues Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective. Notre Dame, Helen Kellogg Institute/University of Notre Dame.
- Moisés, José Álvaro. 1990. Eleições, participação e cultura política: mudanças e continuidades, Lua Nova, n. 22, Dezembro.
- _____. 1995. Os Brasileiros e a Democracia: Bases Sócio-Políticas da Legitimidade Democrática. São Paulo: Ática.
- Nun, José. 1992. A Democracia e a Modernização Trinta Anos Depois, Lua Nova, n. 27.
- O'Donnell, Guillermo. 1991. Democracia delegativa?, Novos Estudos CEBRAP, n. 31, outubro.
- _____. 1993. Sobre o Estado, a Democratização e Alguns Problemas Conceituais. Uma Visão Latino-americana com uma Rápida Olhada em Alguns Países Pós-Comunistas, Novos Estudos CEBRAP, n. 36, Julho.

- Oliveira, Francisco de. 1994. Cultura da dádiva e avesso da cidadania, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 9, n. 25, junho.
- Przeworski, Adam. 1989. "Como e onde se bloqueiam as transições para a democracia", in J. A. Moisés e J. A. G. de Albuquerque (eds.). *Dilemas da consolidação democrática no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Putnam, Robert. 1995. Bowling Alone: America's declining social capital, *Journal of Democracy*, v. 6, n. 1, January.
- Sader, Eder. 1988. Quando Novos Personagens Entraram em Cena: experiências, lutas e falas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-1980. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Sales, Teresa. 1994. Raízes da Desigualdade Social na Cultura Política Brasileira, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 9, n. 25, Junho.
- Schmitter, Philippe; Whitehead, Lawrence; e O'Donnell, Guillermo (eds.). 1986. *Transitions to Democracy: Latin America and Southern Europe*. Baltimore, Johns Hopkins University.
- Somers, Margaret R. 1993. Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy, *American Sociological Review*, v. 58, n. 5, Outubro.
- _____. 1995a. What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation, *Sociological Theory*, v. 13, n. 2, Julho.
- _____. 1995b. Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory: The Place of Political Culture and the Public Sphere, *Sociological Theory*, v. 13, n. 3, Novembro.
- Telles, Vera Silva. 1994a "Sociedade civil e a construção de espaços públicos", Dagnino, E. (org.) *Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. 1994b. "Pobreza, Movimentos Sociais e Cultura Política: notas sobre as (difíceis) relações entre pobreza, direitos e democracia", Diniz, Eli; Lopes, José Sérgio Leite; Prandi, Reginaldo (orgs.). *O Brasil no Rastro da Crise: Partidos, Sindicatos, Movimentos Sociais, Estado e Cidadania no Curso dos Anos 90*. São Paulo/Brasília, ANPOCS/Hucitec/IPEA, Valenzuela, 1992
- Vitullo, Gabriel E. 1999. «Saindo do marasmo acadêmico: reflexões sobre cultura política e as teorias da democracia participativa», Baquero, Marcello (org.). *Desafios da democratização na América Latina*. Porto Alegre/Canoas, UFRGS/Centro Universitário La Salle.
- Walzer, Michael. 1992. "The Civil Society Argument", Mouffe, Chantal (ed.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London, Verso.
- Weffort, Francisco C. 1994. *Qual Democracia?* São Paulo: Cia. das Letras.
- Wilson, Richard W. 1992. *Compliance Ideologies: Rethinking political culture*. New York, Cambridge University.