

SONIA E. ALVAREZ  
EVELINA DAGNINO  
ARTURO ESCOBAR  
Organizadores

CULTURA E POLÍTICA NOS MOVIMENTOS  
SOCIAIS LATINO-AMERICANOS  
NOVAS LEITURAS

APOIO  
The Rockefeller Foundation Fellowships in the Humanities/IFCH - Unicamp

Belo Horizonte  
Editora UFMG  
2000

CULTURA, CIDADANIA E  
DEMOCRACIA  
A TRANSFORMAÇÃO DOS DISCURSOS E  
PRÁTICAS NA ESQUERDA LATINO-AMERICANA

Evelina Dagnino\*

O objetivo principal deste capítulo é identificar mudanças nas abordagens feitas pela esquerda latino-americana sobre a relação entre cultura e política, em consequência do amplo processo de renovação da esquerda que se iniciou no final dos anos 70. Além disso, discutirei as novas direções que surgem de contextos políticos concretos, a saber, o processo de democratização e, em particular, o papel crucial desempenhado pelos movimentos sociais nesse processo.

Em primeiro lugar, vou me referir brevemente a tendências teóricas anteriormente dominantes nas abordagens marxistas tradicionais da relação entre cultura e política. Em seguida, discutirei o surgimento de um marco teórico alternativo, construído sob a influência de Gramsci, que contribuiu decisivamente para romper os modos anteriores de pensar essa relação. Em terceiro lugar, analisarei as redefinições recentes de democracia e cidadania que emergiram das lutas dos movimentos sociais e que contribuíram decisivamente para novas visões das relações entre cultura e política. Em última instância, essas visões expressam uma confluência entre novas influências teóricas e novas orientações políticas que surgem de contextos concretos. Por fim, explorarei os resultados de pesquisa sobre as concepções dos movimentos sociais de democracia e cidadania a fim de substanciar essas novas orientações. Vou sugerir que a ênfase na transformação cultural como elemento da estratégia dos movimentos sociais não está confinada à

sociedade civil como um lugar privilegiado da política, mas estende-se também ao Estado e à institucionalidade política.

\* \* \*

Relacionadas ao amplo processo de renovação político-teórica que, desde o início dos anos 70, afetou as concepções da esquerda na América Latina, surgiram novas formas de pensar as relações entre cultura e política. Embora este tenha sido um processo global, as especificidades de nossa experiência histórica e tradição teórica certamente justificam um tratamento particular.

Os principais focos desse processo já são bem conhecidos (Castañeda, 1994; McCaughan, 1995; Garcia, 1986; Burgos, 1994). A linearidade das leis que regem o desenvolvimento histórico, o determinismo econômico, a concepção da classe operária como sujeito privilegiado da história, o papel da vanguarda e sua relação com as massas, a noção de revolução e o papel do Estado e da sociedade civil, foram as questões mais importantes submetidas a debate e revisão. Além disso, uma nova visão de democracia veio integrar esse marco teórico redefinido e desempenhar um papel cada vez mais fundamental na prática política e na teoria (Coutinho, 1980; Weffort, 1984; Garcia, 1986; Lechner, 1986).

A relação entre cultura e política não foi, em si mesma, uma questão central ou privilegiada no debate da esquerda. Condenada à subordinação e à negatividade, aprisionada em seu eterno papel de coadjuvante e confinada a rápidos capítulos finais, onde sua importância é retoricamente reiterada, a problemática cultural não desempenhou um papel visível, fundamental, na dinâmica desse debate. Porém, embora de modo menos espetacular do que temas como democracia e sujeito histórico, é possível afirmar e identificar uma transformação substancial nas formas de pensar essa relação, como parte integrante da renovação da esquerda.

Se a cultura e suas relações com a política não foram o centro visível dessa renovação, quais foram as condições em que se deu a transformação de seu estatuto teórico? Gostaria de introduzir a idéia de que essa problemática sempre esteve subjacente à crítica renovadora da esquerda relacionada com essas questões, seja como uma premissa nem sempre explicitada, seja como uma consequência nem sempre intencional

da argumentação apresentada. Nesse sentido, o processo de renovação político-teórica da esquerda não só contribuiu decisivamente para romper a camisa-de-força que o marxismo tradicional havia imposto à análise da cultura e de seu papel na transformação social, como também trouxe mudanças conceituais significativas no campo específico da análise cultural.

Um impulso fundamental para esse processo de renovação teórica veio dos próprios movimentos sociais e de suas lutas concretas. Com isso, não estou simplesmente reconhecendo que essa transformação não pode, obviamente, ser entendida como endógena ao campo da teoria. Ela constitui uma resposta à dinâmica concreta da sociedade latino-americana e global, bem como aos desafios e impasses da prática política da esquerda. Mas, mais do que isso, quero enfatizar o papel propositivo dos movimentos sociais ao colocar novas questões e gerar novas direções para a análise teórico-política. A redefinição da noção de cidadania, como discutiremos mais adiante, exemplifica esse papel afirmativo dos movimentos sociais.

Em consequência dessa renovação, a problemática cultural é vista hoje sob uma nova luz por parte significativa da esquerda. Antes de examinar essa questão, vou referir-me às abordagens marxistas tradicionais das relações entre cultura e política.

## DO REINADO DA IDEOLOGIA E DO ESTADO AO APOGEU DA HEGEMONIA E DA SOCIEDADE CIVIL

Até a inflexão produzida pela renovação, o marco conceitual predominante na análise das relações entre cultura e política estava subordinado a algumas premissas básicas derivadas do marxismo clássico, reforçado pelo althusserianismo que consolidou sua influência na América Latina nos anos 70. O conceito marxista de ideologia reinava soberano como instrumento teórico privilegiado para analisar essas relações. A separação entre infra-estrutura e superestrutura, a determinação da superestrutura pela infra-estrutura econômica e a concepção do terreno das idéias como reflexo ou imagem invertida da realidade formam os princípios constitutivos da ideologia (Williams, 1977). A cultura, especialmente a popular, era o domínio da alienação, da falsa consciência e da mistificação; em suma, o reino da ideologia.

A primazia do conceito de ideologia acabou construindo uma armadilha para os estudos culturais da qual poucos analistas da esquerda latino-americana escaparam. Seu principal impacto foi impregnar o domínio da cultura de uma dupla negatividade. Em primeiro lugar, uma negatividade derivada do determinismo econômico, que retirou da cultura qualquer possibilidade de dinâmica própria, estabelecendo-a como uma esfera separada, uma mera expressão epifenomenal de uma "essência" econômica. Em segundo lugar, a cultura foi aprisionada na negatividade no sentido de que as idéias, e a própria cultura, eram consideradas predominantemente como obstáculos à transformação social, que deveriam então ser eliminados nas massas e substituídos pelo "conhecimento verdadeiro", pela "consciência de classe", por meio das ações iluminadas de seus verdadeiros portadores: os intelectuais, a vanguarda, o partido. José Nun refere-se a essa estratégia, embutida na teoria marxista da ideologia, como uma "terapia radical" para a classe operária:

Com respeito a eles [os trabalhadores], o marxismo não pode fazer menos que propor uma terapia radical: seu discurso deve desalojar o discurso falso que as idéias dominantes instalaram nas cabeças desses trabalhadores; e deve desalojá-lo inteiramente. (...) as idéias verdadeiras devem penetrar nas consciências para dissolver as distorções que as afetam. (1989: 17)

Além disso, o reducionismo de classe transformou em categorias analíticas as dicotomias bem conhecidas que opõem, como dois blocos monolíticos externos um ao outro, culturas dominantes e dominadas, ideologia burguesa e cultura operária, exemplos do que Canclini (1988) chama de abordagens dedutivistas da análise cultural. A teoria da dependência, formulada por latino-americanos num esforço para ajustar a análise de classe marxista à complexidade dos novos desenvolvimentos da economia política internacional, manteve esse enfoque dicotômico.<sup>1</sup>

Se as relações entre cultura e política foram abordadas predominantemente através das lentes da teoria da ideologia, a própria política foi equiparada e identificada com outro conceito dominante: o Estado. Sob a forte influência do estruturalismo marxista, o Estado foi concebido como uma condensação das relações de poder e como o locus específico da dominação na

sociedade. Como centro privilegiado da atenção na análise da política e da transformação política, o Estado foi considerado a única arena decisiva das relações de poder e, portanto, o único lugar e alvo relevante da luta política, no que veio a ser conhecido como uma visão "estatista" da política. A cultura política latino-americana reforçava essa visão, uma vez que a concepção de um Estado forte e intervencionista, visto como historicamente ligado à construção da nação e como agente principal de transformação social, estava no centro de todas as versões — conservadoras ou progressistas — dos projetos populistas, nacionalistas e desenvolvimentistas. Examinar as relações entre cultura e política nesses termos implicava uma análise do uso da cultura como instrumento de dominação. As estratégias das classes dominantes pareciam ocupar por completo os espaços culturais, não deixando lugar para qualquer outro efeito significativo que não fosse sua aceitação passiva. O impacto da escola de Frankfurt e sua análise dos meios de comunicação de massa, assim como as influentes teorias reproducionistas na educação (Canclini, 1988), só contribuíram nessa mesma direção. O conceito de aparato ideológico do Estado<sup>2</sup> atingiu seu clímax na medida em que, ao consumir o casamento entre os conceitos de Estado e ideologia, parecia dar conta adequadamente da dinâmica da sociedade.

Uma conseqüência importante desse marco teórico foi o fortalecimento no campo das ciências sociais de uma concepção subordinada e marginal do próprio tema da cultura. Com exceção dos antropólogos, para os quais a cultura sempre foi um tema constitutivo e fundamental, mas que nem sempre trataram adequadamente as conexões entre a cultura e as relações de poder, sociólogos e cientistas políticos da esquerda acadêmica latino-americana consideravam a cultura um tema menor e secundário.<sup>3</sup>

De uma perspectiva estritamente teórica, um número significativo de autores e influências contribuiu para que as relações entre cultura e política pudessem ser reexaminadas em uma multiplicidade de novas direções. Não é meu propósito examinar todas essas influências neste artigo, mas pode-se afirmar com segurança que a contribuição de Antonio Gramsci e a influência que exerceu na América Latina representaram

uma ruptura fundamental nas formas de abordar essas relações dentro da esquerda. Essa influência nem sempre foi direta ou explícita, mas é possível identificar vários grupos e indivíduos que foram claramente inspirados por Gramsci; para um grande número de intelectuais de esquerda, suas idéias passaram a integrar um novo conjunto diversificado de referências teórico-políticas em desenvolvimento. Nesse sentido, como sustentarei adiante, a sua obra serviu como veículo, catalisador e pretexto para uma discussão renovadora dentro da esquerda, que incluiu várias outras influências e ajudou a consolidar um conjunto de concepções alternativo ao marxismo tradicional.

O papel desempenhado pelo conjunto da obra de Gramsci no amplo processo de renovação da esquerda seguramente qualificou a sua contribuição ao campo específico das relações entre cultura e política. Em outras palavras, o impacto mais amplo de seu trabalho carregou no seu bojo, desde logo, uma contribuição significativa para alterar o estatuto teórico-político dessas relações. A base para o impacto renovador do pensamento gramsciano encontra-se em sua crítica poderosa ao reducionismo econômico. Essa crítica afirma uma imbricação profunda entre cultura, política e economia e estabelece uma equivalência entre forças materiais e elementos culturais dentro de uma visão integrada da sociedade como um todo. A partir dessa premissa, a obra de Gramsci se desdobra numa reflexão complexa e abrangente, cuja relevância para nossa discussão se expressa em vários pontos.

O primeiro e mais óbvio é o conceito de hegemonia, um processo de articulação de diferentes interesses em torno da gradual e sempre renovada implementação de um projeto de transformação da sociedade. A dimensão da cultura é crucial para o processo hegemônico por dois motivos fundamentais. Primeiro, ela requer, num sentido muito forte, o que Gramsci chamou de *reforma intelectual e moral*. Em segundo lugar, e mais importante (embora nem sempre reconhecido ou devidamente enfatizado), é no terreno da cultura que o *consentimento ativo*, o modo específico de operação da hegemonia, que define o conceito e o distingue da dominação, é produzido (ou não).<sup>4</sup> É, portanto, por meio do conceito de hegemonia que Gramsci formula uma nova maneira de pensar a relação

entre cultura e política, na qual a primeira se torna radicalmente constitutiva da segunda.

O segundo ponto refere-se ao conceito gramsciano de transformação social, no qual a revolução não é mais concebida como um ato insurrecional de tomada do poder do Estado, mas como um processo, no qual a reforma intelectual e moral é parte integral, em vez de, simplesmente, uma conseqüência possível. Na medida em que a revolução é vista como o processo de construção de uma nova hegemonia, o que implica uma nova concepção de mundo, o papel das idéias e da cultura assume um caráter positivo. Duas formulações fundamentais estão na base dessa concepção de transformação social. A primeira refere-se à própria noção de poder, entendido por Gramsci não como uma instituição, uma “coisa” a ser tomada, mas como uma relação entre forças sociais que deve ser transformada.<sup>5</sup> A segunda é uma forte ênfase no caráter de construção histórica da transformação social, diferente de um processo fatalista e predeterminado. Em conseqüência, a questão da agência, ou da constituição de sujeitos, é privilegiada em relação à dinâmica das estruturas sociais “objetivas” e o papel atribuído a elementos “subjetivos”, tais como vontade, paixão e fé, recebeu em Gramsci uma consideração sem precedentes no marxismo.

O terceiro aspecto é a ênfase dada por Gramsci à sociedade civil como terreno da luta política, concebida como uma “guerra de posições”, em vez de uma “guerra de manobras” ou ataque frontal ao Estado. Essa ênfase é um dos elementos do pensamento gramsciano que veio a desempenhar papel decisivo nas novas direções que se abriram para a esquerda na América Latina, implicando não somente uma revisão do papel até então atribuído ao Estado, como também uma ampliação do terreno político e da pluralidade das relações de poder. Essa expansão do político estabelece novos parâmetros para a reflexão sobre as relações entre cultura e política.

A influência exercida por esse conjunto de idéias atingiu seu auge na América Latina no período que vai da metade da década de 1970 aos anos 80. O impacto de Gramsci, que assumiu características distintas nos diferentes países, foi analisado por vários estudiosos.<sup>6</sup> Uma evidência interessante de sua vigorosa difusão encontra-se em um relatório dos serviços de inteligência, apresentado na XVII Conferência dos Exércitos

A influência da obra de Gramsci

Americanos, realizada em Mar del Plata em 1987, que conferiu a ele o status de “ideólogo da nova estratégia do Movimento Comunista Internacional”. O relatório acrescentava: “Para Gramsci, o método não era a ‘tomada revolucionária do poder’, mas a subversão cultural da sociedade como passo imediato a fim de alcançar o poder de forma progressiva, pacífica e permanente.”<sup>7</sup>

Várias razões explicam a ampla disseminação das idéias de Gramsci. Primeiro, elas abriram, para uma esquerda em crise, a possibilidade de explorar novas direções teóricas e políticas sem ter de enfrentar uma ruptura traumática. Como disse José Aricó, um dos primeiros entusiastas argentinos do marxista italiano, “Gramsci era para nós aquele ponto de apoio sólido a partir do qual podíamos entrar, sem abdicar de nossas idéias socialistas e da confiança na capacidade crítica do marxismo, nas mais diversas construções teóricas” (Aricó, 1988: 39). Nas palavras de um brasileiro, Gramsci tornou possível à esquerda “ser tranquilamente heterodoxa”, assim “suavizando a renovação de uma esquerda que estava disposta a abandonar o ‘marxismo-leninismo’” (Nogueira, 1988: 135, 137).<sup>8</sup>

Em segundo lugar, a obra de Gramsci ofereceu à esquerda latino-americana um quadro das referências apropriado para examinar a especificidade histórica de suas próprias sociedades, em especial, as formas particulares das relações estabelecidas entre Estado e sociedade. Dessa forma, “a busca da realidade nacional” encontrou em Gramsci uma fértil base de apoio (Córdova, 1987: 99; Aricó, 1988a: 41; Portantiero, 1977; Coutinho, 1980: 56-60; Coutinho e Nogueira, 1988: 106). Categorias formuladas por Gramsci em sua análise da história italiana, tais como “nacional-popular”, “revolução passiva” e “transformismo”, tornaram-se fontes de estudos dedicados a analisar experiências como o populismo e o papel do Estado na configuração das sociedades latino-americanas, para as quais a contribuição do marxismo tradicional era considerada insuficiente.

Mas foi no sentido da compreensão dos novos processos políticos que estavam então tomando forma, e dos desafios políticos que representavam, que as rotas abertas pela influência de Gramsci começaram a ser cada vez mais exploradas. Assim, a problemática da democracia e todo o conjunto de novas questões que ela implicava constituíram o cenário em que se manifestou o

*boom* gramsciano. Esse ambiente particular parece ter alimentado uma forte ênfase na possibilidade progressista ou “revolucionária” da hegemonia como projeto de transformação da sociedade.<sup>9</sup> Tal ênfase contrasta com outras leituras do conceito; os teóricos europeus, por exemplo, exploraram predominantemente sua aplicação para a análise da manutenção do status quo e das relações de poder dominantes.<sup>10</sup>

Depois da derrota da estratégia da luta armada, a resistência da esquerda contra os regimes autoritários centrou-se no retorno ao sistema democrático. A democracia serviu como conceito unificador, por meio do qual princípios teóricos e formas de luta anteriores foram redefinidos (Barros, 1986). É emblemático dessa ruptura o reconhecimento generalizado de que, no debate político e intelectual, a idéia de democracia tenha substituído a de revolução (Lechner, 1988; Weffort, 1984; Coutinho, 1980; Barros, 1986; Garcia, 1986). A relação com as massas, as formas de organização, a caracterização dos sujeitos políticos, o papel do Estado e a própria concepção de política foram objeto de debate e revisão. O fortalecimento da sociedade civil foi considerado fundamental para a construção da democracia, uma visão reforçada pelo fato de que a crítica teórica ao Estado autoritário levava, como notou Lechner, a uma crítica das concepções estatistas da política (Lechner, 1988: 21).

Não é difícil visualizar como os conceitos gramscianos de hegemonia, sociedade civil, intelectuais orgânicos, vontade coletiva e reforma moral e intelectual proporcionaram meios adequados para a construção intelectual e a ação política no novo cenário. A notável incorporação dessas palavras ao vocabulário político geral dos anos 80 indica um amplo reconhecimento de sua pertinência, ainda que não necessariamente do entendimento de seu significado conceitual preciso.

A noção abrangente de hegemonia forneceu um quadro de referência amplo e geral, dentro do qual foi possível revisar velhos problemas e, mais importante ainda, examinar novas questões e integrá-las em um conjunto coerente. O debate durante o seminário sobre “Hegemonia e Alternativas Políticas na América Latina”, realizado em Morelia, México, em fevereiro de 1980, tomado por alguns como um emblema da difusão da influência de Gramsci na América Latina (Aricó, 1988b: 31), girou

em torno do conceito gramsciano de hegemonia, sua validade como instrumento teórico e político para reconsiderar, da perspectiva do presente, as limitações da teoria marxista da política e do Estado; as reelaborações mediante as quais tal teoria poderia reconquistar seu potencial crítico e sua capacidade de produzir estratégias de transformação no terreno concreto da realidade latino-americana; e, finalmente, a relação de *continuidade* ou *ruptura* que se poderia estabelecer entre os conceitos de Gramsci e a tradição leninista. (Aricó, 1985: 12)

A compreensão desses conceitos estava — e ainda está — longe de ser homogênea ou unívoca. É um lugar-comum reconhecer a multiplicidade de leituras inspiradas pelas notas fragmentárias, assistemáticas, inacabadas e, com frequência, preliminares, dos Cadernos do Cárcere. Os usos de Gramsci, não por acaso o título de um dos primeiros estudos gramscianos produzidos na América Latina,<sup>11</sup> foram muitos. Porém, creio que a leitura predominante de Gramsci dentro da esquerda latino-americana sublinhou a confluência de três tendências diferentes: a crítica renovadora do marxismo tradicional, a ênfase na construção da democracia, com seu correlato fortalecimento da sociedade civil, e — nos interstícios das duas — uma nova abordagem da relação entre cultura e política.<sup>12</sup>

Nesse sentido, o uso dado aos conceitos gramscianos permitiu e fomentou essa confluência. Em 1985, num debate no Brasil sobre esquerda e democracia, Francisco Weffort e Carlos Nelson Coutinho, na época os proponentes mais importantes da democracia na esquerda intelectual brasileira, ambos gramscianos conhecidos, reagiram a questões sobre a natureza inerentemente democrática da hegemonia de um modo que reconhecia claramente essa postura seletiva em relação à obra de Gramsci. Depois de destacar a muito esquecida distinção gramsciana entre hegemonia e dominação, Weffort afirmou:

A meu ver, se a noção de hegemonia pode ter um significado antidemocrático, deve-se buscar para ela um sentido democrático. (...) O que estou propondo é que inventemos, se não existe, uma noção de hegemonia que seja democrática.

Por sua vez, Coutinho defendeu a necessidade de articular a idéia de hegemonia com a de pluralismo, para fortalecer o elemento contratual já presente nela (Garcia, 1986: 86, 98). Ademais, concebida sob essa articulação, a hegemonia como

construção desde baixo de uma vontade coletiva expressaria a busca de “uma unidade dentro da diversidade” de sujeitos políticos coletivos autônomos (Coutinho, 1980: 31).<sup>13</sup>

Para uma parcela significativa da esquerda, a luta contra os Estados autoritários se desdobrou numa luta contra todas as formas de autoritarismo e reforçou a recusa das categorias conceituais ortodoxas e rígidas na análise política.<sup>14</sup> Além disso, a crescente diferenciação e a complexidade das sociedades latino-americanas não pareciam se encaixar mais nas categorias e formas tradicionais de fazer política. Os erros da experiência concreta passada somaram-se à crise teórica e estimularam interpretações inexploradas e combinações heterodoxas. Uma ênfase no pluralismo, na diversidade e na flexibilidade inspirou não somente a particular apropriação do pensamento de Gramsci, como também sua mistura com vários outros autores, marxistas e não-marxistas. De Foucault a Cornelius Castoriadis e Agnes Heller, de Claude Léfort a Jürgen Habermas, Norberto Bobbio, Tocqueville e Hannah Arendt, a renovação da esquerda se abriu para um ecletismo antiautoritário que torna difícil distinguir influências particulares.<sup>15</sup> Ainda assim, como mencionado antes, para uma parte representativa da esquerda, Gramsci serviu de base sólida a partir da qual se tornou mais fácil integrar várias outras influências consideradas apropriadas para enfrentar os novos tempos. A necessidade de dar conta da nova realidade e de formular novas estratégias de ação constituiu a principal força subjacente não apenas ao impulso renovador da esquerda, mas também à leitura particular de Gramsci que fez parte desse impulso.<sup>16</sup>

O papel a ser desempenhado pela sociedade civil na construção da hegemonia foi fundamental para sua adoção pela esquerda como um marco de referência apropriado para a luta pela democracia. A necessidade de análise teórica e compreensão política do conjunto de forças sociais que surgiu durante a luta contra os Estados autoritários era crucial para a esquerda. A caracterização da sociedade civil como uma arena da política e como alvo dos esforços hegemônicos, bem como um terreno privilegiado da reforma intelectual e moral e da construção da vontade coletiva, forneceu ferramentas analíticas e orientações políticas para lidar com um elemento emergente que não se encaixava nos velhos modelos. Bem familiarizada com o “ataque frontal”, a esquerda tinha que aprender a conduzir uma

“guerra de posições” e a operar na multiplicidade de trincheiras que esse conflito implica.

De acordo com Weffort, “a descoberta de que na política há algo mais do que o Estado” começou como uma experiência pessoal para a esquerda, quando as vítimas da repressão e da perseguição política encontraram proteção não nos partidos políticos ou no sistema judicial, mas na Igreja católica, nos amigos e familiares. Os primeiros sinais da sociedade civil se apresentaram como uma defesa contra o “terrorismo de Estado”, como uma reação contra a paralisia do medo, mesmo para aqueles que não estavam envolvidos em política (Weffort, 1984: 93). A resistência contra os Estados autoritários gradualmente foi tomando forma através da organização crescente da sociedade civil. Essa característica acabou promovendo uma visão que opunha radicalmente sociedade civil e Estado.

Jorge Castañeda, em sua análise da esquerda, considerou que essa visão disjuntiva contradizia as tendências europeias mais avançadas, tais como o pensamento de Foucault. Atribuiu também a Gramsci “a ressurreição da velha dualidade Estado/sociedade civil”, com seus riscos de mal-entendidos e confusão (1994: 171). Na realidade, essa dicotomia tinha um significado concreto preciso numa situação em que havia um claro antagonismo entre Estados repressivos autoritários, de um lado, e a única fonte possível de resistência, de outro: a sociedade civil. Nesse sentido, o que essa dicotomia expressava, mais do que uma separação teórica radical entre Estado e sociedade civil, era a distinção entre duas posições políticas antagônicas. Além disso, se, nessa situação, a sociedade civil foi alguma vez considerada um ator homogêneo e unitário, o desdobramento da luta pela democracia logo se encarregou de dissolver essa ilusão tática.

Em termos teóricos, a ênfase da teoria da hegemonia na sociedade civil como arena política não implica uma dicotomia, mas precisamente uma continuidade entre Estado e sociedade civil.<sup>17</sup> Em sociedades onde há “uma relação adequada entre Estado e sociedade civil”, o Estado é “apenas uma trincheira avançada, atrás da qual havia um poderoso sistema de fortalezas e casamatas” (Gramsci, 1971: 238). Portanto, é exatamente por causa dessa continuidade que os esforços pela construção de uma nova hegemonia nessas sociedades não podem privilegiar o Estado como único objetivo e minimizar a sociedade civil

como terreno necessário da luta política. No mesmo sentido, definir a sociedade civil como arena e alvo da luta política pela hegemonia significa necessariamente reconhecer sua natureza contraditória e heterogênea e recusar sua mistificação como pólo virtuoso contra um Estado diabólico.

Se ofereceu uma nova forma de conceber a relação entre Estado e sociedade civil, o conceito de hegemonia contribuiu também para a compreensão das transformações na dinâmica dessa última. O surgimento dos movimentos sociais, expressando uma pluralidade de interesses, e a crescente heterogeneidade e complexidade das sociedades latino-americanas aprofundaram um desafio teórico-político fundamental para a esquerda: a questão da caracterização dos sujeitos políticos.

Há um amplo reconhecimento de que a teoria da hegemonia implica uma ruptura com a noção de que sujeitos políticos “pré-constituídos” podem ser deduzidos de posições no processo de produção econômica por meio de um reducionismo de classe (Barros, 1986; Aricó, 1985, 1988b; Nun, 1989; Coutinho, 1980; Riz, Ipola, 1985; Laclau, Mouffe, 1985). A construção hegemônica requer “a obtenção de uma unidade ‘cultural-social’ mediante a qual uma multiplicidade de vontades dispersas, com objetivos heterogêneos, são soldadas juntas com um objetivo único, com base numa mesma e comum concepção de mundo” (Gramsci, 1971: 349). A hegemonia, enquanto processo de articulação dos diferentes interesses necessários para construir uma “vontade coletiva” e alcançar um consentimento ativo, é ela mesma um processo de constituição de sujeitos. Esse processo ocorre em um campo que não é definido estritamente por forças econômicas estruturais, mas por um processo mais amplo de reforma moral e intelectual.<sup>18</sup> Dessa forma, a capacidade de transcender interesses corporativos e particulares, de fazer compromissos e negociar, são características hegemônicas fundamentais, na medida em que tornam possível essa articulação de diferentes interesses (Gramsci, 1971: 161, 182). O “objetivo único” e a “concepção de mundo comum” não são pontos de partida, assegurados por sujeitos e conteúdos pré-definidos, mas uma construção em processo, uma articulação sempre submetida à reelaboração e renovação, concebida como base para uma ação política coletiva na direção da transformação social. Além disso, essa concepção de hegemonia como articulação permite a consideração da autonomia

dos diferentes sujeitos e dos processos de construção de suas próprias identidades coletivas. A elaboração coletiva da base que torna possível essa articulação encarna o núcleo e o grande desafio de uma construção hegemônica.

Essa visão predominante da hegemonia como terreno de constituição de sujeitos políticos, ancorada na crítica de Gramsci ao reducionismo econômico e sua ênfase na primazia da política entendida como um processo ético-cultural, constituiu uma base integradora a partir da qual foi possível tratar dos movimentos sociais emergentes, bem como da multiplicidade de preocupações e interesses que esses movimentos trouxeram para a cena política. Para seus defensores, essa visão expressa várias motivações, entre elas o desejo de romper com o reducionismo econômico sem cair no pluralismo liberal e a necessidade de dar conta da diferença sem deixar de lado a preocupação histórica da esquerda com a igualdade. Ademais, o tratamento desses novos atores estava intimamente ligado à expectativa de fazer avançar a socialização da política na sociedade civil como base de uma socialização radicalmente democrática do poder. Nesse sentido, sua leitura da concepção de hegemonia foi presidida por aqueles elementos teóricos considerados apropriados para essas motivações.<sup>19</sup>

Na medida em que teve sua validade e relevância estabelecidas no processo de renovação da esquerda latino-americana, essa interpretação da hegemonia gramsciana facilitou uma nova compreensão das relações entre cultura e política que ia mais além dos limites do campo específico da análise cultural. A não-subordinação das relações culturais e a imbricação constitutiva entre cultura e política, estabelecidas como princípios pela teoria da hegemonia, levaram os que buscavam abordagens novas a fazer de Gramsci referência obrigatória no campo dos estudos da cultura. Mas, porque esses dois princípios são intrínsecos e centrais ao próprio núcleo do argumento da hegemonia, como tentei mostrar, a influência da hegemonia em outros campos trouxe consigo uma contribuição decisiva para a generalização desses princípios, como parte do processo de renovação da esquerda.

Em conseqüência desse processo, as ênfases anteriores no tratamento da cultura foram abandonadas ou minimizadas. Categorias importantes como a separação entre infra-estrutura

e superestrutura e a relação de determinação entre e' ideologia como reflexo invertido da realidade, foram tuídas por uma visão que acentuava os processos sociais, um todo e que reforçava a concepção de cultura como inerentemente constitutiva deles, em vez de uma instância separada e subordinada.<sup>20</sup> O conceito de "bloco histórico"<sup>21</sup> de Gramsci, por meio do qual ele sustenta a indissolubilidade orgânica entre "forças materiais" e "ideologias" e sua equivalência, foi um instrumento crucial na virada teórica que redefiniu o estatuto negativo, subordinado, da cultura. A idéia de cultura como materialidade, que Althusser tinha tomado de Gramsci para fundamentar seus aparatos ideológicos de Estado, foi recuperada para afirmar não somente o fato de que a cultura se expressa sempre por meio de práticas e instituições, como também sua integração em um processo social material.

Dentro desse novo marco de referência, a relação entre cultura e política perde sua externalidade: enquanto as abordagens anteriores buscavam a "politização" da cultura, o que geralmente significava inserir elementos de consciência de classe na cultura popular, a cultura, tal como enfatizada por Horacio Tarcus e Blás Santos (1990), é entendida como internamente constitutiva da política:

A política cultural não é uma matéria optativa, a matéria eternamente pendente dos programas de esquerda, mas uma matéria tal que não resiste a ser simplesmente adicionada a eles. Sua mera presença questiona e obriga a reformular a totalidade do modo como se concebe e se pratica a política. Pois a falta de uma política para a cultura na esquerda não é a falta de política para um compartimento estanque do social, para uma área delimitada e recortável, mas um sintoma, nem mais nem menos, de uma *falta de política* total.

Se a concepção de cultura como a atribuição de significados embutida em todas as práticas sociais foi estabelecida no campo da antropologia, o que a teoria da hegemonia iluminou foi o fato de que essa atribuição de significados ocorre em um contexto caracterizado por conflitos e relações de poder. Nesse sentido, a luta por significados e por quem tem o direito de atribuí-los não é apenas, em si mesma, uma luta política, mas é também inerente e constitutiva de toda política (ver a Introdução deste volume).

O novo estatuto teórico conferido às relações culturais e seu papel na definição da política e da transformação social teve várias conseqüências para o campo da análise cultural. Primeiro, houve uma mudança significativa na abordagem da própria cultura popular. A negatividade implícita na análise marxista tradicional foi substituída por uma visão positiva que enfatizava a autonomia criativa, a capacidade de reelaboração simbólica e a negociação, como traços das práticas culturais dos setores subalternos. Em um padrão não incomum na história intelectual, em que posições antitéticas polarizam temporariamente o debate, essa positividade apareceu, em algumas versões, como uma pura celebração da “voz do povo”, ou como a encarnação essencialista da verdade, acompanhando o basismo que sucedeu e reagiu às formas populistas e autoritárias de organização popular. Em outras versões, culturas “hegemônicas” e “subalternas” simplesmente se transformaram em novas denominações para as velhas e monolíticas dicotomias dedutivistas.

Mas uma vertente significativa na análise cultural levou adiante as lições gramscianas de avaliação realista e atenta da cultura das massas italianas como uma concepção de mundo, caracterizada pela heterogeneidade, fragmentação, ambigüidade e contradições, bem como por formas específicas de conhecimento expressas nas noções de folclore, “senso comum” e “bom senso”. Essa visão afirmou o caráter plural, descontínuo e complexo do processo de constituição de sujeitos sociais “contra todas as formas de simplificação reducionista” (Riz, Ipola, 1985: 61).

As noções de senso comum e bom senso fundamentaram a crítica da redução de racionalidades necessariamente múltiplas àquela da concepção marxista de consciência de classe e de seu portador privilegiado, a vanguarda, no que Nun chamou de “o outro reducionismo”. Subjacente a “uma abordagem autoritária e vertical da política”, esse “outro reducionismo” rejeita também uma guerra de posições que, nas complexas sociedades do Ocidente às quais se referia Gramsci, precisamente “...exige o abandono de qualquer idéia fixa de estados maiores ou exércitos ou discursos pré-constituídos, e sua substituição pela idéia de destacamentos e significados diferenciados, que vão surgindo e se transformando, nos múltiplos espaços onde se dão os antagonismos”. Como reconhece Nun, isto

coloca a “árdua questão de que se é possível — e como — conseguir a convergência e a unidade dessas lutas, não permitindo que se dispersem ou se esgotem no particularismo. (...) um problema que o outro reducionismo não soluciona, mas simplesmente nega” (Nun, 1989: 50-51).

Essa mudança teórica permitiu também que a esquerda levasse legitimamente em consideração as dimensões ignoradas pelas análises marxistas tradicionais, dimensões cuja relevância política se tornou inquestionável na cena latino-americana em mudança dos anos 80. Por um lado, a crescente heterogeneidade e complexidade das sociedades latino-americanas, impulsionadas por uma modernidade cada vez mais definida por suas conexões globais, engendraram uma vasta pluralidade de novos temas culturais. Por outro lado, o desgaste gradual dos Estados autoritários e a transição para a democracia tornaram possível que a capacidade de iniciativa e de invenção dos grupos sociais na sociedade civil revelasse a dinâmica múltipla das relações entre cultura e política. Dessa forma, uma atenção sem precedentes a temas como vida cotidiana, subjetividade, cultura jovem e consumo, começou a tomar forma dentro da esquerda (Canclini, 1987; Nun, 1989; Lechner, 1988).<sup>22</sup> Como diz Fernando Calderón, ao concluir seu artigo sobre a pertinência do pensamento de Gramsci no contexto boliviano,

estou convencido de que enquanto não interpretarmos realmente o que move as pessoas a fazer e sonhar, o que fazem e sonham a cada dia, isto é, compreender e aceitar em sua plenitude as múltiplas e diversas manifestações sócio-culturais, é impossível estabelecer metas de direção intelectual e moral da sociedade. (1987: 18)

Essa nova postura em face das relações entre cultura e política esteve, como já foi mencionado, intimamente ligada ao surgimento da construção hegemônica da democracia como projeto da esquerda. Para aquela parte significativa da esquerda que se engajou nesse projeto, colocou-se como desafio central a reelaboração do que Lechner (1988) chamou de “uma referência coletiva”, capaz de expressar uma vontade coletiva democrática. As pretendidas encarnações autoritárias dessa referência coletiva previamente existentes — o Estado, a vanguarda, o partido —, foram postas sob suspeita ou rejeitadas completamente. Obviamente, repudiou-se também o mercado como

a referência universal proposta pelo neoliberalismo em sua versão despolitizadora do coletivo.

Além disso, na América Latina, a construção de uma referência coletiva democrática desde a perspectiva da esquerda dificilmente poderia apoiar-se em uma redenção de elementos históricos do passado. Não por acaso, a elaboração de uma “gramática nova” para a política é uma metáfora recorrente usada pelos analistas para expressar o caráter fundacional atribuído ao desafio democrático (Ipola, Portantiero, 1984; Lechner, 1988; Telles, 1994b). A busca de uma nova linguagem, de um novo conjunto de temas, regras e procedimentos, novas formas de fazer política, resumida frequentemente na demanda por uma nova cultura política — às vezes, por uma nova cultura *tout court* — delinea o alcance das transformações embutidas nesse projeto democrático.

A pluralidade inerente à democracia, a multiplicidade de sujeitos e espaços a serem envolvidos em sua construção e a substituição, expressa pela hegemonia, de uma “lógica de guerra” por uma “lógica de política” que impõe o reconhecimento mútuo dos diferentes sujeitos (Lechner, 1988: 27-28), constituem os principais traços percebidos como qualificadores desse desafio. Todas essas características apontam para a necessidade de uma compreensão político-cultural das diferenças, sem a qual sua articulação hegemônica coletiva não pode jamais ser concebida.

Nesse sentido, a nova percepção do significado político da cultura, de sua imbricação constitutiva com a política, foi, em larga medida, uma consequência de mudanças na percepção geral sobre o significado da própria política: onde, como, por quem e sobre o que a política deve ser feita. Com todas essas interrogações postas, as novas respostas proporcionadas, tanto pela teoria como pela prática, trouxeram uma compreensão nova da relação entre cultura e política. Quando o terreno da cultura é reconhecido como político e como locus da constituição de diferentes sujeitos políticos, quando as transformações culturais são vistas como alvos da luta política e a luta cultural como instrumento para a mudança política, está em marcha uma nova definição da relação entre cultura e política.

Para aquela parte da esquerda latino-americana aberta a uma revisão de suas próprias concepções, essas mudanças

responderam a uma tendência global, mas foram fortemente determinadas pelas características e demandas específicas dos processos de construção democrática no cenário particular de cada país. Assim, as novas abordagens das relações entre cultura e política e as novas visões da política nas quais estão embutidas expressam uma confluência entre as influências teóricas discutidas até aqui e as direções políticas que surgiram nos contextos políticos concretos da democratização.<sup>23</sup> A fim de ilustrar esse argumento, discutirei o papel dos movimentos sociais no processo de democratização no Brasil e as direções políticas que surgiram de suas lutas concretas.

## DEMOCRACIA E CIDADANIA: A POLÍTICA CULTURAL DOS MOVIMENTOS SOCIAIS

Como na maioria das sociedades latino-americanas, as lutas políticas no Brasil de hoje são travadas em torno de projetos alternativos de democracia. Como está dito na introdução deste volume, “o que está fundamentalmente em disputa são os parâmetros da democracia, as próprias fronteiras do que deve ser definido como a arena política: seus participantes, instituições, processos, agenda e campo de ação”. Os movimentos sociais participaram profundamente dessa luta desde o começo da resistência ao regime autoritário, no início dos anos 70.

Embora o papel positivo dos movimentos sociais na transição para a democracia tenha sido amplamente reconhecido pelos analistas, desde o retorno ao domínio civil em 1985 sua contribuição real ou potencial para a expansão e aprofundamento da democracia foi questionada. Ao discutir esse questionamento,<sup>24</sup> sustentado tanto pelos principais teóricos da “consolidação democrática”, como por alguns analistas dos movimentos sociais, sugerimos que ele se baseava numa visão que privilegiava a dimensão institucional do processo democrático: os movimentos sociais são apresentados como irrelevantes e até desestabilizadores para a institucionalização democrática, ou como incapazes de adaptar-se à nova arena política formal representativa. O que essas objeções não conseguem reconhecer é precisamente a existência da disputa entre concepções alternativas de democracia e da arena política. Como a ênfase

na “engenharia institucional” e na consolidação monopolizou a maior parte dos esforços intelectuais dos analistas do processo de democratização na América Latina (e grande parte das energias de seus tecnocratas políticos), outras dimensões fundamentais do processo, valorizadas pelos historicamente excluídos da democracia representativa tradicional, são freqüentemente ignoradas.

A questão básica que quero discutir nesta seção é como os movimentos sociais no Brasil contribuíram para dar novo significado às relações entre cultura e política em suas lutas pela democratização. Há pontos claros de confluência entre os principais processos de renovação da esquerda e as direções políticas indicadas pelas lutas dos movimentos sociais. De fato, essa confluência resulta do entrelaçamento de influências que ocorre dentro de um campo ético-político comum.

A noção de um campo ético-político dos movimentos sociais foi desenvolvida para dar conta da produção e circulação de “um campo comum de referências e diferenças para a ação coletiva e a contestação política” (Baierle, 1992: 19). Em análises recentes da ação coletiva dos movimentos sociais, essa noção foi relacionada ao surgimento de “teias” ou redes de movimentos sociais, para indicar a construção coletiva que resulta dessa articulação de movimentos sociais de vários tipos com outros setores e organizações, como partidos políticos e organizações de esquerda, a Igreja católica, a universidade, ONGs, sindicatos etc. (Alvarez, 1993; Alvarez, Dagnino, 1995; Doimo, 1995; Teixeira, 1995; Scherer-Warren, 1993). Por meio do intercâmbio de discursos e práticas, “um processo ativo de elaboração que reflete as dinâmicas de múltiplas práticas emergentes concretas de luta e seus conflitos internos” acontece no interior dessas teias, configurando um campo ético-político distintivo.<sup>25</sup>

Em primeiro lugar, argumentarei que os movimentos sociais desenvolveram uma concepção de democracia que transcende os limites tanto das instituições políticas enquanto tradicionalmente concebidas, como do modelo das “democracias realmente existentes”. O traço distintivo dessa concepção, que aponta para a extensão e aprofundamento da democracia, é o fato de que sua referência básica, mais do que a democratização do regime político, é a democratização da sociedade como um todo, incluindo, portanto, as práticas culturais encarnadas

em relações sociais de exclusão e desigualdade. Em segundo lugar, sustentarei que a operacionalização dessa concepção de democracia está sendo levada adiante por meio de uma redefinição da noção de cidadania e de seu referente central, a noção de direitos. Finalmente, vou sugerir que essa ênfase na sociedade não implica, como afirmava uma parte da literatura anterior sobre movimentos sociais, uma recusa da institucionalidade política e do Estado, mas, ao contrário, implica uma reivindicação radical de sua transformação.

Como os movimentos sociais não constituem atores sociais ou sujeitos políticos homogêneos, mas se caracterizam pela heterogeneidade e diversidade, as concepções discutidas aqui não devem ser tomadas como representativas da enorme multiplicidade de movimentos sociais existentes hoje no Brasil. As práticas autoritárias e clientelistas vigentes na sociedade brasileira certamente encontram espaços significativos também no campo dos movimentos sociais, que não são, portanto, imunes a elas. Mas, se é verdade que uma certa tendência a mistificar suas ações coletivas como encarnações da virtude política, portadoras de todas as novas esperanças de transformação social, deve ser avaliada criticamente, isso não deve ser feito negando-se ou obscurecendo-se as mudanças moleculares que resultam das práticas desses movimentos.

A adoção de uma perspectiva alternativa na análise da política cultural dos movimentos sociais e na avaliação do alcance de suas lutas pela democratização da sociedade pretende iluminar implicações menos visíveis e, com freqüência, negligenciadas dessas lutas. Enfatizar as implicações culturais significa reconhecer a capacidade dos movimentos sociais de produzir novas visões de uma sociedade democrática, na medida em que eles identificam a ordem social existente como limitadora e excludente com relação a seus valores e interesses. Embora possam ser fragmentárias, plurais e contraditórias, essas contestações culturais não devem ser vistas como subprodutos das lutas políticas, mas como constitutivas dos esforços dos movimentos sociais para redefinir o significado e os limites da própria política.

Para os setores excluídos da sociedade brasileira, a percepção da relevância política dos significados culturais embutidos nas práticas sociais faz parte de sua vida cotidiana. Como caso exemplar, que se pode generalizar facilmente para toda a América

certas  
para os  
movimentos  
sociais  
Viviane

Latina, a sociedade brasileira apresenta uma desigualdade econômica e níveis extremos de pobreza que têm sido apenas os aspectos mais visíveis de uma organização desigual e hierárquica das relações sociais em seu conjunto — o que pode ser chamado de autoritarismo social. Diferenças de classe, raça e gênero constituem a base principal de uma classificação social que impregnou historicamente a cultura brasileira, estabelecendo diferentes categorias de pessoas hierarquicamente dispostas em seus respectivos “lugares” na sociedade. Sob a aparente cordialidade da sociedade brasileira, a noção de lugares sociais constitui um código estrito, muito visível e ubíquo, nas ruas e nas casas, no Estado e na sociedade, que reproduz a desigualdade das relações sociais em todos os níveis, subjazendo às práticas sociais e estruturando uma cultura autoritária. (Dagnino, 1994)<sup>26</sup>

A percepção da necessidade de mudanças culturais como elemento essencial no processo de democratização foi obviamente fundamental para os movimentos de mulheres, homossexuais, negros e outros. De fato, grande parte da sua luta política é dirigida no sentido de confrontar essa cultura autoritária. Contudo, se o reconhecimento de suas lutas como política cultural é mais aceitável, existem ainda resistências em reconhecer seu significado na reconfiguração da sociedade como um todo e nas redefinições do político que elas implicam.

No entanto, o que raras vezes se reconhece é o fato de que os movimentos populares urbanos alcançaram essa mesma compreensão da imbricação entre cultura e política assim que perceberam que não tinham que lutar apenas por seus direitos sociais — moradia, saúde, educação etc. — mas pelo próprio direito a ter direitos. Como parte da ordenação social autoritária, hierárquica da sociedade brasileira, ser pobre significa não apenas privação econômica e material, mas também ser submetido a regras culturais que implicam uma completa falta de reconhecimento das pessoas pobres como sujeitos, como portadores de direitos. No que Telles (1993) chamou de “incivilidade” embutida nessa tradição, a pobreza é um sinal de inferioridade, uma forma de ser na qual os indivíduos perdem sua capacidade de exercer seus direitos. Essa privação cultural imposta pela ausência absoluta de direitos, que em última instância se expressa como uma supressão da dignidade humana, torna-se então constitutiva da privação material e da exclusão política.<sup>27</sup>

Nesse sentido, a luta por direitos, pelo direito a ter direitos, revelou o que, de fato, tinha que ser uma luta política contra uma cultura difusa do autoritarismo social, estabelecendo a base para que os movimentos populares urbanos estabelecessem uma conexão entre cultura e política como constitutiva de sua ação coletiva. Essa conexão foi um elemento fundamental para o estabelecimento de um campo comum de articulação com outros movimentos sociais mais obviamente culturais, tais como os étnicos, de mulheres, de homossexuais, ecológicos e de direitos humanos, na busca de relações mais igualitárias em todos os níveis, ajudando a demarcar uma visão distintiva, ampliada, de democracia.

Um instrumento fundamental dos movimentos sociais em sua luta recente pela democratização foi a apropriação da noção de cidadania, que torna operacional sua visão ampliada de democracia. As origens da atual noção redefinida de uma nova cidadania podem ser parcialmente encontradas na experiência concreta dos movimentos sociais no final da década de 1970 e nos anos 80. Para os movimentos populares urbanos, a percepção das carências sociais como direitos representou um passo crucial e um ponto de inflexão em sua luta. Para outros movimentos sociais, como o ecológico e os conduzidos por mulheres, negros e homossexuais, a luta pelo direito à igualdade e à diferença encontrou claro apoio na noção redefinida de cidadania. Uma parte significativa dessa experiência comum foi constituída pela elaboração de novas identidades como sujeitos, como portadores de direitos, como cidadãos iguais.

Esse ponto de inflexão representou uma ruptura com as estratégias predominantes de organização política dos setores populares, caracterizadas pelas relações de favor, pelo clientelismo e pela tutela e subordinação. Essas estratégias, evidentemente ainda vigentes, encontram suporte na cultura autoritária dominante e a reforçam, na medida em que não confrontam seus sistemas de classificação e exclusão e suas hierarquias básicas. São estratégias que legitimam a máxima, reproduzida por Teresa Sales, de que “no Brasil, ou bem se manda ou bem se pede” e expressam uma concepção oligárquica da política, que ainda obstaculiza a organização política dos excluídos e amplia a autonomia política das elites (ver a Introdução deste volume).

Uma ênfase mais ampla na extensão e no aprofundamento da democracia veio reforçar a experiência concreta dos movimentos

sociais enquanto uma luta por direitos iguais. Essa ênfase, como já se discutiu, estava relacionada não somente ao novo estatuto político e teórico que a questão da democracia adquiriu em todo o mundo, como também à crise do regime autoritário no Brasil e às novas direções tomadas pela esquerda brasileira e latino-americana.

A partir do início dos anos 90, o uso do termo “cidadania” se difundiu cada vez mais pela sociedade brasileira. Enquanto a noção redefinida continuou subjacente às lutas populares e às práticas políticas de partidos políticos como o PT, e ONGs como as congregadas na Associação Brasileira de Organizações Não Governamentais (ABONG), a cidadania esteve também por trás de campanhas de solidariedade voltadas para a mobilização da classe média, tais como a Ação da Cidadania contra a Fome, liderada por Herbert de Souza (Betinho), ou as associações de empresários progressistas, tais como a CIVES (Associação Brasileira de Empresários pela Cidadania). Essa difusão se acentua ao longo da década e hoje a apropriação do termo cidadania se generalizou, com sentido e intenções obviamente muito diferentes.<sup>28</sup>

As versões neoliberais de cidadania, criadas em conexão com a implementação de políticas de ajuste econômico e social que hoje prevalecem em toda a América Latina, foram particularmente enérgicas em suas tentativas de redefinir “o domínio político e seus participantes, baseadas numa concepção minimalista do Estado e da democracia” (ver Introdução deste volume). Por um lado, o neoliberalismo trabalha com uma visão de cidadania como uma sedutora integração individual ao mercado. Por outro lado, atua sistematicamente para a eliminação dos direitos consolidados, transformando seus portadores/cidadãos nos novos vilões da nação, inimigos privilegiados das reformas políticas que pretendem diminuir as responsabilidades do Estado. Ademais, os gastos sociais são dirigidos para a reversão daquilo que foi o grande passo na organização dos movimentos sociais, que tornou possível o próprio surgimento da nova cidadania, a definição de necessidades como direitos: transformados em caridade pública para os carentes, os gastos sociais governamentais são decididos sem nenhuma participação real da sociedade civil (Oliveira, 1996).

A disputa simbólica em torno do significado da cidadania prova sua relevância política e a importância atribuída pelos

diferentes contendores às redefinições apresentadas pelos movimentos sociais. Mas uma tal disputa requer também um esforço para clarificar a noção referida aqui como “nova cidadania”.<sup>29</sup>

O primeiro elemento crucial e distintivo nessa noção provém da própria concepção de democracia que tenta pôr em ação: a nova cidadania busca implementar uma estratégia de construção democrática, de transformação social, que impõe um laço constitutivo entre cultura e política. Incorporando características de sociedades contemporâneas, tais como o papel das subjetividades, o surgimento de sujeitos sociais de um novo tipo e de direitos também de novo tipo, bem como a ampliação do espaço da política, essa estratégia reconhece e enfatiza o caráter intrínseco da transformação cultural com respeito à construção da democracia. Nesse sentido, a nova cidadania identifica construções culturais, como as subjacentes ao autoritarismo social, como alvos políticos fundamentais da democratização. Acredito que a redefinição da noção de cidadania, formulada pelos movimentos sociais, expressa não somente uma estratégia política, mas também uma política cultural.

Na América Latina, a expressão “política cultural” designa normalmente as ações do Estado ou de outras instituições com relação à cultura, considerada um terreno específico e separado da política, muito freqüentemente reduzido à produção e consumo de bens culturais: arte, cinema, teatro etc. Aqui, utilizamos “política cultural” para chamar a atenção para o laço constitutivo entre cultura e política e para a redefinição de política que essa visão implica. Esse laço constitutivo significa que a cultura, entendida como concepção do mundo, como conjunto de significados que integram práticas sociais, não pode ser entendida adequadamente sem a consideração das relações de poder embutidas nessas práticas. Por outro lado, a compreensão da configuração dessas relações de poder não é possível sem o reconhecimento de seu caráter cultural ativo, na medida em que expressam, produzem e comunicam significados.

Afirmar a noção de cidadania como uma estratégia política (Wiener, 1992) significa enfatizar seu caráter de construção histórica que expressa interesses e práticas concretas que não são definidas previamente por uma essência universal dada.

Nesse sentido, seus conteúdos e significados não são previamente definidos e delimitados, mas constituem uma resposta à dinâmica dos conflitos reais e da luta política vivida por uma sociedade em particular em um momento histórico dado. Essa perspectiva histórica torna necessário distinguir a nova cidadania dos anos 90 da tradição liberal que cunhou esse termo no final do século XVIII. Surgindo como uma resposta do Estado a reclamações dos setores sociais excluídos, a versão liberal de cidadania acabou essencializando o conceito, apesar de desempenhar, hoje em dia, funções totalmente diferentes daquelas que caracterizaram sua origem.

De forma muito preliminar, é possível indicar alguns pontos que esclarecem essa distinção. Há uma semelhança no vocabulário que expressa referências comuns, sendo a mais óbvia a própria questão da democracia e a noção de direitos, elementos centrais em ambas as concepções. Mas, para além dessas semelhanças, é necessário identificar em que medida as diferenças políticas que emergem dos diferentes contextos históricos são também expressas como diferenças conceituais.

1. O primeiro ponto se refere à noção mesma de direitos. A nova cidadania assume uma redefinição da idéia de direitos, cujo ponto de partida é a concepção de um direito a ter direitos. Essa concepção não se limita a provisões legais, ao acesso a direitos definidos previamente ou à efetiva implementação de direitos formais abstratos. Ela inclui a invenção/criação de novos direitos, que surgem de lutas específicas e de suas práticas concretas. Nesse sentido, a própria determinação do significado de “direito”, e a afirmação de algum valor ou ideal como um direito, são, em si mesmas, objetos de luta política. O direito à autonomia sobre o próprio corpo, o direito à proteção do meio ambiente, o direito à moradia, são exemplos (intencionalmente muito diferentes) dessa criação de direitos novos. Além disso, essa redefinição inclui não somente o direito à igualdade, como também o direito à diferença, que especifica, aprofunda e amplia o direito à igualdade.<sup>30</sup>

2. O segundo ponto, que implica o direito a ter direitos, é que a nova cidadania, ao contrário de outras concepções, não está vinculada a uma estratégia das classes dominantes e do Estado de incorporação política gradual dos setores excluídos, com o objetivo de uma maior integração social ou como uma condição legal e política necessária para a instalação

do capitalismo.<sup>31</sup> A nova cidadania requer — é inclusive pensada como consistindo nesse processo — a constituição de sujeitos sociais ativos (agentes políticos), definindo o que consideram ser seus direitos e lutando para seu reconhecimento enquanto tais. Nesse sentido, é uma estratégia dos não-cidadãos, dos excluídos, uma cidadania “desde baixo”.

3. O terceiro ponto é a idéia de que a nova cidadania transcende uma referência central no conceito liberal: a reivindicação ao acesso, inclusão, participação e pertencimento a um sistema político já dado. O que está em jogo, de fato, é o direito de participar na própria definição desse sistema, para definir de que queremos ser membros, isto é, a invenção de uma nova sociedade. O reconhecimento dos direitos de cidadania, tal como é definida por aqueles que são excluídos dela no Brasil de hoje, aponta para transformações radicais em nossa sociedade e em sua estrutura de relações de poder. Práticas políticas recentes inspiradas pela nova cidadania, tais como as que surgem nas cidades governadas pelo Partido dos Trabalhadores/Frentes Populares, onde os setores populares e suas organizações abriram espaço para o controle democrático do Estado mediante a participação efetiva dos cidadãos no poder, ajudam a visualizar possibilidades futuras.

O Conselho do Orçamento Participativo de Porto Alegre, iniciado em 1989, é provavelmente a mais bem sucedida dessas experiências alternativas (ver Baierle, neste volume). Mas Porto Alegre é apenas um exemplo entre muitos. Existe hoje no Brasil uma proliferação de microexperiências que não podem ser ignoradas, pois revelam possibilidades importantes de mudança em consequência do processo de construção de cidadania (Alvarez, Dagnino, 1995). Ademais, essas experiências mostram o esforço de adaptação dos próprios movimentos sociais à nova institucionalidade democrática. Isso implicou uma mudança qualitativa em suas práticas que contesta algumas interpretações bem conhecidas sobre o caráter de sua participação política, tais como a predominância de interesses corporativistas que forçariam os movimentos sociais a competir entre eles pelos recursos do Estado, ou seu relacionamento meramente clientelista com o Estado ou com quem possa satisfazer suas demandas.

Não há contradição em enfatizar essas experiências de intervenção popular no Estado depois de ter enfatizado a importância da sociedade civil e da transformação cultural

como espaços essenciais das lutas políticas pela construção da cidadania. Essas experiências mostram mudanças não somente nos modos de tomada de decisões dentro do Estado, como também nas formas de relacionamento entre Estado e sociedade. Além disso, não há dúvida de que essas experiências expressam e contribuem para reforçar a existência de cidadãos-sujeitos e de uma cultura de direitos que inclui o direito a ser co-participante em governos locais. Ademais, esse tipo de experiência contribui para a criação de espaços públicos onde os interesses comuns e privados, as especificidades e as diferenças podem ser expostos, discutidos e negociados (ver Telles e Paoli neste volume).

Obviamente, existem dificuldades reais para que os setores populares possam desempenhar esse novo papel. A maioria delas se refere às desigualdades em termos de informação, usos da linguagem e conhecimentos técnicos. Contudo, essas dificuldades não estão servindo como desculpas para eliminar o novo papel dos setores populares, mas estão sendo desafiadas por práticas concretas.

4. A ênfase no processo de constituição de sujeitos, em “tornar-se cidadão”, na difusão de uma “cultura de direitos”, coloca novamente a questão da cultura democrática, mencionada anteriormente, e aponta para uma outra distinção fundamental: a ampliação do alcance da nova cidadania, cujo significado está longe de ficar limitado à aquisição formal e legal de um conjunto de direitos e, portanto, ao sistema político-jurídico. A nova cidadania é um projeto para uma nova sociabilidade: não somente a incorporação no sistema político em sentido estrito, mas um formato mais igualitário de relações sociais em todos os níveis, inclusive novas regras para viver em sociedade (negociação de conflitos, um novo sentido de ordem pública e de responsabilidade pública, um novo contrato social etc.). Um formato mais igualitário de relações sociais em todos os níveis implica o “reconhecimento do outro como sujeito portador de interesses válidos e de direitos legítimos” (Telles, 1994b: 46; ver também Telles e Paoli, neste volume). Isso implica também a constituição de uma dimensão pública da sociedade, em que os direitos possam consolidar-se como parâmetros públicos para a interlocução, o debate e a negociação de conflitos, tornando possível a reconfiguração de uma dimensão

ética da vida social. Esse tipo de projeto questiona não somente o autoritarismo social como modo básico de ordenamento social no Brasil, como também os discursos neoliberais mais recentes, que estabelecem o interesse privado como medida de tudo, negando a alteridade e, portanto, obstruindo as possibilidades de uma dimensão ética da vida social.<sup>32</sup>

5. Essa concepção ampliada de cidadania implica, em contraste com a visão liberal, que a cidadania não está mais confinada dentro dos limites das relações com o Estado, ou entre Estado e indivíduo, mas deve ser estabelecida no interior da própria sociedade. O processo de construção de cidadania como afirmação e reconhecimento de direitos é, especialmente na sociedade brasileira, um processo de transformação de práticas arraigadas na sociedade como um todo. Essa estratégia política implica uma reforma moral e intelectual: um processo de aprendizagem social, de construção de novos tipos de relações sociais, que requer, obviamente, a constituição de cidadãos como sujeitos sociais ativos. Mas, para a sociedade em seu conjunto, requer também aprender a viver em termos diferentes com esses cidadãos emergentes que se recusam a permanecer nos lugares definidos social e culturalmente para eles. Esse é um dos pontos em que o radicalismo da cidadania como política cultural parece bastante claro.

Alguns dos resultados de um estudo sobre cultura democrática e cidadania, de que participei em Campinas, São Paulo, em 1993, podem ajudar a dar substância aos argumentos analíticos desenvolvidos acima sobre as concepções de cidadania e democracia apresentadas pelos movimentos sociais.<sup>33</sup> A pesquisa destinava-se a investigar até que ponto as percepções que enfatizam a democratização das relações sociais como um todo, especialmente a recusa das práticas sociais e culturais responsáveis pelo autoritarismo social, estavam presentes em diferentes setores da sociedade civil. Outro motivo subjacente à pesquisa foi que a ênfase na necessidade de mudanças culturais hoje no Brasil, onde o aprofundamento das desigualdades econômicas, a fome e a extrema pobreza transformaram o autoritarismo social em apartheid social, violência e genocídio, tem freqüentemente sido considerada inapropriada. Porém, quando a crise econômica determina o que tende a ser um certo “reducionismo econômico” na análise da questão da

democracia, enfatizar a dimensão cultural da cidadania parece ainda mais importante.<sup>34</sup> Assim, queríamos investigar especialmente como a conexão entre o autoritarismo social, enquanto modelo histórico do ordenamento social no Brasil, e a atual situação de privação vivida pela maioria da população, que parecia clara no nível teórico e político, era percebida pelas lideranças políticas da sociedade civil.

Foram entrevistados 51 membros de setores organizados da sociedade civil, tanto de movimentos populares urbanos, como de movimentos sociais de caráter mais amplo (tais como movimentos de mulheres, de negros e ecológicos), sindicatos de trabalhadores e de classe média, associações de empresários, bem como vereadores da cidade de Campinas. Uma das questões pedia que os entrevistados selecionassem, de uma lista de dimensões da democracia, qual era a mais importante para que um país fosse considerado democrático. As alternativas eram:

- Que existam vários partidos políticos.
- Que todos tenham alimentação e moradia.
- Que brancos, negros, homens, mulheres, pobres e ricos, todos sejam tratados igualmente.
- Que as pessoas possam participar de sindicatos e associações.
- Que se possa criticar e protestar.

Nossa expectativa era que a desigualdade social e econômica seria avassaladoramente escolhida, tendo em vista a situação econômica crítica naquele momento e as reivindicações econômicas que caracterizam as atividades políticas das associações pesquisadas. No entanto, 58% da amostra selecionaram o tratamento igualitário para brancos, negros, homens, mulheres, ricos e pobres como o mais importante (ver Tabela 2.1). O que esses resultados indicam é que a existência do autoritarismo social e a hierarquização das relações sociais são percebidas, mais do que a desigualdade econômica ou a inexistência de liberdade de expressão e organização de partidos e sindicatos, como um obstáculo sério para a construção da democracia.

TABELA 2.1

DIMENSÕES DA DEMOCRACIA (%)							
	empresários	classes médias	sindicatos	mov. urbanos	mov. sociais	Vereadores	amostra geral
1º lugar							
partidos políticos	12.5	12.5	—	—	—	14.3	5.8
alimentação e moradia	12.5	25.0	10.0	11.1	20.0	14.3	15.4
tratamento igual	50.0	50.0	60.0	66.7	70.0	42.9	57.7
participação em sindicatos e associações	12.5	—	10.0	22.2	—	14.3	9.6
liberdade de expressão	12.5	12.5	10.0	—	10.0	14.3	9.6
2º lugar							
partidos políticos	12.5	12.5	—	11.1	—	14.3	7.7
alimentação e moradia	25.0	37.5	10.0	22.2	40.0	28.6	26.9
tratamento igual	25.0	12.5	10.0	11.1	20.0	14.3	15.4
participação em sindicatos e associações	12.5	12.5	30.0	11.1	20.0	14.3	17.3
liberdade de expressão	25.0	37.5	60.0	22.2	10.0	14.3	28.8
total	100	100	100	100	100	100	100

Pergunta: “Na sua opinião, o que é mais importante para se dizer que um país é democrático?”

FONTE: Pesquisa CULTURA DEMOCRÁTICA E CIDADANIA

A distribuição dessa preferência entre os vários setores entrevistados é também muito significativa: ela parece ser mais importante para os movimentos sociais, a cuja experiência se associa o surgimento da nova noção de cidadania. Até mesmo os movimentos populares urbanos, o setor da amostra certamente mais afetado pela desigualdade econômica, destacaram um código cultural igualitário nas relações sociais como dimensão mais importante da democracia. Embora sejam

certamente menos afetados pelas práticas culturais do autoritarismo social, empresários e membros de sindicatos de classe média identificaram claramente suas conseqüências para as possibilidades de democratização da sociedade. Os vereadores eleitos da Câmara Municipal, onde os partidos mais conservadores eram majoritários, parecem ser os menos sensíveis a essa dimensão igualitária da democracia. De forma significativa, os movimentos sociais de ambos os tipos e os sindicatos de trabalhadores afirmaram claramente sua posição sobre a importância reduzida dos partidos políticos para a democracia, ignorando completamente essa categoria.

Esses dados parecem indicar que as dimensões clássicas da democracia liberal — liberdade de expressão e de organização e existência de partidos — são percebidas como já garantidas e a ênfase é posta na necessidade de aprofundar e estender a democracia. A existência profundamente arraigada do autoritarismo social como modo cultural dominante das relações sociais, nos diferentes níveis da sociedade e, em segundo lugar, a desigualdade econômica (que recebeu 15% das respostas) constituem as duas questões centrais, claramente relacionadas, em torno das quais se organiza a luta dos movimentos sociais pela cidadania no Brasil atual.

Algumas perguntas abertas nos permitiram reunir dados qualitativos que confirmaram, nos membros de organizações subalternas, a percepção da contradição entre as práticas culturais autoritárias que permeiam as relações sociais em todos os níveis e a construção da cidadania e de uma sociedade democrática. Perguntados se eram ou não tratados como cidadãos, os membros de movimentos sociais de ambos os tipos e de sindicatos de trabalhadores revelaram percepções muito diferentes das dos outros dois setores entrevistados. Enquanto a classe média e os empresários destacaram fatos tais como “pagar impostos”, “ter uma profissão”, “votar”, ou até mesmo “ter dinheiro” como evidências de sua cidadania (63 e 75% desses setores, respectivamente, se consideraram tratados como cidadãos), os membros de movimentos sociais e sindicalistas ressaltaram que sua não existência como cidadãos estava relacionada com o modo como são tratados socialmente: a grande maioria deles mencionou a falta de respeito, a discriminação e o preconceito como parte de sua experiência cotidiana

na cidade; referiu-se a seu próprio status como de “cidadãos de segunda classe”; e se queixou de maus tratos por causa de sua raça ou por não estar bem vestido. O Estado foi repetidamente mencionado como responsável por esse tratamento, principalmente através de referências ao abuso policial e à ausência de serviços básicos para os pobres. Embora 90% dos entrevistados desses setores afirmem que não são tratados ou reconhecidos como cidadãos, eles consideram a si mesmos como tais (movimentos sociais mais amplos, 80%; movimentos populares urbanos, 88%; sindicatos de trabalhadores, 60%), principalmente porque “lutam por seus direitos”.

Outro conjunto de perguntas da pesquisa se referia à natureza da política (quem a faz, quem deveria fazer etc.). Os dados mostraram que os membros dos movimentos sociais e sindicatos têm uma concepção ampla da arena política e acreditam que a sociedade civil e suas organizações, inclusive os próprios movimentos sociais e sindicatos, são espaços e sujeitos fundamentais da democratização, mas que ainda estão por ser reconhecidos como tais pela esfera pública oficial.

A ênfase na sociedade civil e nas práticas culturais que subjazem às relações sociais como arenas de luta dos movimentos sociais pela democratização não deve ser entendida como uma opção restritiva que excluiria, novamente, o Estado e a institucionalidade política como arenas secundária. A experiência concreta dos movimentos sociais na transição para a democracia no Brasil está cheia de exemplos que mostram a falsidade dessa dicotomia entre Estado e sociedade civil como arenas da luta política. (Alvarez, Dagnino, 1995).

Essa pesquisa mostrou que os participantes dos movimentos sociais, ao contrário de boa parte da população brasileira, têm uma visão muito positiva das instituições políticas. Enquanto os movimentos sociais, tanto os populares urbanos como aqueles de caráter social mais amplo (de negros, de mulheres e ecológicos), valorizam claramente os partidos políticos (89 e 80%, respectivamente), pesquisas nacionais mostraram que 52% da população em geral consideram que “os partidos políticos apenas dividem as pessoas”; somente 35% os vêem como “indispensáveis para a democracia”; 61% disseram que os “partidos defendem apenas os interesses dos políticos”; e 50% acreditam que os “partidos políticos tornam mais difícil a participação política”.<sup>35</sup>

Além disso, tanto os movimentos populares urbanos como os movimentos sociais de caráter mais amplo se identificam ou estão afiliados a partidos políticos (89 e 70%, respectivamente), consideram o voto um instrumento importante de participação na sociedade e votariam mesmo que o voto não fosse obrigatório (78 e 80%, respectivamente).

Essa visão positiva dos mecanismos institucionais da democracia representativa, no entanto, não expressa uma avaliação complacente e está longe de significar o abandono de uma perspectiva crítica subjacente ao próprio surgimento dos movimentos sociais. Ela coexiste com uma clara demanda pela ampliação do conteúdo democrático desses mecanismos, tanto mediante transformações na cultura política, que redefiniriam seu significado atual, como por meio da criação de novos mecanismos que possam expandir e aprofundar os limites da democracia realmente existente. Assim, ao não mencionar a existência de partidos como indicador significativo de um país democrático, os movimentos sociais e membros de sindicatos parecem estar dizendo não apenas que a mera existência deles não é um indicador suficiente ou relevante de democracia, mas também que os partidos, tais como os que existem no Brasil, não constituem garantia de democracia. Além disso, para esses setores, a insatisfação com os partidos políticos não é passiva. A eliminação das relações pessoais e clientelistas como critério para a opção eleitoral, o fortalecimento das relações entre os representantes eleitos e os eleitores e a adoção de mecanismos de controle sobre os representantes eleitos a fim de assegurar sua responsabilidade, por exemplo, foram apontados tanto como práticas concretas de membros dos movimentos sociais, quanto como exemplos de suas demandas quanto ao funcionamento das instituições democráticas formais.

Essas afirmações sugerem que os movimentos sociais, ao enfatizar a transformação das relações sociais autoritárias e as práticas culturais no interior da sociedade como fundamentais na construção da democracia, não estão selecionando alvos exclusivos ou dando as costas às instituições políticas. Ao contrário, eles percebem que sua política cultural pode e deve estender-se às arenas políticas representativas formais.

Em termos teóricos, a perspectiva explorada aqui certamente não pretende reproduzir a compartimentação e hierarquização das múltiplas dimensões da democracia e de suas formas de

luta. Na verdade, foi exatamente contra a “esquizofrenia” das análises políticas da democratização — que segregam o institucional do não-institucional, o Estado da sociedade civil, o político do cultural — que decidi trabalhar no sentido de um marco teórico capaz de dar conta dessa complexa multiplicidade, sem obscurecer o que me pareciam ser aspectos concretos e cruciais da ação coletiva dos movimentos sociais.

Ao formular uma visão ampliada de democracia e operacionalizá-la em termos de luta pela cidadania, os movimentos sociais também transmitem uma visão alternativa do que é considerado político nas sociedades latino-americanas. A própria existência dos movimentos sociais afetou as noções dominantes de sujeitos e espaços políticos, como demonstraram as redefinições teóricas ocorridas na renovação da esquerda. Na medida em que participam da disputa entre os diferentes projetos de democracia, junto com outros atores políticos que compartilham da mesma perspectiva, os movimentos sociais oferecem novos parâmetros para essa disputa e reagem contra as concepções reducionistas da democracia e da própria política. Ao politizar o que não é concebido como político, ao apresentar como público e coletivo o que é concebido como privado e individual, eles desafiam a arena política a alargar seus limites e ampliar sua agenda. Para além da consideração dos sucessos ou fracassos que possam resultar deles, os efeitos culturais de tais esforços sobre essa disputa e sobre o imaginário social devem ser reconhecidos como políticos.

(Tradução de Pedro Maia Soares, revista pela autora)

\* Agradeço a Raúl Burgos por sua generosa ajuda bibliográfica e pelas valiosas idéias para a discussão sobre a esquerda latino-americana; a Sonia Alvarez por uma parceria intelectual muito estimulante e proveitosa, da qual surgiram várias das idéias aqui discutidas; ao apoio de pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq.

## NOTAS

<sup>1</sup> Para um exemplo, em meu próprio trabalho, ver Dagnino, 1972.

<sup>2</sup> Por meio de instituições como a Igreja, a família, os sindicatos, os sistemas educativo, legal, político e de comunicações, os aparatos ideológicos do

Estado funcionam “massiva e predominantemente por ideologia” para assegurar “a reprodução das relações de produção, isto é, as relações de produção capitalistas” mediante a “sujeição à ideologia dominante” (Althusser, 1971: 133, 145, 154).

<sup>3</sup> Em relação a isso, seria interessante investigar o número de mulheres intelectuais trabalhando sobre questões culturais nas décadas de 1960 e 1970.

<sup>4</sup> O silêncio sobre esse componente fundamental do conceito de hegemonia é notável, por exemplo, em Laclau e Mouffe (1985).

<sup>5</sup> Essa formulação é de Juan Carlos Portantiero (1977), um dos primeiros gramscianos latino-americanos, membro de Pasado y Presente, um grupo de gramscianos que teve uma influência político-cultural muito significativa, surgido na Argentina em 1963 e exilado no México em 1976. Para um relato detalhado da experiência de Pasado y Presente, ver Burgos (1999).

<sup>6</sup> A chegada das obras de Gramsci na América Latina ocorreu primeiro na Argentina, entre 1958 e 1962, depois no Brasil, entre 1966 e 1968, e no México em 1970 (embora houvesse uma tradução anterior, esgotada, publicada no final dos anos 50). Para uma “geografia” de Gramsci no continente, ver Aricó, 1988a, 1988b, Nogueira, 1988, Coutinho e Nogueira, 1988, Córdova, 1987, Burgos, 1999.

<sup>7</sup> Citado por Clóvis Rossi, *Folha de S.Paulo*, 25 de setembro de 1988.

<sup>8</sup> A ruptura com o Partido Comunista, ao qual pertenciam, faz parte da trajetória dos intelectuais gramscianos mais significativos, tanto na Argentina (1963) como no Brasil (1973).

<sup>9</sup> Ver Burgos (1994) para uma discussão da influência da concepção de hegemonia gramsciana no Partido dos Trabalhadores (PT) do Brasil e na Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) de El Salvador.

<sup>10</sup> Esta última tendência parece ter se desenvolvido mais nas sociedades capitalistas avançadas. Em alguns casos, o potencial revolucionário da hegemonia, tão importante no próprio pensamento de Gramsci, foi simplesmente ignorado e o conceito foi reduzido a designar um “dado” inerente a qualquer tipo de exercício de poder dominante nas modernas sociedades capitalistas não autoritárias. Assim, sua distinção com respeito à dominação e sua especificidade enquanto modo particular de exercício de poder não foram levadas em conta. Uma outra diferença relevante nas leituras de Gramsci é a importância atribuída na América Latina ao conceito de *crise de hegemonia*, freqüentemente usado para descrever a ausência de hegemonia em nossas sociedades e raras vezes aplicado nos países capitalistas avançados.

<sup>11</sup> Ver Portantiero, 1977.

<sup>12</sup> Para um exemplo da não-intercambialidade dessas três tendências, ver Vasconi, 1990.

<sup>13</sup> Essa última afirmação expressa uma preocupação não somente com a associação entre hegemonia e democracia, mas também com a afirmação de um vínculo indissolúvel entre democracia e socialismo. De acordo com Coutinho, a busca de unidade dentro da diversidade, encoberta e mistificada pelo liberalismo, não é apenas um objetivo tático imediato na luta contra regimes autoritários; na medida em que implica a elevação da democracia a um nível superior, é também um objetivo estratégico a construção de uma sociedade socialista baseada na democracia política (1980: 40-41). O debate em torno da crítica da concepção “instrumental” de democracia da esquerda e o estabelecimento de um vínculo intrínseco entre democracia e socialismo constituíram

uma parte significativa do processo de renovação dentro da esquerda. Ver Coutinho, 1980, Weffort, 1984, Barros, 1986, Garcia, 1986, Chauí, 1981, Toledo, 1994.

<sup>14</sup> Ver, por exemplo, Riz e Ipola, 1985. Os autores defendem uma postura “flexível” em relação à teoria, que nega “aos esquemas teóricos o exorbitante direito de fixar ‘para sempre’ o sentido exato e as regras de uso das ferramentas conceituais e lhes outorga, em troca, o razoável direito de manter aberta a discussão sobre os vários sentidos e as múltiplas possibilidades de um uso fecundo dessas ferramentas”. Além disso, essa mesma postura é reafirmada em relação ao pensamento de Gramsci (p.45).

<sup>15</sup> Um bom exemplo dessa mistura e da dificuldade de isolar influências particulares é uma crítica de Tomás Vasconi, referindo-se a uma suposta substituição da “lógica da contradição” pela “lógica do conflito” na crítica renovadora da esquerda: “Devemos enfatizar que, embora os autores invoquem as idéias de Gramsci, os conceitos que verdadeiramente fundam essas formulações inspiram-se em Foucault” (1990: 27).

<sup>16</sup> Para um exemplo explícito dessa abordagem autodenominada “pragmática” das categorias gramscianas, ver Riz e Ipola, 1985: 45.

<sup>17</sup> Ver Gramsci (1971: 257-264). A continuidade entre Estado e sociedade civil é também tratada pelo conceito gramsciano de Estado integral.

<sup>18</sup> Ver Gramsci, 1971: 133, para a visão gramsciana dos vínculos entre a reforma econômica e a reforma moral e intelectual.

<sup>19</sup> De acordo com Riz e Ipola, a condição para que o pensamento de Gramsci seja capaz de estabelecer um novo modo de análise das realidades sociais latino-americanas de uma perspectiva marxista consiste em não “sacralizá-lo”: “Isto é, se não se fecha um pensamento e, ao contrário, se trabalha com ele e a partir dele (e, às vezes, *contra* esse pensamento) a fim de dar conta de realidades sociais concretas...” (Riz, Ipola, 1985: 61; ênfase minha). Porém, essa leitura conscientemente seletiva nem sempre é explicitada. Assim, por exemplo, a afirmação isolada de Gramsci de que a capacidade hegemônica está restrita às “classes fundamentais”, que poderia ser vista como problemática para a afirmação da pluralidade de sujeitos políticos e para a crítica ao reducionismo econômico, não foi adequadamente tratada pelos autores que examinamos.

<sup>20</sup> Ver Riz e Ipola para o que é considerado uma ruptura entre Gramsci e esta “lógica de separação”. Ver também Mires, 1984.

<sup>21</sup> Gramsci (1971: 377). Sobre essa equivalência, ver também p. 165: “Esqueceu-se também outra proposição da filosofia da práxis: que as ‘crenças populares’ e idéias semelhantes são elas mesmas forças materiais.”

<sup>22</sup> Lechner (1986: 33) assinala como a própria experiência do autoritarismo contribuiu para desenvolver uma nova sensibilidade entre os intelectuais de esquerda com respeito a assuntos relacionados à subjetividade e às práticas culturais que orientam a vida cotidiana.

<sup>23</sup> Esse tipo particular de confluência entre a esquerda e as práticas dos movimentos sociais não é a única possível, como mostra o capítulo de Jeffrey Rubin neste volume.

<sup>24</sup> Ver Alvarez e Dagnino, 1995.

<sup>25</sup> “Como a ‘matriz discursiva’ analisada por Sáder nas origens dos movimentos sociais nos anos 70, um campo ético-político se refere a distintas ‘maneiras de

abordar a realidade, que implicam diferentes atribuições de significado', derivando da 'elaboração de experiências previamente silenciadas ou interpretadas de forma diferente' (Sáder, 1988: 19). A abertura para incluir o novo, para o qual não havia categorias prévias, pode, então, ser vista como uma característica definidora de um campo ético-político. Isso sugere, de um lado, sua pluralidade interna e sua natureza não homogênea, e, por outro lado, seu caráter opositor em relação a campos políticos existentes, especialmente o dominante" (Alvarez, Dagnino, 1995: 14).

<sup>26</sup> A referência às raízes históricas do autoritarismo não deve obscurecer sua constante renovação e reelaboração, com o surgimento de novas formas de exclusão e violência, por meio das quais esse modo de ordenamento social, profundamente enraizado, se adapta às transformações geradas pela modernização, e pós-modernização, da sociedade brasileira. Assim, se uma legislação recente proscreveu a existência generalizada dos "elevadores de serviço" reservados aos "não cidadãos" (empregadas, funcionários, mas com muita frequência, simplesmente pessoas negras e/ou pobres), o fechamento das ruas para o trânsito público em bairros de classes média e alta, por supostas razões de segurança, já é um hábito disseminado nas grandes cidades.

<sup>27</sup> A percepção dos movimentos populares urbanos do entrelaçamento dessas diferentes dimensões de exclusão e privação e como se afetam mutuamente ficou evidente pela primeira vez, para mim, na experiência da Assembléia do Povo, um movimento de favelados que se organizou em Campinas, em 1979. No início da luta pelo "direito ao uso da terra", sua primeira iniciativa pública foi pedir aos meios de comunicação que divulgassem o resultado de uma pesquisa das favelas, feita por eles mesmos, a fim de mostrar à cidade que não eram vagabundos, marginais ou prostitutas, como são geralmente considerados os favelados, mas cidadãos decentes e trabalhadores. Ver Dagnino, 1995.

<sup>28</sup> Ver Verónica Schild, neste volume, sobre como essa reapropriação está ocorrendo no Chile com respeito ao movimento de mulheres.

<sup>29</sup> A discussão que se segue sobre os elementos distintivos dessa noção redefinida de cidadania se apóia fortemente em Dagnino, 1994.

<sup>30</sup> Para uma discussão sobre cidadania e a conexão entre o direito à diferença e o direito à igualdade, ver Dagnino, 1994.

<sup>31</sup> Para outras concepções de cidadania apresentadas pelas classes dominantes na história brasileira recente, ver as noções de "cidadania regulada" (Santos, 1979), "cidadania concedida" (Sales, 1994) e também Carvalho, 1991.

<sup>32</sup> Para Vera Telles (1994a), a ausência dessas dimensões públicas e éticas, que deixam os códigos morais da vida privada como únicos espaços disponíveis para a formulação e solução dos dramas individuais e coletivos da vida cotidiana, está certamente por trás da criminalidade, da justiça privada, da violência policial e de vários tipos de preconceitos que infestam nossa sociedade não-civil.

<sup>33</sup> Para a análise completa dos resultados da pesquisa, ver Dagnino et al., "Cidadania e Cultura Democrática", *Opinião Pública*, v.V, n.1, novembro de 1998, CESOP, Campinas, SP.

<sup>34</sup> Ironicamente, esse "reducionismo econômico" é sustentado não somente pela esquerda tradicional, como também pelos neoliberais que tratam de resolver a desigualdade social reduzindo a pobreza a níveis suportáveis.

<sup>35</sup> Fonte: CESOP (Centro de Estudos de Opinião Pública, Unicamp): DAT/BR90. Mar-00219, 1990.

## BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis. 1971. Ideology and Ideological State Apparatuses. In: *Lenin and Philosophy*. New York: Monthly Review Press.
- ALVAREZ, Sonia E. 1993. "Deepening Democracy": Popular Movement Networks, Constitutional Reform, and Radical Urban Regimes in Contemporary Brazil. In: FISCHER, R., KLING, J. (Ed.). *Mobilizing the Community: Local Politics in the Era of the Global City*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- ALVAREZ, Sonia E., DAGNINO, Evelina. 1995. Para além da 'democracia realmente existente': movimentos sociais, a nova cidadania e a configuração de espaços públicos alternativos. Trabalho apresentado na XIX Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). Caxambu: Minas Gerais.
- ARICÓ, José. 1985. Prólogo. In: MARTÍN DEL CAMPO, J. L. (Ed.). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_. 1988a. Geografia de Gramsci na América Latina. In: COUTINHO, C. N., NOGUEIRA, M. (Ed.). *Gramsci e a América Latina*. São Paulo: Paz e Terra.
- \_\_\_\_\_. 1988b. *La cola del diablo*: itinerario de Gramsci en América Latina. Buenos Aires: Puntosur.
- BAIERLE, Sérgio Gregório. 1992. *Um novo princípio ético-político*: prática social e sujeito nos movimentos populares urbanos em Porto Alegre nos anos 80. São Paulo: Unicamp. (Tese, mestrado).
- BARROS, Robert. 1986. The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America. *Telos* 68: 49-70.
- BURGOS, Raúl. 1994. *As peripécias de Gramsci entre Gulliver e o Pequeno Polegar*. São Paulo: Unicamp. (Tese, mestrado).
- \_\_\_\_\_. 1999. *Os gramscianos na Argentina*. Cultura e política na experiência de pasado y presente. São Paulo: IFCH/Unicamp. (Tese, doutorado em Ciências Sociais).
- CALDERÓN, Fernando. 1987. El camino de la transformación en Bolivia. *La Ciudad Futura* 6: 17-18.
- CANCLINI, Néstor G. 1987. Cultura y organización popular, Gramsci con Bourdieu. *Nueva Sociedad* 71: 75-82.

- CANCLINI, Néstor G. 1987. Cultura y política, nuevos escenarios para América Latina. *Nueva Sociedad* 92: 116-130.
- \_\_\_\_\_. 1988. Culture and Power: The State of Research. *Culture and Society* 10: 467-497.
- CARVALHO, José Murilo de. 1991. *Os bestializados*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CASTAÑEDA, Jorge. 1994. *Utopia desarmada*. São Paulo: Cia. das Letras.
- CHAUÍ, Marilena. 1981. *Cultura e democracia*. São Paulo: Moderna.
- CÓRDOVA, Arnaldo. 1987. Gramsci y la izquierda mexicana. *La Ciudad Futura* 6: 17-18.
- COUTINHO, Carlos Nelson. 1980. *A democracia como valor universal*. São Paulo: Ciências Humanas.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Gramsci*. Porto Alegre: L&PM Editores.
- COUTINHO, Carlos Nelson, NOGUEIRA, Marco Aurélio (Ed.). 1988. *Gramsci e a América Latina*. São Paulo: Paz e Terra.
- DAGNINO, Evelina. 1972. Cultural and Ideological Dependence: Building a Theoretical Framework. In: BONILLA, F., GIRLING, R. (Ed.). *Structures of Dependence*. Stanford, Calif. Reimpresso in: KUMAR, Krishna (Ed.). *Transnational Enterprises: Their Impact on Third World Societies and Cultures*. Boulder: Westview Press, 1980.
- \_\_\_\_\_. 1994. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. In: DAGNINO, E. (Ed.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1995. On Becoming a Citizen: The Story of D. Marlene. In: BENMAYOR, R., SKOTNES, A. (Ed.). *International Yearbook of Oral History and Life Stories*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. TEIXEIRA, Ana Cláudia Chaves, SILVA, Daniela Romanelli da, FERLIN, Uliana. Cidadania e cultura democrática. *Opinião Pública*, São Paulo, Campinas, CESOP, v.V, n.1, novembro de 1998.
- 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.
- GARCIA, Marco Aurélio (Ed.). 1986. *As esquerdas e a democracia*. São Paulo: Paz e Terra.
- GRAMSCI, Antonio. 1971. *Selections from the Prison Notebooks*. Ed. e trad. Quentin Hoare e Geoffrey Noel Smith. Nova York: International Publishers.
- IPOLA, Emilio de, PORTANTIERO, Juan Carlos. 1984. Crisis social y pacto democrático. *Punto de Vista* 21:13-20.
- LACLAU, Ernesto, MOUFFE, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.
- LECHNER, Norberto. 1986. De la revolución a la democracia. *La Ciudad Futura* 2: 33-35.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- MARTÍN DEL CAMPO, Julio Labastida. 1985. *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- McCAUGHAN, Edward. 1995. *Global Change and Paradigm Crisis: The Renovation of the Left Discourse in Cuba and Mexico*. Universidade da Califórnia, Santa Cruz. (Tese de Ph.D).
- MIRES, Fernando. 1984. Cultura y democracia. *Nueva Sociedad* 73: 55-64.
- NOGUEIRA, M. Aurélio. 1988. Gramsci, a questão democrática e a esquerda no Brasil. In: COUTINHO, C. N., NOGUEIRA, M. A. (Ed.). *Gramsci e a América Latina*. São Paulo: Paz e Terra.
- NUN, José. 1989. *La rebelión del coro*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- OLIVEIRA, Francisco de. 1996. O "reino" de 20 anos. *Folha de S.Paulo*, 13 de outubro.
- PORTANTIERO, Juan Carlos. 1977. Los usos de Gramsci. *Cuadernos de Pasado y Presente* 54: 11-386.
- \_\_\_\_\_. 1981. Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes. *Nueva Sociedad* 54: 7-18.
- \_\_\_\_\_. 1988. Gramsci em chave latino-americana. In: COUTINHO, C. N., NOGUEIRA, M. A. (Ed.). *Gramsci e a América Latina*. São Paulo: Paz e Terra.
- RIZ, Liliana de, IPOLA, Emilio de. 1985. Acerca de la hegemonía como producción histórica. In: MARTÍN DEL CAMPO, J. L. (Ed.). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.

- SÁDER, Eder. 1988. *Quando novos personagens entraram em cena*. São Paulo: Paz e Terra.
- SALES, Teresa. 1994. Raízes da desigualdade social na cultura brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 25: 26-37.
- SANTOS, Wanderley G. dos. 1979. *Cidadania e justiça*. São Paulo: Campus.
- SCHERER-WARREN, Ilse. 1993. *Redes de movimentos sociais*. São Paulo: Loyola.
- TARCUS, Horacio, SANTOS, Blas de. 1990. Notas para uma crítica de la razón burocrática. *Utopias del Sur* 4: 12-14.
- TEIXEIRA, Ana Cláudia Chaves. 1995. *Movimentos sociais e a construção de uma cultura democrática*. São Paulo: Unicamp. (Mimeogr.).
- TELLES, Vera da Silva. 1993. Pauvreté et citoyenneté, dilemme du Brésil contemporaine. *Problèmes d'Amérique Latine* 9:73-85.
- \_\_\_\_\_. 1994a. A sociedade civil e a construção de um espaço público. In: DAGNINO, E. (Ed.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. 1994b. Sociedade civil, direitos e espaços públicos. *Polis* 14: 43-53.
- TOLEDO, Caio Navarro. 1994. As esquerdas e a redescoberta da democracia. In: DAGNINO, E. (Ed.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- VASCONI, Tomás. 1990. Democracy and Socialism in South America. *Latin American Perspectives* 65: 25-38.
- WEFFORT, Francisco. 1984. *Por que democracia?* São Paulo: Brasiliense.
- WIENER, Antje. 1992. Citizenship, New Dynamics of an Old Concept: A Comparative Perspective on Current Latin American and European Political Strategies. Trabalho apresentado no XVII International Congress of the Latin American Studies Association, setembro, Los Angeles.
- WILLIAMS, Raymond. 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

DIREITOS SOCIAIS  
CONFLITOS E NEGOCIAÇÕES NO BRASIL  
CONTEMPORÂNEO

Maria Célia Paoli  
Vera da Silva Telles

Nesses tempos de mudanças que afetam Estado, economia e sociedade, os movimentos sociais estão no centro dos dilemas da sociedade brasileira. Estão, na verdade, no centro dos paradoxos que hoje desconcertam todos os que se propõem a refletir sobre os rumos incertos do país e as possibilidades (mais incertas ainda) de um projeto de futuro capaz de conjugar modernização, igualdade e justiça social. Nos anos 80, os movimentos sociais se organizaram, os sindicatos se fortaleceram e as aspirações por uma sociedade mais justa e igualitária ganharam forma na reivindicação de direitos, projetaram-se no cenário público, deixaram suas marcas em conquistas importantes na Constituição de 1988 e se traduziram na construção de espaços plurais de representação de atores coletivos hoje reconhecidos como interlocutores válidos no cenário político nacional. Essa década, vivida sob o signo da esperança democrática, encerrou-se, no entanto, com o espetáculo de uma pobreza talvez jamais vista em nossa história republicana, uma pobreza engendrada na convergência problemática de uma pesada tradição excludente, de uma crise econômica prolongada e os efeitos perversos da modernização econômica e uma reestruturação produtiva. Por outro lado, entramos nos anos 90 com uma democracia consolidada, aberta ao reconhecimento formal de direitos sociais, garantias civis e prerrogativas cidadãs reivindicados, mas que convive cotidianamente com a violência e a reiterada violação dos direitos humanos — um mundo que encena o avesso da cidadania e das regras da civilidade, um

Os mov. sociais  
no Brasil não  
trabalham  
bankira