



Lutas e Movimentos Sociais

Comício pelas reformas de base durante o governo João Goulart, realizado na Central do Brasil. Rio de Janeiro/RJ, 13/3/1964. Arquivo Nacional, fundo Agência Nacional, EH/COC-P.08001.51.



Fotografia de João Belchior Marques Goulart, candidato à vice-presidência da República, em campanha falando aos operários de São Gonçalo, no Estado do Rio de Janeiro, 1955. Arquivo Nacional, Fundo João Goulart, BR RJANIRIO, D7.0APT, FOT.26/2.

Cibele Maria Lima Rodrigues*

Cultura Política e Movimentos Sociais: tradição e mudança

Resumo: O artigo tem por objetivo aplicar o conceito de cultura política ao estudo dos movimentos sociais. Trata-se de uma discussão teórica, mas se baseia em pesquisas realizadas com os movimentos que lutam por moradia. Nossa abordagem é baseada nos pressupostos de Stuart Hall, Laclau e Mouffe, especialmente os conceitos de cultura, tradição e hegemonia. Nessa discussão, estamos propondo o conceito de tradição dos revolucionários, considerando a definição de ação coletiva de Mutzenberg. Esta tradição é definida como um imaginário político que se constitui a partir da memória coletiva das lutas sociais e seus projetos de emancipação, tal como definiu Marx.

Palavras-chave: Cultura política; movimentos sociais; hegemonia.

Abstract: The paper aims to examine social movements under the conceptual frame offered by political culture studies. It is based on research among social movements for housing provision. It deals with collective action, political culture, tradition and hegemony as well as revolutionary memory and action.

Keywords: Political culture; hegemony; social movements.

Introdução

O presente artigo tem por objetivo apresentar uma discussão teórica que articula o conceito de cultura política e as manifestações coletivas dos movimentos sociais. Muito embora o enfoque aqui adotado seja teórico, as reflexões foram feitas a partir de pesquisas que realizamos com movimentos de luta por moradia, entre 2000 e 2008¹. Organizamos o texto em três partes, quais sejam: primeiro, uma discussão dos conceitos de cultura política e movimentos sociais; segundo, uma

* Pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco. Doutora em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Endereço postal: Rua Dois Irmãos, 92, Ed. Anexo Anízio Teixeira, Apicucus, Recife, Pernambuco, CEP: 52071-440. Endereço eletrônico: cibele.rodrigues@fundaj.gov.br

¹ Estudamos o MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto), Recife (2000-2002); a UMM (União de Movimentos de Moradia) e o MTL (Movimento por Terra, Trabalho e Liberdade), Maceió (2006-2007). Respectivamente, nossos trabalhos de dissertação de mestrado e tese de doutorado, ambos orientados por Breno Fontes. A tese contou ainda com a co-orientação de Remo Mutzenberg.

apresentação de elementos do debate teórico no Brasil; e, por fim, nossas reflexões sobre o conceito de cultura política. Do ponto de vista teórico, usamos reflexões de Marx, Engels, Gramsci e Lefebvre, a partir dos pressupostos dos pós-marxistas Stuart Hall, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, considerando ainda a interpretação levada a cabo por Remo Mutzenberg (2002).

Em nossa discussão precisamos considerar que os conceitos “cultura política” e “movimentos sociais” nem sempre têm sido tratados de forma correlacionada. Além disso, cada um deles possui um rol de teorizações específico que não conseguiremos dar conta no âmbito deste trabalho. Ressaltamos, entretanto, que as conexões entre os “costumes ou moral” (cultura) e práxis política têm um longo percurso na filosofia, desde Platão (1999), passando por Tocqueville, Maquiavel e Montesquieu (BOTTOMORE, 1981; RENNÓ, 1998).

Além disso, o conceito de cultura política é considerado aqui como uma delimitação do conceito de cultura. Ao utilizarmos o termo estamos nos referindo ao estudo dos elementos culturais presentes no mundo da política. Nesse sentido, precisamos ter em mente que o próprio conceito de cultura foi criado, originalmente, com fins políticos de dominação política, pois supunha a existência de uma cultura superior, a cultura da modernidade (HUSSERL, 2001), estabeleceu uma hierarquia em que o não moderno (ou pré-moderno) é inferior (HALL, 2003). Mas essa lógica binária (tradição/modernidade) foi minada desde seu início.

O conceito de cultura é associado à criação e compartilhamento de símbolos e crenças. Os conjuntos de crenças representam tentativas de criar um “horizonte transcendental” que representa o conjunto de significados possíveis que adquirem o status de legitimidade, como se fossem “naturais” ou óbvios. Nesse processo de invenção da cultura podemos falar na instituição de tradições culturais e hegemonia (HALL, 2003). Nessa perspectiva, as tradições são narrativas usadas estrategicamente para instituir diferenças, hierarquias e naturalizar relações de poder, garantindo a hegemonia. A tradição interpela os sujeitos de diferentes formas, estabelecendo diferentes processos de identificação. Mas as escolhas identitárias podem ser no sentido de afirmar ou negar a tradição, dialeticamente.

A negação da tradição pode ser na forma de luta política e implica o questionamento das relações de poder estabelecidas hegemonicamente. Assim, estamos considerando que as lutas políticas são perpassadas por questionamento dos códigos culturais dominantes. Segundo Rancière (1996), o desentendimento é constitutivo da cena política, que se caracteriza por disputas em que as pessoas podem dizer a mesma coisa com sentidos distintos. A fixação de um sentido é objeto de disputa na medida em que implica consequências práticas para a vida política, econômica e social. Desta forma, podemos considerar que conflitos e antagonismos são constitutivos da política e possibilitam a existência de identidades políticas (MOUFFE, 2002)² que podem ser definidas de diferentes formas, como a oposição entre direita

² Por exemplo, quando o antigo PFL (Partido da Frente Liberal) muda seu nome para Democratas podemos nos perguntar sobre qual o sentido dado à palavra democracia. Conhecendo a história política brasileira sabemos que palavras como democracia, revolução, participação, cidadania têm ocupado a cena política com diversos sentidos, sobretudo se avaliamos do período do *golpe militar* de 1964 até os dias atuais.

e esquerda, por exemplo. Nesse sentido, as escolhas identitárias, inclusive dos agentes dos movimentos, são perpassadas por decisões, tendo em vista a adesão a determinados projetos políticos. Assim, podemos circunscrever os movimentos sociais nesse interstício entre cultura e política, como sujeitos que mobilizam repertórios culturais em suas lutas políticas.

1. Movimentos Sociais e Cultura Política: conceitos e divergências

Consideramos ainda que o conceito de movimento social esteja relacionado com o tema da mudança social. Embora existam abordagens divergentes (Scherer-Warren, 1984; Foweraker, 1995; Chazel, 1995; Gohn, 1997), o termo “movimento social” surge na literatura das Ciências Sociais tratando da luta de classes do proletariado, no século XIX (Bottomore, 1981; Chazel, 1995). Mas nossa reflexão se direciona para questões relativas aos limites e possibilidades da ação dos movimentos sociais, pensando a partir de projetos políticos e de suas ambiguidades, do contraste entre ideais de emancipação e os óbices impostos pelo poder hegemônico.

Nesse ínterim, encontramos em Marx (1995) uma distinção entre emancipação política e social que reflete as possibilidades de mudança. A emancipação política é expressa pela cidadania e não muda as desigualdades econômicas, sendo, por isso, parcial; a emancipação social refere-se à possibilidade de liberdade humana plena com igualdade social e, por isso, exige um ato político (uma revolução). Essas reflexões vão aparecer, posteriormente, nas formulações sobre “consciência de classe”, em Lukács (1974), e na “reforma intelectual e moral”, em Gramsci (1984), e estão relacionadas com os ideais revolucionários. Essa perspectiva vai ficar clara na distinção entre movimentos “verdadeiros” e movimentos “reformistas”, feita por Lojkin (1981), em que o autor considera como movimento social apenas o grupo que propõe uma mudança radical no sistema capitalista. Nessas perspectivas teóricas se estabelece uma clara relação entre movimentos sociais e mudança social.

Ainda no âmbito do pensamento crítico, em abordagens mais recentes, há uma maior pluralidade de interpretações em que se coloca a questão dos movimentos como formas de resistência ao capitalismo regulado para construir uma nova hegemonia (LEHER E SETÚBAL, 2005; SEOANE, ALGRANATI E TADEI, 2005). A crítica ao capitalismo permanece, muito embora não haja consenso sobre os caminhos e possibilidades de uma revolução socialista. Nesse sentido, o conceito de hegemonia aparece com força para incluir na análise a articulação entre a práxis política e a perspectiva cultural, como já preconizava Gramsci. Essa perspectiva vai inspirar uma retomada das discussões entre cultura e política, no campo marxista, muito embora devamos considerar que o conceito “cultura política”, em si, advém da tradição funcionalista³, que é antagônica ao marxismo.

³ Almond e Verba formularam-no tendo por base o neofuncionalismo de Talcott Parsons (1951), como forma de relacionar democracia e desenvolvimento econômico. Os autores adotam a ideia de que apenas os “países desenvolvidos e capitalistas” podem ser considerados normais e os outros seriam os desviantes, a partir da perspectiva funcionalista (BURITY, 2002), antipolítica e naturalista (SOMERS, 1995) em que a democracia aparece como um resultado do desenvolvimento do capitalismo. O conceito sofreu diversas alterações, mas não alterou seus pressupostos básicos (RENNÓ, 1998).

Essa conexão entre cultura e política está presente nos “estudos culturais” (MATTELART E NEVEU, 1990) em que os autores estabelecem uma vinculação entre processos culturais, relações sociais e as diversas formas de opressão (classe, gênero, e outras). Os autores dos estudos culturais, em geral, propõem que a cultura não seja um “campo autônomo nem externamente determinado, mas um local de diferenças e lutas sociais” (ESCOSTEGUY, JONHSON, SCHULMAN, 2006, p.13). A formulação marxista de falsa consciência dá lugar a estruturas de entendimento, que propiciam interpretação, sentido, experiência e vivência das condições materiais (ESCOSTEGUY, JONHSON, SCHULMAN 2006 p.146).

Para a maioria desses autores, as diversas formas de opressão engendram uma pluralidade de sujeitos políticos em torno dos movimentos não classistas. No debate acadêmico, a questão é repensar as imagens de classe e seu papel na política de esquerda, mas sem perder de vista os projetos políticos de “esquerda”. Além de Stuart Hall, autores como Laclau e Mouffe (2001) apontam para uma perspectiva pós-marxista, que toma como parâmetro o conceito de hegemonia em Gramsci, mas admite a pluralidade e a indeterminação do social, tomados de Derrida. Segundo esses autores (idem), essa interpretação de sociedade é o ponto de partida para uma concepção radicalmente libertária, percebendo os novos atores como “novos antagonismos que vêm sendo articulados”⁴. Para Barrèt (1996), os autores partem dos argumentos de Foucault e Donzelot para reconhecer as ambiguidades, resistências e múltiplas formas de vigilância e regulação das relações sociais antes confinadas ao mundo privado. Assim, uma ampla esfera de lutas vem sendo articulada em torno de direitos sociais, da liberdade e da democracia.

2. Cultura Política e Movimentos Sociais no Brasil

Este debate também tem ressonância no Brasil, onde os estudos de cultura política apontam para a dificuldade de se “encarnar” o discurso da democracia (BAQUERO, 1998, 2003; BURITY, 2002; CARVALHO, 2002; CASTRO, 1998; MOISÉS, 1995; TRINDADE, 1994). Os autores admitem a tensão entre uma “cultura autoritária” (MARTINS, 2002) e a utopia da cultura política democrática (TELLES, 2006). Segundo Lamounier (*apud* TRINDADE 1994 p. 51), a democracia esbarra numa perspectiva instrumental dos procedimentos formais de representação, “compartilhada pela direita autoritária e por setores de esquerda”.

Na interpretação de Castro (1998), a explicação para tal fato exige a análise de pelo menos dois paradoxos. O primeiro se refere à institucionalização da democracia enquanto forma (procedimentos) em contraponto à continuidade de valores e atitudes não democráticas. Em segundo lugar, a aceitação da democracia minimalista dissocia sistema político e problemas sociais (as desigualdades econômicas) e gera uma aceitação difusa dos “procedimentos democráticos”. Esses paradoxos podem ser explicados a partir da teoria de hegemonia, em Gramsci. Num deter-

⁴ A ideia de “impossibilidade da sociedade” pode ser resumida na inexistência de uma fixação absoluta do sentido. Afirmar a “impossibilidade da sociedade” é admitir a inexistência de um princípio que unifique as diferenças, rejeitando a noção de uma “totalidade suturada e autodefinida”. A sociedade não existe enquanto uma entidade, ou coisa em si mesma.

minado bloco histórico, a liderança econômica, social, moral e intelectual da classe (ou fração de classe) hegemônica *cria* um consenso, institucionalizando valores culturais dominantes como se fossem verdades absolutas, garantindo a adesão ao *status quo*. Entretanto, a dominação mais importante para os 'dirigentes' é a econômica, por isso pode haver negociações no campo da política, ampliando a cidadania sem mudar a estrutura econômica.

A análise se torna ainda mais complexa considerando nosso processo histórico marcado pela escravidão, latifúndio e patrimonialismo (CARVALHO, 2002). Nesse sentido, Dagnino (2000) se refere a um autoritarismo social que perpassa as relações sociais e se manifesta na economia, na política e no cotidiano. Além disso, essa hierarquização também impõe limites à noção de cidadania, já que as camadas populares não são consideradas como sujeitos de direitos (CARVALHO, 2002; TELLES, 2002). Esse discurso faz com que as reivindicações dos pobres não sejam aceitas como legítimas e abre caminho para a sedimentação de diferentes tipos de clientelismo e, por outro lado, possibilidades de lutas populares. Além disso, o autoritarismo fez com que qualquer tipo de protesto ou reivindicação tenha sido inscrito em nossa cultura política como "ultraje à ordem" (ou desordem), ou seja, não alcançam o patamar mínimo de legitimidade (GOHN, 2001).

É nessa perspectiva que tentaremos estabelecer relações entre as reivindicações e essa cultura política considerada hegemonicamente autoritária. Partimos da leitura de Alvarez, Dagnino e Escobar (2000), quando afirmam que as lutas sociais são também guerras de interpretação, entretanto a análise não pode ser linear e deve considerar que a disputa de sentidos e de códigos culturais envolve mudanças, mas também descontinuidades e contradições no processo de democratização. Nesse sentido, os autores colocam que todo movimento social pratica a *política cultural* nas suas lutas incorpóreas em torno de significados e representações. Ao questionarem a forma como o poder deve ser exercido desafiam a cultura política dominante (ALVAREZ et ali, 2000).

Ao invés de usar o termo *política cultural* acreditamos que ações dos movimentos podem ser mais bem-descritas a partir da conceituação de ações coletivas de Mutzenberg (2002), já que a forma como este autor desenvolve sua análise nos permite pensar as diferentes possibilidades de ação, sem colocar os movimentos sociais como portadores de uma essência (ou virtuosidade intrínseca). Nesse sentido, consideramos, em nossa análise, os diferentes momentos, diferentes formas de ação, questionando a visão de que os movimentos constroem uma nova cultura política ou uma política cultural (GOHN, 2005; JACOBI, 1990). Compreendemos que existe uma disputa por hegemonia enquanto disputa de projetos políticos (GOHN, 2005), mas a luta política inclui o que Laclau (1990) chama de jogo das semi-identidades, em que as relações entre os agentes políticos vão fazer com que as ambiguidades de ambos entrem em interação provocando influências mútuas. Seguindo essa perspectiva teórica, podemos compreender as contradições existentes nas práticas dos sujeitos políticos, muito embora devamos ressaltar que não estamos nos referindo aos comportamentos de cinismo, mas de ambiguidades inerentes aos sujeitos.

Desta forma, Mutzenberg (2002) define que as ações coletivas podem ser: (1) manifestações coletivas que expressam uma *aderência* a uma configuração he-

gemônica, naturalizando padrões de *comportamento*; (2) manifestações de *conflito*, no interior de uma lógica hegemônica (questionando processos decisórios e operacionais), podendo ser chamados de *movimentos sociais lato sensu*; (3) manifestações de posições *antagônicas a uma configuração hegemônica que só nesse caso podem ser considerados movimentos sociais stricto sensu* (nesses casos novos sentidos são propostos). O antagonismo vai surgir como quebra da linguagem natural, do senso comum, tal como define Gramsci (2001). Esses tipos de ação são três formas analíticas que podem evoluir em diferentes direções, mas as ações coletivas se constituem a partir de repertórios existentes, afirmando-os e negando-os, dialeticamente. Na ação política, “diferentes marcos de referência e repertórios são mobilizados e que remetem a processos políticos sedimentados no campo das relações sociais e numa cultura política” (MUTZENBERG, 2002 p.203). A partir desse ponto pretendemos elucidar nossa interpretação da relação entre cultura política e movimentos sociais.

3. Cultura Política e Tradição dos Revolucionários

Em muitos estudos sobre ações coletivas encontramos a suposição da existência de uma cultura política, mas nem sempre há uma preocupação com uma definição teórica. Sendo assim, resolvemos tecer algumas considerações teóricas sobre o conceito de cultura política, a partir das análises sobre a história política do Brasil, considerando que há uma historiografia oficial e análises críticas. E, como afirmamos anteriormente, essas reflexões também são fruto do que observamos nas práticas dos movimentos de luta por moradia, em Recife, Maceió e no Conselho Nacional das Cidades. Inicialmente, estamos pressupondo que não podemos considerar a cultura política enquanto uma totalidade fechada que se impõe aos indivíduos determinando seus comportamentos. Podemos supor a existência de um repertório de “opções simbólicas” que foi sendo construído ao longo da história, em outros termos, um estoque de símbolos que vai sendo constituído, não apenas na vida dos indivíduos (SCHUTZ, 1967), mas como parte do mundo da vida (HUSSERL, 2001). Em outras palavras, podemos definir cultura política como um horizonte de inteligibilidade que os agentes “recorrem” para nomear as coisas *do mundo da política* (RANCIÈRE, 1996).

Contudo, em nossa definição, precisamos considerar ainda que os atos de nomeação sejam decorrentes de disputas políticas. Isto significa que as elites no poder buscam institucionalizar “valores culturais” que garantam sua dominação (GRAMSCI, 1981), construindo discursos sobre a história e sobre o que deve ser considerado legítimo e racional. Em cada formação social, os sujeitos que estão no poder vão, ao longo da história, impondo um imaginário (quase transcendental) sobre sua história, em que determinados ícones e significantes são reforçados e outros apagados, alguns valorizados e outros desvalorizados⁵. Nesse sentido, podemos completar nossa definição de cultura política como um repertório simbólico que,

⁵ Esta afirmação tem por base a análise da historiografia oficial, tendo em vista como são tratadas as lutas sociais, de uma forma geral.

em cada formação social, justifica, mesmo que artificialmente, as hierarquias. Esses processos incluem a institucionalização de critérios de verdade para impor formas de dominação e naturalizá-las no senso comum, e, como diria Gramsci (1981), criando o fetiche das instituições. Mesmo que a dominação econômica seja a mais importante, é a dominação cultural que garante a adesão e a hegemonia. Nesse ínterim, a ação política é uma operação hegemônica que tenta suprir o desejo de resolução dos conflitos, como se pudesse existir uma reconciliação definitiva (LACLAU, 2006).

Sendo assim, podemos definir a cultura política como o imaginário político tornado hegemônico ao longo dos anos e a partir das lutas políticas, sedimentando um repertório simbólico (LACLAU, 1990). As lutas políticas envolvem interesses econômicos e culturais já que para dominar não basta conquistar o poder político, mas impor um modo de vida, como analisou Gramsci. Na visão de Hall, Gramsci nos mostrou o capitalismo como uma “forma de vida social” (BARRÈT, 1996, p. 239), criando, por conseguinte, um tipo de ser social, e um tipo de civilização que se expressa nas instituições da sociedade civil (família, direito, educação) e nas instituições culturais (igreja e partidos políticos). Deste modo, a hegemonia é uma “autoridade política, cultural e social”, mas tudo isso em função do capital.

Esse processo inclui a “criação” de uma narrativa dominante como forma de naturalizar comportamentos e apagar sua contingência. Tais processos de dominação envolvem tentativas de imposição de uma lógica, ou ideologia, sedimentando práticas discursivas. Dialeticamente, esses mesmos processos abrem as possibilidades de sua contestação, visto que todo discurso possui contradições ou fraturas, como diria Laclau (1990). Em outras palavras, as contradições do discurso dominante possibilitam a contestação e o antagonismo.

Para fins de análise, não há como definir uma cultura política única e homogênea. Podemos examinar os códigos culturais que foram sendo naturalizados e os processos de adesão e de contestação, historicamente constituídos, que possibilitam explicar as relações sociais em um determinado contexto, numa dada configuração hegemônica. É nesse sentido que podemos falar de um repertório de códigos culturais que possibilita a constituição de discursos e identidades políticas. Assim, a cultura política se constitui como esse repertório constituído historicamente. Entretanto, há pelo menos dois aspectos em jogo, a aceitação (como ato de deferência) e a contestação (como ato de conflito ou antagonismo) em relação ao discurso hegemônico. Esses dois aspectos, em tensão constante, possibilitam a contingência e as mudanças.

De um lado, os processos de adesão podem ser resultado de uma visão fragmentada do processo histórico, mas também podem ser movidos por interesses de dominação. Aceitar os códigos culturais dominantes é um momento de decisão do sujeito, não é apenas reprodução, como aceitação tácita. Hall (2003) ressalta que esses processos não são homogêneos, visto que os processos de adesão envolvem diferentes interpretações.

Por outro lado, as possibilidades de contestação estão no campo das lutas sociais. Nas bordas da cultura política surgem diferentes sujeitos coletivos que propiciam transformações. Ao longo da história, emergiram diferentes sujeitos, com dife-

rentes discursos. Nesse sentido, podemos então nos referir a uma tradição das lutas que pode ser equiparada a uma cultura política, considerando o processo de criação de um repertório simbólico, que vamos chamar de tradição dos revolucionários. Nessa denominação consideramos a memória coletiva das lutas sociais e a existência de intelectuais orgânicos e ideologias que se contrapõem às ideologias hegemônicas, no sentido colocado por Gramsci (1995). Sendo assim, processos de aderência coexistem com manifestações de contestação que estabelecem a tensão entre um imaginário político dominante e outro imaginário do campo das contestações. A esse imaginário das contestações denominamos de tradição dos revolucionários, como repertório simbólico que possibilita a criação dos discursos socialistas, das esquerdas e dos agentes dos movimentos sociais. Estamos propondo uma definição pós-marxista que tem seu débito com o conceito de práxis, em Marx e Engels (1998), pois considera a práxis revolucionária como referência, muito embora estejamos admitindo que haja diferentes interpretações possíveis para a palavra “revolução”, mesmo no campo das esquerdas e dos socialismos.

Desta forma, diferentes discursos se tornaram hegemônicos no campo da tradição dos revolucionários, visto que há divergências e lutas políticas também entre os agentes que desejam a revolução. A tradição dos revolucionários inclui, em certa medida, a sociedade civil (GOHN, 2005), mas também os discursos (oficiais) de partidos políticos de esquerda, agentes que podem estar atuando como membros do aparato estatal porque estamos pensando num princípio de leitura do mundo, de intelectuais que não aceitam os cânones liberais como o princípio único de leitura do mundo (GRAMSCI, 2001).

Estamos usando o termo “tradição dos revolucionários”, para definir uma superfície mítica de inscrição de insatisfações com a modernidade (com os colonialismos), mas sempre de modo relacional com o imaginário político dominante. Os revolucionários denunciam o não cumprimento da promessa de felicidade dos discursos das lideranças que estão no poder, denunciam as contradições do sistema. Trata-se de um campo em que há diferentes discursos (como as diferentes Internacionais Socialistas). Mas, num sentido amplo, parte de um imperativo categórico (moral) em que a vontade geral deve prevalecer sobre a vontade individual e deve estabelecer uma comunidade justa (como, em certa medida, está nas formulações da República de Platão; da vontade geral de Rousseau e do comunismo de Marx).

Podemos qualificar melhor essa tradição como um “horizonte” que inclui a narrativa da emancipação total e da justiça social como um “dever moral” e como impulso para a práxis política. Estamos nos referindo aos projetos políticos que incluem a reconciliação social, como esperança de um mundo melhor, como na promessa cristã de redenção. Naturalmente, como toda promessa encontra dificuldades ao assumir o poder e deixa um hiato intransponível entre a utopia e a encarnação, como na distinção entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, de Agostinho (LACLAU, 2006). Como na definição de esquerda de Bobbio (apud SADER, 1995 p. 16), a tradição dos revolucionários inclui “todos os que defendem os povos oprimidos, os movimentos de libertação, as populações esfomeadas do Terceiro Mundo”. E ainda como complementa Emir Sader, refere-se aos “que acreditam na justiça social e norteiam suas crenças, sua palavra e sua ação nesse sentido são à esquerda”

(1995, p.17). O discurso de defesa dos oprimidos, da emancipação do gênero humano, como crença num dever moral de libertar a humanidade, mesmo que haja ambiguidades nas suas práticas discursivas, como é inerente aos seres humanos. Nesse discurso, liberdade individual só é plena com a liberdade da humanidade, a emancipação social defendida por Marx. Desta forma, estamos nos referindo a um sentimento de solidariedade com as injustiças e opressões que está presente no sentimento que impulsiona esses agentes para a práxis política (mesmo que, às vezes, um elemento particular de dominação seja tomado como universal).

Da mesma forma que consideramos um repertório simbólico que constitui a cultura política hegemônica, a tradição dos revolucionários se constitui pela memória coletiva das lutas sociais. Esse termo é usado por Gohn (2005) e Foweraker (1995), e mais bem-qualificado nas formulações sobre memória e esquecimento de Pollack (1989), em que memória inclui lembranças e esquecimentos, traumas sofridos e relações de poder. A memória das lutas sociais faz com que os agentes guardem, em silêncio, lembranças de repressões e alimentem esperanças para o futuro. Em determinados momentos, as memórias emergem como importante impulso para sua práxis política, possibilitando que os agentes reinventem a tradição. Eles reinventam para mantê-la viva (BURITY, s/d). Nesse sentido, memória não é lembrança total, é seleção (libidinal). A luta contra o esquecimento é a luta pela existência, feita nas diversas traduções (interpretações). Para Icleia Thiesen e Marco Aurélio Santana (2006), esse processo de invenção da memória pode ser impulso para as lutas políticas de resistência à memória dominante.

Diversos sujeitos coletivos podem se apresentar como encarnando a promessa de redenção. Nesse caso, os processos de identificação se dão em torno de discursos que tentam se diferenciar do “capitalismo regulado” (SANTOS, 2005). Nesse ínterim, os agentes elegem uma “luta” para simbolizar a emancipação desejada. Podemos usar como exemplo os agentes que elegem a luta por moradia como uma forma de acumular forças para a transformação social.

Consideramos que os agentes revolucionários leem a realidade, articulam suas demandas sob a “tradição dos revolucionários” de forma relacional com a cultura política. Nesse interstício os agentes definem o universo das lutas possíveis. Nesse caso, o “possível” se refere às reivindicações definidas a cada configuração hegemônica, de acordo com a leitura que tais agentes fazem da correlação de forças e das brechas em que podem “agir” (LEFEBVRE, 1999). Essa leitura também vai ser feita articulando utopia e real *politik*, como diria Gramsci (1984). O “programa” de um movimento é pensado com base nessa articulação de discursos, de avaliações políticas. Devemos então incluir os caminhos cavados pelos intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 1995), como articuladores das interpretações que vão estar presentes na tradição dos revolucionários. Concordamos com a definição de Gramsci e acreditamos que as lideranças dos movimentos populares têm atuado como intelectuais orgânicos ao questionarem os discursos (ou ideologias) dominantes e articularem os discursos dos movimentos sociais.

Nesse sentido, as lideranças definem, em certa medida, um “programa” (ou projeto político) de um movimento que tem por base uma leitura do real, das circunstâncias que inclui a constituição de demandas “palpáveis”, imediatas (bens, leis) e

pode inserir desejos utópicos de transformação. O “horizonte do desejo” (estabelecido no programa) se confronta com frustrações, antagonismos que redefinem o programa, ou seja, redefinem os desejos e a noção do que é possível de ser realizado (LACAN, 1996). A construção de uma prática democrática pode ser compreendida como algo que demanda esforços de articulação e implica abrir mão de certos princípios para construir projetos mais factíveis.

Podemos afirmar ainda que os movimentos não têm conseguido (e não têm como) se livrar totalmente da reprodução de práticas autoritárias, de personalismo, clientelismo, presentes no imaginário político (e na própria forma de fazer política imposta pelo aparato estatal como sendo a única forma possível) (FONTES, 1995). Isto porque, afinal, esse imaginário político tem força ao naturalizar suas formas sedimentadas de fazer política, seu *modus operandi*. Se vamos aos discursos dos movimentos tentando encontrar apenas virtudes podemos nos frustrar se não tivermos em mente a força da cultura política hegemônica sobre todos nós. É nesse sentido que as ações de um grupo ou movimento social podem ser pensadas como uma gama de possibilidades que varia desde momentos de aderência, de conflito e de antagonismo em relação a uma configuração hegemônica (MUTZENBERG, 2002). Ou seja, nem sempre os agentes agem como revolucionários, mas isso não significa, necessariamente, que abandonem seus ideais de mudança. O agente não consegue ser a mudança que deseja que aconteça porque não há como se desvencilhar totalmente da cultura política.

Os sujeitos (dos movimentos sociais) anunciam a mudança que ainda não existe (MELUCCI, 2006). Mesmo que sejam portadores do discurso da “mudança” e desejem e anunciem a mudança, ainda não sabem ao certo como será a mudança. Mas mantêm a crença em certo “compromisso” com a construção da mudança, crença que impulsiona para a ação coletiva. Os agentes usam, muitas vezes, como referência o significante “*emancipação*”, enquanto um ponto nodal, quase correlato a uma redenção do gênero humano, instituindo redentores específicos em diversos espaços públicos (SANTOS, 1998).

Além disso, os agentes dos movimentos sociais atuam em contextos adversos, em que suas reivindicações são consideradas ilegítimas. No caso dos grupos que observamos há ainda a ameaça literal feita pelo autoritarismo das elites que não conseguem aceitar sequer a existência de opiniões divergentes. Nesse sentido, identificamos processos de criminalização das lutas sociais que estão no campo das práticas legais, em nosso sistema jurídico, mas também ameaças, perseguição e diversas formas de violência (física e simbólica). Isso significa que nem o discurso liberal (com base na teoria de Locke) logrou êxito em se tornar parte da nossa cultura política.

Muito embora significantes tais como, igualdade, liberdade, fraternidade, democracia estejam presentes em vários discursos, os sentidos dados a eles são perpassados ainda pela tradição autoritária. Mesmo que os movimentos populares tenham logrado êxito em muitas de suas reivindicações, não podemos resumir esse processo histórico apenas como a criação de uma nova cultura política. Podemos nos referir aos processos de “resistência” que vêm sendo construídos ao longo da história das lutas sociais, mas sempre como agentes que se opõem ao *status quo*.

Considerações Finais

Nosso intuito foi, ao longo do texto, argumentar em favor de uma definição de cultura política considerando pressupostos de Hall, Laclau e Mouffe. Além disso, procuramos mostrar como existe uma espécie de imaginário político que paira sobre os agentes de movimentos sociais que estamos definindo como tradição dos revolucionários. Ao invés de discutirmos os elementos hegemônicos na cultura política brasileira optamos por fazer uma discussão teórica; entretanto, ressaltamos que todas essas reflexões têm por base pesquisas empíricas que não puderam ser analisadas no âmbito deste trabalho. Sendo assim, reiteramos a definição de cultura política como um imaginário político (LACLAU, 1990) ou horizonte de inteligibilidade que os agentes “recorrem” para nomear as coisas *do mundo da política* (RANCIÈRE, 1996), mas sua constituição é fruto de um processo histórico permeado por lutas e hegemonia. As lutas políticas envolvem interesses econômicos e culturais para impor um modo de vida, como analisou Gramsci. Os processos de dominação envolvem tentativas de imposição e, ao mesmo tempo, abrem as possibilidades de sua contestação, tendo em vista que todo discurso possui contradições ou fraturas, segundo Laclau (1990).

Por outro lado, nas bordas da cultura política surgiram diferentes sujeitos coletivos que propiciaram diversas transformações. E, é nessa perspectiva que podemos então nos referir a uma tradição das lutas que pode ser equiparada a uma cultura política, considerando o processo de criação de um repertório simbólico, que chamamos de tradição dos revolucionários. A tradição dos revolucionários pode lhe fornecer uma espécie de chave de leitura do mundo, mas num discurso de contestação, de resistência.

Sendo assim, percebemos que a cultura política permeia as práticas discursivas dos “revolucionários”, limitando o escopo dos discursos de mudança. Os discursos de parte dos agentes dos movimentos se constituem na tensão entre a cultura política hegemônica e a “tradição dos revolucionários”, buscando se identificar com esta tradição, mas não podendo se “livrar” da cultura política. A decisão dos sujeitos se dá na luta política como um jogo de semi-identidades que se interpenetram. Os discursos dos “revolucionários” são constituídos a partir de dois “imaginários”: a cultura política e a tradição dos revolucionários. Por isso, podemos observar momentos (e manifestações) de adesão, de conflito ou de antagonismo a uma dada configuração hegemônica. É o velho dilema entre seguir o “programa” e analisar as possibilidades de ação de acordo com a correlação de forças. Para elucidar tais conclusões podemos apenas ilustrar com exemplos das lutas urbanas.

Nas suas relações com os governos os movimentos que lutam por moradia têm reivindicado não apenas o bem – a habitação – mas também o direito à moradia. Para os agentes que creem na tradição revolucionária, as mobilizações por moradia são um caminho para construção da emancipação social, no sentido usado por Marx. Entretanto, no jogo político suas identidades são confrontadas pelas práticas discursivas hegemônicas que os levam a tomar decisões que podemos julgar como mais “pragmáticas”. Isso não significa que abandonem suas crenças na mudança revolucionária, mas apenas que suas decisões se dão a partir da tensão entre seus desejos de mudança e a lógica autoritária dominante.

Por outro lado, esse “pragmatismo” tem feito com que as energias dos movimentos de moradia estejam voltadas para a atuação em conselhos, estando, em certo sentido, imbuídos de fetiche em relação ao discurso da participação. Acreditam que essa forma de participação é o caminho para o atendimento de suas reivindicações e podem criar uma cultura política democrática. Na prática, eles têm elaborado importantes propostas no âmbito das leis e do aumento de orçamento, mas têm sido frustrados pelas contradições dos governos que não consideram as deliberações dos conselhos, nem mesmo as leis (RODRIGUES, 2009)⁶.

Em sua atuação no Conselho Nacional das Cidades, por exemplo, as lideranças acabam assumindo o discurso do governo, incorporando e aderindo às suas concepções. Como por exemplo, mudar de opinião em relação a parcerias com a iniciativa privada. O que antes parecia inconcebível foi incorporado como parte do discurso pragmático. As relações no conselho estão perpassadas pelo discurso que prega a necessidade de negociação e de alianças pontuais visando objetivos pragmáticos. Nesse sentido, é o discurso pragmático que hegemoniza o Partido dos Trabalhadores e que tem se sedimentando no campo das lutas sociais, não só por razões conjunturais, mas também pelas constantes crises e derrotas que vêm sofrendo as esquerdas no mundo, em certo sentido, distanciando alguns grupos da tradição dos revolucionários (OLIVEIRA, 2006; BOITO JR, 2006).

Por fim, se tomarmos a relação entre lideranças e a base, podemos observar elementos da cultura política dominante. De um lado, os movimentos tem sido responsáveis por propiciar a aquisição de uma moradia (o menos mal possível) para uma parcela da população pobre que não teria acesso a esse bem através do seu salário ou pelas vias de financiamento até então existentes⁷. Por outro lado, a luta por moradia esbarra na lógica de inserção no capitalismo. É a luta pelo acesso a um bem, não é uma luta “emancipadora”, no sentido da emancipação social, tematizada por Marx. Os agentes revolucionários (dos movimentos) acreditam que a luta por moradia é uma possibilidade de convencer as massas para a práxis política e depois para a revolução social, mas encontram dificuldades de “conscientizar” os miseráveis, pois o horizonte de desejo deles é, em certo sentido, “limitado” pelo senso comum. Estes miseráveis atuam a partir da lógica do clientelismo, considerando que as moradias são doação e identificando as lideranças como “messias”. Nesse sentido, podemos avaliar como a força da cultura política se interpõe como um óbice aos processos de mudança, muito embora devamos considerar que há outros aspectos em jogo.

⁶ Nesse caso, podemos citar o fato que o conjunto de leis chamado de Estatuto das Cidades previa a constituição de um Conselho, mas no tempo do governo Fernando Henrique ele indicava os membros, contrariando a proposta dos movimentos. Nos tempos do governo Lula as várias gestões dos Conselhos foram de representantes eleitos em Conferências, os problemas giravam em torno da diminuição de recursos em relação ao que havia sido deliberado pelo Conselho e da criação de programas de infraestrutura sem considerar o que estava no Estatuto das Cidades. E há casos municipais, como em Maceió, que o conselho existia formalmente, mas não funcionava, nem havia reuniões ordinárias.

⁷ Só para termos um ideia da importância dessa luta, somente a União de Moradia, atuando desde 1989, já contabiliza pelo menos 40.000 famílias beneficiadas no Brasil. Mas a qualidade dessas moradias é discutível.

Referências Bibliográficas

- ALVARÉZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Org.) *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, 538 p.
- BAQUERO, M. Formas alternativas de participação política ou naturalização normativa? Cultura política e capital social no Brasil. In: *Política & Sociedade: Revista De Sociologia Política*, v.1. n.3. Florianópolis: UFSC, Cidade Futura, 2003, p. 163-184.
- BAQUERO, M. A desconfiança como fator de instabilidade política na América Latina. In: BAQUERO, M.; CASTRO, H.; GONZÁLEZ, R. (Org.). *A construção da democracia na América Latina: estabilidade democrática, processos eleitorais, cidadania e cultura política*. Porto Alegre: UFRGS: La Salle, 1998, p. 13-29.
- BARRETT, M. Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe in Zizek, Slavoj (ed.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp. 235-264.
- BOITO Jr., Armando. As relações de classe na nova fase do neoliberalismo no Brasil. In: CAETANO, Gerardo (Coord). *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en La historia reciente de America Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 271-296.
- BOTTOMORE, T. *Sociologia Política*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, 129 p.
- BURITY, J. *Cultura e cultura política: sobre retornos e retrocessos*. Revista de Ciências Sociais, v.33, n.1. Fortaleza: UFCE, 2002, p.7-31.
- _____. Desconstrução, hegemonia e democracia: o pós-marxismo de Ernesto Laclau. Disponível em: www.fundaj.gov.br/docs/text/jburity01.doc Acesso em: 14/01/2008.
- CARVALHO, J. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, 236 p.
- CASTRO, H. Cultura política, democracia e hegemonia: uma tentativa da explicação do comportamento político não democrático. In: BAQUERO, M; CASTRO, H. ; GONZÁLEZ, R. (Org). *A construção da democracia na América Latina: estabilidade democrática, processos eleitorais, cidadania e cultura política*. Porto Alegre: UFRGS, La Salle, 1998, p. 30-49.
- HAZEL, F. Movimentos sociais. In: BOUDON, Raymond, et al. *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 283-323.
- DAGNINO, E. Sociedade civil, espaços públicos e a construção democrática no Brasil: limites e possibilidades. In DAGNINO, Evelina (Org.). *Sociedade civil e espaços públicos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 279-302.
- DAGNINO, E. Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda da América Latina. In: ALVARÉZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. (Org.) *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: UFMG, 2000, p. 61-102.
- ESCOSTEGUY, A.; JONHSON, R.; SCHULMAN, N. (org.). *O que é afinal, estudos culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p. 133-166. Tradução de: Tomaz Tadeu da Silva.

- FELTRAN, G. Deslocamentos – trajetórias individuais, relações entre sociedade civil e Estado no Brasil. In DAGNINO, Evelina; OLVERA, Alberto J.; PANFICHI, Aldo (Org.). *A disputa pela construção democrática na América Latina*. Campinas: Unicamp/São Paulo: Paz e Terra, 2006, p. 371-415.
- FONTES, B. Clientelismo urbano e movimento popular: a construção de redes de poder. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 81. Belo Horizonte: UFMG, 1995, p. 119-155.
- FLOWERAKER, Joe. *Theorizing social movements*. London: Pluto Press, 1995, 145 p.
- GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, 1997, 383 p.
- _____. *História dos movimentos e lutas sociais*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001, 213 p.
- _____. *O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. São Paulo: Cortez, 2005. 120p.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*, v. 1, 2a. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 1-225.
- _____. A formação dos intelectuais. In: GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995. Cap. 1, p.3-23.
- _____. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- HALL, S. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, pp.161-197.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: uma introdução à fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.
- JACOBI, P. Movimentos reivindicatórios urbanos, Estado e cultura política: reflexão em torno da ação coletiva e dos seus efeitos político-institucionais no Brasil. In: LARANGEIRA, Sonia (Org.). *Classes sociais e movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Hucitec, 1990, p. 220-244.
- LACAN, J. O estádio do espelho como formador de função do EU. In: ZIZEK, Slavoj (Ed.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, p. 97-104.
- LACLAU, Ernesto. Glimpsing the future. In: CRITCHLEY, Simon; MARCHART, Oliver (Ed.). *Laclau: a critical reader*. London: Routledge, 2006, p. 279-328.
- LACLAU, E.; MOUFFE, C. Beyond the positivity of the social: antagonisms and hegemony. In: LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and socialist strategy*. 2 ed. London: Verbo, 2001, p. 93-148.
- LACLAU, E. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. In: LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990, p. 19-99.
- LEFEBVRE, H. *A cidade do capital*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999. 180 p. Tradução de: Maria Helena Ramos e Marilena Jamur.
- LEHER, R.; SETÚBAL, M. (Org.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005, p. 7-32.

- LOJKINE, J. *O Estado capitalista e a questão urbana*. São Paulo: Martins Fontes, 1981. 337 p.
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Lisboa: Escorpião, 1974. Trad Telma Costa.
- MARTINS, P. Cultura autoritária e aventura da brasilidade. In: BURITY, J. (Org.) *Cultura e identidade: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 65-104.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- MARX, K. Glosas críticas marginais ao artigo: o rei da Prússia e a reforma social de um prussiano. *Práxis*, Itumbiara, n.5, p. 69-91, out./dez. 1995.
- MATTELART, A; NEVEAU, É. *Introdução aos estudos culturais*. São Paulo: Parábola, 2004. 215p. Tradução de: Marcos Marcionilo.
- MELUCCI, A. *Challenge codes: collective action in the information age*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- MOISÉS, J. *Os brasileiros e a democracia: bases sócio-políticas da legitimidade democrática*. São Paulo: Ática, 1995. cap. 4-5, pp.83-158.
- MOUFFE, C. *Politics and passions: the stakes of democracy*. London: Centre for the Study of Democracy, 2002.
- MUTZENBERG, R. Ações coletivas, movimentos sociais: aderências, conflitos e antagonismo social. 2002. 233f. *Tese de Doutorado em Sociologia*. Recife: Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, 2002.
- OLIVEIRA, Francisco de. O momento Lênin. *Novos Estudos*, n. 75, p. 23-47, jul. São Paulo: Cebrap, 2006.
- PARSONS, T. *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press, 1951.
- PLATÃO. *A república*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- POLLACK, M. Memória, silêncio, esquecimento. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- RANCIÈRE, J. *O descentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996. pp. 7-70.
- RENNÓ, L. Teoria da cultura política: vícios e virtudes. *BIB* (Boletim Informativo Bibliográfico), n. 45. São Paulo: Anpocs, 1998, pp. 71-92
- RODRIGUES, C. Cultura política e Movimentos Sem-Teto: as lutas possíveis. 2009. *Tese de doutorado em Sociologia*. Recife: Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, 2009.
- _____. Daqui não saio, daqui ninguém me tira: estudo de caso do MTST (Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto), para além da dicotomia entre identidade e estratégia. *Dissertação de Mestrado em Sociologia*. Recife: Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Pernambuco, 2002.
- SADER, E. *O anjo torto: esquerda (e direita) no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1995. 195 p.
- SANTOS, B de S. Novos movimentos sociais. In: LEHER, Roberto, SETUBAL, Mariana (Org.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005. p. 174-189.
- SANTOS, W. G. dos. A anomalia democrática: adolescência e romantismo na história política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - RBCS, v. 13, n. 36, fev. São Paulo: Anpocs, 1998.

_____. *Horizonte do desejo: instabilidade, fracasso coletivo e inércia social*. Rio de Janeiro: FGV, 2006. 200p.

SCHERER-WARREN, I. *Movimentos Sociais: um ensaio de interpretação sociológica*. Florianópolis, EdUFSC, 1984.

SCHUTZ, A. *The phenomenology of the social world*. Illinois: Northwestern University Press, 1967.

SEOANE, J.; TADDEI, E.; ALGRANATI, C. The new configurations of popular movements in Latin America. In: BORON, Atilio A.; LECHINI, Gladys (Ed.). *Politics and social movements in an hegemonic world: lessons from Africa, Asia and Latin America*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 221-244.

SOMERS, M. *What's political or cultural about political culture and the public sphere?* Toward an historical sociology of concept formation. *Sociological Theory*, Washington, v.13, n.2, jul. 1995.

TELLES, Vera da Silva. *Direitos sociais: afinal do que se trata?* Belo Horizonte: UFMG, 2006. 194p.

THIESEN, I; SANTANA, M. O (im)possível esquecimento e os processos de resignificação da memória social. In: Usos do passado – *Encontro Regional de História ANPUH-RJ*, 12. 2006, Rio de Janeiro. Anais eletrônicos... Rio de Janeiro: ANPUH, 2006. Disponível em: <<http://www.rj.anpuh.org/Anais/2006/conferencias/Icleia%20Thiesen%20e%20Marco%20Aurelio%20Santana.pdf>> Acesso em: 02/05/2008.

TRINDADE, H. Construção da cidadania e representação política: lógica liberal e práxis autoritária. In: BAQUERO, M. (Org.). *Cultura Política e democracia: os desafios das sociedades contemporâneas*. Porto Alegre: EdUFRGS, 1994. p. 42-54.

Recebido em 08 de março de 2010.

Aceito para publicação em 25 de maio de 2010.