

Cultura política

LÍVIA BARBOSA

Conheci Luiz Carlos Bresser-Pereira no início da década de 1990, durante a sua gestão como ministro da Administração Federal e Reforma do Estado. Foi na oportunidade do lançamento de um plano de avaliação de desempenho, ocorrido na Escola Nacional de Administração Pública, em Brasília. A diretora da Enap convidara-me para proferir uma palestra sobre mérito e desempenho e ele, na condição de ministro, compareceu para abrir o evento e prestigiar aquela iniciativa. A minha expectativa era de que, depois da abertura oficial, como é de praxe, o ministro se retiraria para prosseguir com a sua agenda de eventos. Contudo, isso não ocorreu. Dei início à palestra e, para minha surpresa, o ministro continuou no recinto, ali permanecendo até o final da exposição. Mais ainda, depois que a encerrei, ele tomou a palavra e fez comentários sobre o que eu havia apresentado, contextualizando algumas de minhas afirmações para a situação dos servidores públicos brasileiros.

Dias depois, recebi uma ligação do gabinete do ministro, que veio ao telefone e deu continuidade a algumas das questões que levantara por oca-

sião da minha palestra em Brasília. Desde então, temos mantido um debate intelectual, durante o qual vim a admirar o grande entusiasmo de Bresser-Pereira pela vida intelectual, bem como sua abertura e disposição para ouvir novas idéias, apesar das grandes diferenças teóricas e metodológicas que orientam as concepções de cientistas políticos (o seu caso) e antropólogos (o meu caso) sobre a natureza da realidade e do universo social.

Resumirei algumas das principais diferenças entre os dois tipos de cientistas sociais. Os cientistas políticos apreendem o universo social de um ponto de vista predominantemente institucional e substantivo. Os agentes sociais privilegiados são grupos sociais definidos pelas suas inserções diferenciadas no processo produtivo e/ou político. A sua ação social é vista como moldada por estratégias racionais e objetivas, descontextualizadas das dimensões subjetivas e culturais dos universos sociais nos quais ocorrem. As suas categorias de análise são universalistas e as diferentes sociedades são classificadas ao longo de um eixo que indica a distância a que cada uma se encontra do modelo político ideal de democracia ou da economia de mercado. A mudança social é uma preocupação analítica fundamental e os métodos para a sua medição compõem um esforço metodológico permanente.

Os antropólogos percebem a realidade como socialmente construída. Ou seja, consideram que, subjacentes às categorias, às instituições e aos sistemas universalizantes, vicejam diferentes sistemas de classificação e valores que, embora façam uso dos mesmos termos, processos e instrumentos sociais, atribuem-lhes conteúdos e significados distintos. Essas diferentes visões da realidade originam-se não só da participação diferencial no processo produtivo e político, mas também da participação em universos simbólicos variados que não observam fronteiras de classe, de grupo político, entre outras, e que, genericamente, poderíamos chamar de cosmologias.

As cosmologias perpassam o tecido social, sem ancoragem específica em grupos e sem origem histórica muitas vezes definida, mas organizam espaços sociais, indicando o que deve ser feito, como fazê-lo, o que é legítimo, ilegítimo e moral, entre outros. Portanto, a relativização e a contextualização dos discursos, das práticas e das categorias são artifícios teóricos e metodológicos permanentes para os antropólogos. A mudança é percebida

menos como um passo em direção a um determinado estágio, e mais sob o ângulo das diferentes modalidades de reprodução social dos diferentes grupos e suas múltiplas formas de expressão e estratégia.

Devido a essas diferenças, o diálogo entre cientistas políticos e antropólogos, embora estimulante, é difícil e poucos avanços são realizados no sentido de se unir a compreensão institucional da ciência política com a lógica simbólica da ação social da antropologia. Nos últimos anos, a ciência política começou a explorar um tema – cultura política, hoje já não tanto em moda – que me parece uma possibilidade de se estabelecer um melhor entendimento entre as duas visões. É à luz desta possibilidade que eu gostaria de encaminhar algumas reflexões e apresentar um entendimento do que julgo ser cultura política, particularmente da “cultura política brasileira”. Estas reflexões inspiram-se em inúmeras discussões sobre o tema da cultura política que tive com Luiz Carlos Bresser-Pereira e nos seus textos “Estado na economia brasileira” e *O colapso de uma aliança de classes*.¹ Não se trata, contudo, de uma análise crítica desses seus trabalhos, mas de um olhar diferente sobre uma mesma realidade.

O conceito de cultura política na ótica da ciência política

O conceito de cultura política começa a ser usado de forma mais sistemática a partir da década de 1960. Ele surge intimamente interligado à idéia de nação, o que para muitos dos seus críticos representa uma retomada do conceito de caráter nacional, das décadas de 1940 e 50, particularmente dos trabalhos da escola norte-americana de personalidade e cultura, uma das suas principais referências. O trabalho pioneiro é o de Gabriel Almond,² no qual o conceito é introduzido, seguido de vários outros, como *The civic culture*.³ O objetivo fundamental era entender como os indivíduos absor-

¹ Bresser-Pereira, 1977 e 1978.

² Almond, 1956.

³ Almond e Verba, 1963.

vem a sua cultura, no caso específico a cultura cívica, uma conquista das sociedades modernas e democráticas. Algumas suposições encontravam-se subjacentes a esses trabalhos. A primeira era de que a estabilidade de sistemas democráticos se devia à existência de traços socioculturais generalizados nas populações de certos países, os quais configuravam um tipo cultural particular. A segunda era a idéia de que a cultura cívica ideal encontrava-se no modelo anglo-americano de política e era importante saber como ela estava sendo absorvida (ou não) nas sociedades contemporâneas. Trabalhos posteriores, como os de Pye⁴ e de Pye e Verba,⁵ reafirmam esta perspectiva.

Ainda na década de 1960, dois outros temas – as relações entre comunicação de massas e política e o processo de socialização política – compõem a agenda de interesses de pesquisa dos autores do campo da cultura política. No caso das relações entre comunicação de massas e política, a preocupação se focalizava nos processos através dos quais os interesses políticos são expressos e constituídos pelos meios de comunicação. Segundo Pye,⁶ a comunicação de massas é uma dimensão extremamente importante e pouco explorada da sociedade moderna. Ela é composta de profissionais de mídia, orientados por padrões universalistas de informação, baseados em fatos objetivos e que têm relativa independência do governo. Este sistema de comunicação de massas é complementado por formadores de opinião, que conseguem influenciar pessoas não só através das relações face a face como, também, dos modernos canais de comunicação. Esta estrutura fornece uma base para o estabelecimento de relações de poder, de racionalidade e de consenso, que se encontram enraizadas nos princípios que consideramos ideais para a vida moderna. Ou seja, ela fornece as bases para uma verdadeira “cultura global”.

O segundo tema de pesquisa enfatizava a socialização política, ou melhor, quais os mecanismos através dos quais a criança aprende acerca da

⁴ Pye, 1962.

⁵ Pye e Verba, 1965.

⁶ Pye, 1963.

atividade política e se torna apta para ela. Trata-se de saber como os indivíduos formam os seus valores políticos, a sua "cultura política". No interior desta perspectiva, predominam duas abordagens: uma mais sociopsicológica, focalizada nos indivíduos em particular e em como eles adquirem a sua cultura política; e outra mais voltada para as conseqüências da socialização para o sistema político como um todo. O foco aqui é quais e como as instituições políticas formam os padrões de autoridade e legitimidade.⁷

Várias críticas foram e têm sido feitas ao conceito de cultura política, nessa primeira fase, pelos próprios cientistas políticos. Parte dessas críticas tem enfatizado, principalmente, o grau de determinismo que impregnou os trabalhos iniciais, que estabelecem uma relação quase direta e unidirecional entre cultura, socialização e cultura política. Outras críticas têm enfatizado o aspecto metodológico e conceitual desses estudos, que para muitos resvalam para uma tautologia, na medida em que, se a cultura política explica as atitudes das pessoas, como estas mesmas atitudes podem servir de indicadores para os diferentes tipos de cultura política.⁸

Embora críticas antropológicas sejam raras, na medida em que os antropólogos não entraram nesse debate, é importante ressaltar a maneira como os cientistas políticos usam o conceito de cultura, independentemente da visão que têm da relevância ou não do conceito de cultura política. Na perspectiva antropológica, o conceito de cultura foi importado diretamente da antropologia, sem estar acompanhado de toda a reflexão crítica que o cerca no interior da disciplina. Mais, sua utilização por parte da ciência política obedeceu a uma lógica de instrumentalização pragmática. A conseqüência foi o entendimento e o tratamento da cultura como uma variável. O objetivo era, e é, saber em que medida o conhecimento da dimensão cultural poderia ser usado como um instrumento de intervenção na realidade, tanto nos processos de mudança ou no processo de tomada de decisão política. A cultura tornou-se, assim, uma realidade substantiva medida através de indi-

⁷ Chilcote, 1981.

⁸ Laitin, 1995.

cadores, ao contrário de um contexto no interior do qual as ações se tornam inteligíveis para todos aqueles que dela participam.

Nos últimos anos, o conceito de cultura política voltou à cena no interior da ciência política. Novas abordagens teóricas e metodológicas vieram enriquecer a discussão. Os estudos de capital social de Putnam, que avaliam o contexto de desempenho das instituições públicas e a maior ou menor eficiência no atendimento aos interesses públicos e dos cidadãos – no caso, para a Itália –, podem ser vistos como um exemplo dessa renovação.⁹ Os trabalhos de Inglehart e de Nisbett e Cohen poderiam ser citados como outros exemplos.¹⁰ Para todos estes trabalhos, porém, é importante enfatizar a importância das pesquisas empíricas e do uso de múltiplos conjuntos de dados. Estas novas tendências os aproximam, um pouco mais, da forma como os antropólogos fariam uso deste conceito.

Cultura política e a antropologia

Embora o termo cultura política invoque uma dimensão multidisciplinar, fazendo uma ponte entre a antropologia e a ciência política, na prática ele ficou confinado, como vimos anteriormente, às disputas teóricas internas a esta última. Isto não significa dizer que os antropólogos não se tenham voltado para o estudo da dimensão política. Ao contrário, desde as décadas de 1930 e 40 estes já criticavam a visão etnocêntrica que permeava os estudos das práticas políticas das “sociedades primitivas” e investiram considerável esforço de pesquisa para compreender os mecanismos políticos e de poder dessas sociedades. Radcliffe Brown, Meyer Fortes, Evans-Pritchard, Leach, Clastres, Gluckman, Epstein e Turner contribuíram, entre tantos outros antropólogos, para o que hoje se denomina o campo da antropologia política.

Entretanto, mesmo interessados em política, os antropólogos não fazem uso sistemático do conceito de cultura política. Quando o utilizam,

⁹ Putnam, 1997.

¹⁰ Inglehart, 1988; Nisbett e Cohen, 1996.

fazem-no de forma frouxa e a ênfase conceitual reside no entendimento de cultura no sentido antropológico, como conjunto de símbolos e significados que ordenam e dão sentido à realidade. A política, nesta instância, fica restrita à esfera das práticas e atividades que lhe são relacionadas no sentido institucional do termo (eleições, partidos políticos, funcionamento dos poderes etc.), no caso das sociedades modernas contemporâneas, ou às questões de poder, conflito, liderança, mecanismos de integração etc., no caso de outros tipos de sociedade. E é nesta relação invertida entre cultura e política que eu acredito encontrar-se o potencial de um diálogo maior entre antropologia e ciência política, de forma a fazer do conceito de cultura política efetivamente um conceito multidisciplinar.

Poucos antropólogos discordariam de que cultura pode ser definida como universos coletivos de significado através dos quais os homens atribuem sentido às suas vidas e experiências. Esses universos de significado “residem” tanto nas mentes das pessoas, sob a forma de idéias e pensamentos (categorias, proposições, valores, bem como os diferentes processos de organizá-los), quanto nas formas pelas quais eles são externalizados (Hannerz),¹¹ materializados (MacCracken)¹² ou tornados públicos (Geertz).¹³ Portanto, a cultura é muito mais do que uma variável – é um contexto no qual se desenrola a ação social e que a torna inteligível para todos os que dela participam.

Entretanto, esses universos de significados não são estáticos. Eles criam e são recriados pelas pessoas que os utilizam. As pessoas, como membros de uma determinada coletividade, funcionam, simultaneamente, ou como atores, mantendo e reproduzindo, ou como autores, refletindo, reinterpretando e experimentando esses significados. Conseqüentemente, a “cultura” está longe de ser uma entidade homogênea e integrada e menos ainda um conjunto de atitudes ou disposição psicológica, indivi-

¹¹ Hannerz, 1992.

¹² MacCracken, 1990.

¹³ Geertz, 1973.

dual ou coletiva, que determina direta e unidirecionalmente sistemas políticos, como o conceito tem sido utilizado tradicionalmente no contexto da ciência política.

Portanto, a cultura, no sentido de um contexto de significados compartilhados, e a ação social, como um processo de reprodução ou desestruturação deste contexto, envolvem complexidades que não podem ser ignoradas. Por exemplo, como estes significados são compartilhados, distribuídos e relacionados no interior de um determinado grupo, as suas respectivas morfologias (se fluxos, estruturas, sistemas ou teias) e a relação delas com tempo e espaços específicos, são alguns dos problemas analíticos a serem confrontados.¹⁴ Em suma, definir as fronteiras e o conteúdo destes universos simbólicos e como eles se relacionam com fronteiras sociais, do tipo classe, gênero, etnia, nação, entre outras, está na origem de todas as dificuldades que os antropólogos encontram para fazer afirmações generalizantes e substantivas acerca de qualquer sociedade e/ou cultura.

As dificuldades teóricas e metodológicas inerentes antes indicadas se agudizam quando consideramos o contexto das sociedades complexas contemporâneas, justamente o universo sobre o qual se tem detido o interesse dos estudiosos da cultura política. Ao contrário das sociedades "primitivas" que se caracterizam, ou pelo menos se caracterizavam, pela cultura face a face e por fluxos de significados predominantemente orais, as sociedades complexas e contemporâneas diferem das primeiras não só pela existência das características anteriores, mas também pelo uso da escrita, da imprensa, do rádio, do telefone, da televisão, entre outros. Em suma, elas têm uma grande variedade de mecanismos e veículos de informação que ignoram as fronteiras geográficas, sociais e físicas.

Essa morfologia da comunicação nas sociedades complexas contemporâneas tem permitido a intensificação da interação de uma pluralidade de fluxos de significados, de forma desenraizada e transnacional, com o conjunto de formas públicas de significados mais constantes e geográfica-

¹⁴ Hannerz, 1992; Sahlins, 1990; Geertz, 1973.

mente mais restritas de cada sociedade individual. A partir dessa realidade, novas configurações são criadas e criam as pessoas como membros dessas sociedades. Essas configurações distribuem-se diferencialmente entre pessoas posicionadas de forma distinta no interior das sociedades, gerando um alto grau de complexidade. Sincretismos, hibridismos, translocalismo, entre outras, são algumas das novas configurações que surgiram ou expandiram o seu raio de ação. Isto só pode nos alertar para a impossibilidade de se tomar como homogêneos e unidirecionais os processos de socialização e recepção da comunicação, estudados pela ciência política, desconsiderando-se as múltiplas possibilidades a que eles dão origem. Isto se torna mais problemático ainda quando consideramos os mecanismos de informação ao alcance das sociedades de massas. Eles são poderosos instrumentos na construção não da cultura política específica que se tem em mente – no caso, a da democracia –, mas de qualquer “cultura política”.

Essa desconsideração da complexidade oriunda da polissemia, polifonia e diversidade nas sociedades contemporâneas – usando jargões tão ao gosto dos pós-modernos – leva-nos à questão do etnocentrismo contido nas discussões sobre cultura política. No fundo, toda a discussão neste campo não revolve em torno de um conhecimento sobre quais os valores que operam no campo que definimos como “político”, como eles se relacionam entre si e que mecanismos são utilizados para implementá-los nas práticas ou cristalizá-los em instituições. A discussão, no fundo, se focaliza na medida em que valores políticos histórica e socialmente associados à democracia liberal, na sua versão anglo-americana, estão em maior ou menor grau presentes nas sociedades estudadas. A partir deste ponto da análise, as diferenças encontradas entre a realidade estudada e o modelo subjacente são hierarquizadas em graus crescentes de desenvolvimento. Tipologias são construídas e utilizadas, não como artifícios teóricos, mas como expressões da realidade empírica sobre a qual se quer intervir. Daí por que abundam expressões do tipo *aperfeiçoamento das instituições*, *democracia inacabada*, *transição incompleta*, entre outras que nos transmitem claramente a idéia de uma teleologia que guia esta literatura.

Portanto, se não enfatizarmos os aspectos heterogêneos, contraditórios e processuais da cultura, estaremos deixando à margem aspectos significativos a respeito do que Geertz chamaria de “política do significado”, ou seja, como as ordens de significação operam no campo do político e, mais especificamente, como se dá o processo de “negociação” que se estabelece entre diferentes grupos e pessoas acerca da definição da realidade.¹⁵ Esta é uma dimensão fundamental para quem define a política como o seu objeto. Ao final de tudo, teremos menos conhecimento sobre como os valores associados à política relacionam-se com sistemas e práticas políticas concretas, e mais normatividade sobre como o mundo e a política devem ser de acordo com a ótica de alguns grupos. A ênfase analítica deve ser, portanto, sobre o entendimento dos processos concernentes à política do significado, ou seja, como os diferentes grupos tentam impor a sua definição de realidade, e sobre o significado cultural que as categorias relacionadas à democracia liberal assumem no âmbito das diferentes sociedades.

Nesta oportunidade, gostaria de estabelecer outra conexão entre cultura e política. Minha sugestão não é deixar de lado a agenda que a antropologia vem seguindo para o estudo da dimensão política, mas ampliar essa agenda de forma a privilegiar outras dimensões. Esta sugestão envolve dois níveis de análise distintos. O primeiro deles é como os valores políticos são percebidos e definidos, do ponto de vista cultural, por diferentes sociedades e, dentro de cada sociedade, pelos seus diferentes segmentos. Esta é a linha de pesquisa que tenho procurado desenvolver nos últimos anos, mapeando o significado de alguns valores políticos ligados à modernidade, como liberdade, igualdade e indivíduo, no contexto da sociedade brasileira.¹⁶ O segundo requer a análise da implementação prática desses valores, conjugada às lógicas e aos usos particulares dos grupos politicamente institucionalizados de um universo social específico. A prática política não é um reflexo no espelho dos valores políticos. As negociações são permeadas por rituais, lógicas e valores que não são explicitados, institucionalizados ou mesmo

¹⁵ Geertz, 1973.

¹⁶ Barbosa, 1992, 1999 e 2003.

reconhecidos como legítimos, mas que mesmo assim modelam e constroem a ação política. Portanto, a importância deste balanceamento reside, justamente, na capacidade que ele oferece de se entender como fluxos de valores políticos “globalizados” e/ou “transnacionais” são implementados localmente. Ou seja, trata-se de examinar como “a cultura política” do mundo contemporâneo interage com “as culturas políticas locais”.

É preciso ter-se claro que, embora existam hoje Estado, mercado, sistema universal de educação e saúde, propaganda, marketing, partido político, igualdade, liberdade e cidadania em quase todas as sociedades do mundo contemporâneo, isto não significa que lhes seja atribuído o mesmo significado cultural. O que nos deve interessar não é o fato corriqueiro de que idéias, valores e instituições sejam adotados de um lugar para outro, nem que se encontrem sob formas institucionais semelhantes em todos os lugares. O que nos deve interessar é a forma pela qual eles são culturalmente redefinidos e postos em uso.

Cultura política brasileira: algumas reflexões

Espaço público, espaço privado, cidadania, indivíduo, igualdade e liberdade são alguns dos valores centrais dos sistemas políticos modernos e plenamente difundidos como categorias e discurso político por todo o mundo. Embora, do ponto de vista lingüístico, esses termos e discursos possam soar familiares, do ponto de vista cultural as variações são imensas.

Tomemos como exemplo a noção de igualdade, valor central da modernidade e da democracia liberal. No Brasil, como em todas as demais formações sociais contemporâneas, vicejam inúmeras definições de igualdade, que nunca são explicitadas, dificultando o debate e a compreensão daquilo que é dito. Igualdade não é um estado no qual as pessoas se encontram e do qual podem ser subtraídas por diferentes circunstâncias, como é o caso da liberdade. Igualdade é uma posição relativa a alguma coisa. Se não é definido aquele ou aquilo em relação ao qual nos encontramos em posição igual ou desigual, muito pouco é dito ou esclarecido. Portanto, no nosso esforço de apreender alguns mecanismos da cultura política brasileira, o

primeiro movimento deve ser no sentido de estabelecer de que igualdade estamos falando.

No Brasil prevalecem, do ponto de vista institucional, porém não exclusivamente, duas noções de igualdade. A igualdade formal, exigência lógica de qualquer sociedade moderna e individualista, garantida pela Constituição e pelos demais códigos universalizantes, e a igualdade substantiva e isonômica, fruto do encontro da modernidade ideológica com a lógica holista tradicional.¹⁷ Ambas as noções de igualdade fornecem a base para um discurso igualitarista e de justiça social que se encontra presente entre os segmentos políticos que detêm os instrumentos institucionais de transformação da realidade social brasileira. No entanto, a existência deste discurso parece correr paralelamente à segunda pior distribuição de renda do mundo, sem que estes mesmos segmentos se vejam implicados ou responsáveis por ela.

Por exemplo, se considerarmos a igualdade formal, assegurada pela Constituição brasileira, veremos que esta é permanentemente desvirtuada pela prática política e jurídica de que alguns são “mais iguais” do que outros. Através de dispositivos legais, criam-se cidadanias de primeira e de segunda, mediante leis formuladas pelos grupos que detêm o poder sobre o Estado. Uma instância significativa disto é a lei que permite àqueles que têm curso superior responder a processo em prisão especial. É uma lei inspirada em uma lógica hierárquica de ver o mundo, que metaforicamente afirma que a qualidade das pessoas envolvidas altera o seu tratamento durante o curso do processo legal. Até hoje, que eu saiba, nenhum grupo no *spectrum* político e social brasileiro advogou a revogação desta lei, que beneficia, principalmente, os membros da elite.

Outro exemplo: a noção de igualdade substantiva enfatiza, entre nós, uma lógica de igualdade distributiva dos resultados, ou seja, privilegia uma ótica isonômica da vida social. O que é dado a um deve ser estendido a todos. Entretanto, este “todos” não inclui os diversos grupos em posições distintas de poder político e econômico no interior da sociedade brasileira.

¹⁷ Barbosa, 2003.

Ao contrário, a igualdade substantiva é invocada pelos grupos no poder para defender um Estado igualitarista, entendido como de justiça social, exclusivamente no interior de certos grupos privilegiados, ignorando as diferenças de desempenho, de resultados e de participação no interior do processo produtivo. Aqueles que detêm uma parcela de poder no Estado asseguram os seus direitos/privilégios através da apropriação de uma parte crescente dos recursos econômicos da nação, enquanto os destituídos de poder são deixados à própria sorte. O mais cruel é que, embora nenhum grupo abdique de seus privilégios, todos, ou quase todos, como grupos ou indivíduos, auferem notável riqueza simbólica ao exercitar em seu benefício exclusivo um discurso igualitarista e de justiça social de conotações generalistas.

Essa situação de extrema ironia entre a igualdade formal, um discurso igualitarista e de justiça social e a realidade brasileira é aprofundada quando consideramos a homogeneidade dos diagnósticos sobre a distribuição de renda e sobre a sua suposta insustentabilidade. Onde se encontra a origem desta dissonância entre prática e representação sobre a realidade? Certamente, não se pode acusar a estrutura formal das instituições sociais, do Estado e da gerência no Brasil de não ser “moderna”, no sentido de se pautar dentro de princípios de impessoalidade, racionalidade, universalidade e equidade. Nem se pode afirmar que no Brasil atual faltem grupos sociais, ou condições políticas como democracia e organização da sociedade civil, que são e foram fundamentais em outras sociedades para o processo de modernização e descentralização da renda. Portanto, a resposta, a meu ver, encontra-se em como é definido o significado de determinadas categorias da política – por exemplo, no caso a igualdade substantiva, que é sempre intragrupo, e não entre os grupos – e como ocorre a interação das estruturas e lógicas modernas com lógicas e práticas tradicionais na esfera da negociação política e da política do significado.

Começemos com o uso e o conteúdo cultural atribuído ao termo “elites”. O termo é abundantemente utilizado por todo o *spectrum* político, mas não como rótulo aplicado a grupos em determinadas posições no interior

da hierarquia econômica e de poder da nação, mas como estratégia de acusação. Ou seja, ser elite é deter poder (que, embora desejado por todos, é visto como negativo), é estar ligado à exploração do outro, é usufruir privilégios indevidos, é quase sempre o mesmo que ser corrupto ou corruptor, entre muitas outras associações negativas. Portanto, nenhum grupo da sociedade brasileira se autoclassifica como tal, mesmo aqueles que fazem parte da tecnoburocracia, da burguesia, das elites políticas, sindicais e intelectuais do país. Ao mesmo tempo em que rejeitam a classificação como elite e o “penduram” pejorativamente em outros, todos falam em nome do povo, ou mesmo se apresentam como o povo, ou ainda tentam legitimar-se politicamente como lideranças comprometidas com o social por causa de suas origens supostamente populares.

Como “culturalmente” não existem elites no Brasil (ou as elites são sempre “os outros”), a responsabilidade pelas condições sociais e econômicas da nação recai em macroprocessos sociais do tipo “imperialismo norte-americano”, “globalização”, “inferioridade racial”, “sistema financeiro internacional”, “heranças malditas” dos governos anteriores ou ainda nas “forças ocultas” que conspiram, sempre, contra as melhores intenções dos governantes no poder. Neste contexto, “as elites” são sempre “eles”, os outros, “os que estão em Brasília”, sujeitos desencarnados que só têm equivalentes na dimensão esotérica da vida social brasileira.

Os recentes debates em torno da reforma da previdência social mostraram, empiricamente, os usos a que foram postas estas lógicas e os resultados deste encontro. Assistimos a uma verdadeira política do significado ao vivo e em cores, com cada grupo tentando impor a sua definição de realidade e fazendo uso dos recursos disponíveis a seu poder. Privilégios, que sempre foram tratados como direitos por alguns grupos políticos brasileiros como a tecnoburocracia, os sindicatos, os partidos de esquerda e o Poder Judiciário, foram em grande parte mantidos, na medida em que nenhum destes grupos se reconhece como detentor de privilégios inalcançáveis pelo restante da sociedade. A moeda de troca para a manutenção dos direitos/privilégios foi o exercício disseminado do “você sabe com quem está falando?” que cabe a cada um dos grupos, através de greves e de impasses que

poderiam levar a rupturas institucionais. Como aprendemos com DaMatta,¹⁸ em situações de igualdade na sociedade brasileira, em que cada interlocutor detém parcelas equivalentes de poder, a solução só pode ser a negociação ou o confronto. Entre nós, tem prevalecido a conciliação dos interesses de grupos particulares, apresentada sempre como uma “vitória da democracia”, solução que não contempla aqueles que não detêm qualquer parcela de poder sobre o Estado e o governo.

No âmbito da prática da negociação política, a mistura do público com o privado se destaca de forma especial. Fisiologismo, nepotismo e aparelhamento da administração pública são práticas presentes em todas as democracias modernas. Contra elas todas as sociedades lutaram ou lutam, e se engajam em debates entre escolha técnica ou indicação política ou de consangüinidade. Esse debate é ainda central, como no caso do Brasil, ou periférico, como no caso europeu e norte-americano, ou ainda quase inexistente, como no caso japonês. No Brasil, o fisiologismo, o nepotismo e o aparelhamento do Estado têm impacto excepcional, levando a paralisações e descontinuidades administrativas a cada período de quatro anos ou a cada reforma ministerial. Estas dimensões são reforçadas por rituais políticos que vão desde a “política do faraó” – a atitude de desfazer ou neutralizar os feitos anteriores – até cafés-da-manhã, jantares, almoços e recepções sintomaticamente realizados no universo doméstico (que, por definição, se opõe ao universo público, justamente o da política, da cidadania e da impessoalidade). Seria coincidência o uso dos termos “namoro”, “noivado” e “casamento” que precedem as “alianças” entre os partidos políticos? Acredito que não, embora certamente o uso seja automático e inconsciente.

Neste âmbito do nepotismo, do fisiologismo e do aparelhamento do Estado, a atuação da tecnoburocracia tem sido exemplar, ao permitir a reprodução de lógicas tradicionais de negociação política e de determinadas políticas de significado. Da mesma forma como ela demonstrou ter poder de se organizar na defesa de seus direitos/privilégios, seria de se esperar que

¹⁸ DaMatta, 1979.

tivesse o mesmo poder para defender o espaço público e o seu espaço profissional das interferências nepóticas e ilegítimas dos diferentes grupos políticos que se alternam no poder. No entanto, não o faz e nunca o fez. A existência de cargos de confiança, que proliferam pelos três poderes, ocupados por parentes e amigos, estrategicamente denunciada pela imprensa apenas em períodos pré e pós-eleitorais, e não no interior de uma campanha sistemática de não-privatização do público, indica a opção da tecnoburocracia.

O mesmo argumento se aplica às atuações do Poder Judiciário e do Legislativo que, nas suas respectivas competências, poderiam impedir o assalto aos cargos públicos. Poderiam estabelecer o limite hierárquico no interior da burocracia estatal para as nomeações políticas e, assim, impedir a descontinuidade administrativa, nociva ao bom funcionamento das organizações públicas no seu atendimento ao cidadão. Isto não ocorre porque, na nossa prática política, o uso do bem e do espaço público enraíza-se na concepção cultural de que ele não é de todos, mas daqueles que o ocupam. Portanto, ele é moeda de troca permanente nas negociações políticas. Não se sustenta o argumento de que, em todas as democracias do mundo moderno, nomeações políticas são feitas para acomodar os interesses dos diferentes grupos políticos, de forma a garantir a aprovação de reformas e medidas que permitam a realização de programas de governos legitimados por eleições livres. Ele é apenas parcialmente verdadeiro, pois em nenhuma democracia europeia as administrações são loteadas até o quarto e quinto escalões, como ocorre entre nós.

Ainda em relação à atuação da tecnoburocracia na reprodução de lógicas tradicionais de atuação política, devo lembrar a luta constante que ela, como grupo, tem empreendido contra o estabelecimento de uma meritocracia no serviço público. Uma análise histórica indica-nos que todos os dispositivos utilizados para o estabelecimento de critérios universalizantes de acesso e mobilidade interna foram iniciativas do Estado, de governos específicos. Eles sempre encontraram resistência entre a tecnoburocracia e os congressistas.¹⁹ A sociedade civil brasileira e os meios de comunicação, da

¹⁹ Barbosa, 1999; Carvalho, 1998; Couto, 1966.

mesma forma, nunca fizeram do estabelecimento de critérios meritocráticos uma bandeira de luta. Não se pode acusá-los de imobilidade e menos ainda de falta de capacidade de organização, considerando-se o número de ONGs que vicejam entre nós e a plataforma de comunicação e informação existente no país.

No extremo oposto a estas práticas políticas que incluem do aliado político ao universo da família ou do “nosso grupo”, encontra-se a desqualificação do adversário. Este é um mecanismo que tem como objetivo central evitar o diálogo no campo das idéias, através da atribuição ao adversário de epítetos negativos do tipo “radical”, “fascista”, “comunista”, “corrupto”, “fisiológico”, entre outros. Qualifica-se negativamente aquele que discorda de uma certa interpretação da realidade e, assim, evita-se o confronto dos resultados objetivos, da eficiência e da eficácia das políticas propostas. Mais importante do que esses aspectos é a filiação ideológica dos autores e de suas idéias. Não é por acaso que, entre nós, tecnocrata seja um termo de acusação e que, em geral, seja usado para designar aqueles que “não têm preocupação com o social”. “Ter preocupação com o social” é expresso fundamentalmente por um discurso permanentemente crítico, que não faz concessões aos que detenham autoridade, que denuncia qualquer tentativa de mudança nos direitos/privilégios de todo e qualquer grupo, independentemente das implicações objetivas que estes possam ter na má distribuição da renda brasileira e, por fim, não implica a apresentação de qualquer alternativa concreta para a nação. É o que Vargas Llosa chama de “epíteto paralisante”. Implica apenas estar discursivamente ao lado daqueles “materialmente carentes” e adquirir com isto riqueza simbólica para a interlocução política.

Estas dimensões atribuídas à “cultura política brasileira” não são características fixas nem imutáveis, enraizadas em grupos particulares e homogeneamente articuladas por todos. São lógicas e estratégias de negociação do significado e de como o significado político da vida social é negociado entre nós. Em algumas circunstâncias, são rejeitadas e em outras atualizadas pelos mesmos segmentos políticos, dependendo dos diferentes contextos e platéias e de acordo com o sabor de seus respectivos interesses

políticos e econômicos, mas em todos os contextos elas estão disponíveis para uso como alternativas legítimas e compartilhadas por todos. Podemos vê-las, também, positivamente, ou seja, sob a luz do que elas privilegiam em termos de valores, e não negativamente, em termos do que elas negam, no contexto da lógica das democracias modernas.

A identificação destas lógicas e de como determinadas categorias políticas são definidas não significa dizer que o Brasil não muda. Isto seria de uma profunda ingenuidade, da qual não me considero acometida. Por outro lado, ousou dizer que o Brasil muda mais rápido em outras esferas da sociedade do que nas suas práticas e lógicas políticas. A razão para isso encontra-se na perspectiva includente que permeia o jogo político entre nós. Elites tradicionais, elites sindicais e intelectuais, entre outras, são todas articuladas por relações pessoais que operam como elos entre as diferentes redes políticas, mediando os diversos interesses. Essas relações pessoais argumentam do ponto de vista “do outro”, de forma que todos sejam equitativamente aquinhoados em seus pleitos e prestigiados nas suas respectivas condições. Mudamos para continuar os mesmos, reconhecendo-nos em nossas ações, práticas e lógicas de construção do mundo em contextos sociais distintos. Portanto, os argumentos centrais da ciência política de que os arranjos institucionais e constitucionais são autônomos em relação à dimensão cultural das sociedades e/ou os fatores socioeconômicos são fundamentais no estabelecimento da democracia como regime político parecem carecer de bases reais quando consideramos o exposto anteriormente. Não nos faltam instituições modernas, nem do ponto de vista institucional, nem jurídico e econômico, mas certamente não praticamos a política no sentido tão caro aos teóricos da democracia. Nossas instituições e valores democráticos – como, aliás, é necessário que se o diga, os de todas as sociedades – são implementados não a partir dos modelos teóricos que fundamentam os sistemas políticos, mas a partir dos significados que eles possuem para os diferentes atores sociais. Se gostamos ou não dos significados que lhes atribuímos, é tarefa para outra discussão.

Para concluir, e aqui reencontro o homenageado e os seus textos, acredito que as análises da ciência política, e particularmente as de Luiz Carlos

Bresser-Pereira, sobre o Estado brasileiro e suas classes sociais básicas – burguesia, tecnoburocracia e os trabalhadores – fornecem um quadro geral e distanciado do funcionamento do nosso sistema político. Estes grupos aparecem como entidades abstratas cujas respectivas racionalidades são determinadas por fatores socioeconômicos e dotados de autonomia em relação às características culturais da sociedade, o que parece contrastar quando olhamos para a nossa vida cotidiana. Neste contexto, a utilização do conceito de cultura política, no sentido do entendimento cultural dos valores do sistema político democrático e das políticas do significado, pode fornecer um instrumental que permita entender como os fluxos de valores associados à democracia são implementados e vivenciados a partir das diferentes culturas políticas com as quais eles entram em contato.

Referências bibliográficas

ALMOND, G. Comparative political systems. *Journal of Politics*, v. XVIII, p. 391-409, Aug. 1956.

_____; VERBA, Sidney. *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

BARBOSA, Lúvia. *O jeitinho brasileiro ou a arte de ser mais igual que os outros*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

_____. *Igualdade e meritocracia: a ética do desempenho nas sociedades modernas*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

_____. *Etnografias da modernidade*. 2003. ms.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. O Estado na economia. *Ensaio de Opinião*, v. 4, n. 2-2, 1977.

_____. *O colapso de uma aliança de classes*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CARVALHO, J. M. *A República do empenho: Rui Barbosa e o clientelismo*. Rio de Janeiro: 1998. ms.

CHILCOTE, R. *Theories of comparative politics: the search for a paradigm*. Boulder: Westview, 1981.

- COUTO, L. *A luta pelo sistema de mérito*. Petrópolis: Vozes, 1966.
- DAMATTA, R. *Carnavais malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zaber, 1979.
- DORE, R. Goodwill and the spirit of market capitalism. *The British Journal of Sociology*, v. 34, n. 4, 1983.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- HANNERZ, U. *Cultural complexities. Studies in the social organization of meaning*. New York: Columbia University Press, 1992.
- _____. *Transnational connections: culture, people, places*. London/New York: Routledge, 1996.
- INGLEHART, R. The renaissance of political culture. *American Political Science Review*, v. 82, n. 4, Dec. 1988.
- LAITIN, D. D. The civic culture at 30. *American Political Science Review*, v. 89, n. 1, p. 168-173, 1995.
- MACCRACKEN, G. *Culture and consumption*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- NISBETT, R. E.; COHEN, D. *Culture of honor: the psychology of Violence in the South*. Colorado: Westview/Harper Collins, 1996.
- PUTNAM, R. *Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna*. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- PYE, L. *Politics, personality and nation building: Burma's search for identity*. New Haven: Yale University Press, 1962.
- _____. *Communications and political development*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- _____; VERBA, Sidney (Eds.). *Political culture and political development*. Princeton: Princeton University Press, 1965. (Studies in Political Development, 5.)
- SAHLINS, M. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1, p. 75-94, abr. 1990.