

Cultura política, sentimento de nação e cidadania

“Eu amo a liberdade por gosto e a igualdade por instinto e por razão”.

(Alexis de Tocqueville)¹

A frase atribuída a Alexis de Tocqueville expressa, por dois motivos, a epígrafe deste capítulo. Primeiro, situando-nos acerca da razão pela qual o aristocrata francês se expressou desta forma, é importante lembrar que a democracia liberal tem como base estruturante a preocupação com a liberdade, que deve estar permanentemente associada à preocupação com a igualdade; ou seja, para Tocqueville, a “igualdade de condições” somente se realizaria num ambiente de liberdades plenas. Em segundo lugar, no que se refere à argumentação particular deste capítulo, a história brasileira de expansão de liberdades fundamentais e de construção da cidadania social tanto difere da narrativa tocquevilleana sobre a originalidade norte-americana, quanto se assemelha ao seu tom, hoje, na preferência do brasileiro pelo regime político democrático. Não deixa de ser paradoxal, porque no Brasil liberdade e igualdade nem sempre foram pré-requisitos para o processo de modernização nacional. Mas, em outros dois sentidos, a epígrafe do capítulo se justifica: (1) se por um lado, como se verá pelas análises do andamento da modernidade no Brasil, certa medida de igualdade foi implementada antes de se expandirem as liberdades fundamentais, por outro, (2) o “gosto, instinto e razão”, por ambos os elementos de cidadania, estariam presentes nas orientações cognitivas do brasileiro e na sua avaliação sobre alguns aspectos centrais acerca dos temas *nação* e *cidadania*.

Antes, porém, faremos uma inflexão e trataremos em seguida, detidamente, de alguns aspectos importantes para os objetivos desta investigação. As teorias e conceitos consagrados sobre cidadania e espaço público informam nosso trabalho acerca dos significados e condições de construção social que

¹ Cf. Correspondance Anglaise – correspondance d’Alexis de Tocqueville avec Henry Reeve et John Stuart Mill, in, *Oeuvres Complète*, Paris, Gallimard, tomo VI, vol. 1.

Richard Wilson (1992) denominou de “*compliance ideologies*”, ou seja, um conjunto de crenças e valores compartilhados que conformam, de um lado a estruturação de uma cultura política afim a determinado modo de vida; por outro lado, funcionam como suporte essencial da vida política nacional. Porém, nem sempre essas teorias e conceitos se encaixam no desenvolvimento histórico-social brasileiro, posto que foram construídos para se compreender o universo de civilização moderna européia; no limite, podem ser contrastados ou atualizados para se pensar em possibilidades de avanços e retrocessos.

3.1.

Espaço público e cidadania: dos conceitos e teorias consagrados a uma reflexão histórico-sociológica sobre o Brasil

3.1.1.

Cidadania e espaço público na teoria social moderna e contemporânea

A emergência do debate em torno da chamada *questão social* é, originalmente, proposta pela “grande transformação” – no sentido sugerido por Karl Polanyi (2000) – que agitaria as mudanças da nascente sociedade moderna capitalista entre os séculos XVIII e XX. Nesse sentido, o aparecimento de modernas estruturas de Estados-nação surge da cisão entre espaço público e privado, provocada pelas revoluções da modernidade². Estas promoveram a libertação dos indivíduos da ‘jaula’ das sociedades tradicionais (ou feudais), estratificadas verticalmente, e de sua sujeição às normatividades impostas por um mundo naturalizante. Muito embora houvesse um otimismo crescente com as promessas de um ‘novo mundo’ – que colocava os indivíduos não mais como sujeitos passivos, mas como cidadãos de direito –, o advento da ‘sociedade industrial’, entendida como antítese do medievo, trouxera à cena pública questões sociais nunca antes pensadas, enquanto marcos para a abertura de agendas

² As revoluções da modernidade aqui consideradas são: a Revolução Inglesa (1689), a Revolução Francesa (1789) e a Revolução Americana (1776). Estas impulsionaram a modernidade na via dos valores democratizantes: a *igualdade* e a *liberdade*.

políticas. A miséria, o pauperismo, a exploração trabalhista, as carências sociais de amplas camadas populacionais e as desigualdades daí geradas, promoveram a emergência de lutas sociais e de novas modalidades de *agencies* – ou “*politicization of associational life*” (HABERMAS, 1999, p. 424) – como poder constituinte da vida dos indivíduos e da política democrática.

A esfera social torna-se lugar onde os interesses, as atividades e as instituições assumem papéis públicos, enquanto finalidades da política podem assumir funções privadas. Essa perspectiva histórica, contida no trabalho de Hannah Arendt (1995), coloca uma das primeiras idéias de direitos dos indivíduos, ora em seu aspecto subjetivo (da liberdade de participação), ora no aspecto objetivo (onde a esfera estatal impõe-se como intervencionista no espaço comum).

A promoção do social – ou da *esfera social* – refere-se, assim, a esse mundo dos interesses comuns, onde todos os homens partilham de uma mesma experiência: a “durabilidade da vida”. Arendt opõe, ao modelo de espaço associativo, o modelo de “espaço agonístico” da *polis* grega, onde “*cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos*” (ARENDRT, 2000, p. 51). Ao contrário de uma ideologia onde estar sujeito às necessidades do *homo laborans*, era sujeitar-se a “agir como escravos”, a emergência do *social* significava a vitória do homem frente às necessidades de cunho estritamente biológico, expressando assim a condição de liberdade. A participação na vida pública significava, assim, uma conquista dos homens, que se projetava para além da mera satisfação de necessidades biológicas. Com a separação dos universos público e privado, e o surgimento da cidade-Estado, os homens agora percebem sua vida nos termos do “*bios politikos*”, onde surge a “esfera dos negócios humanos”. Assim, Arendt afirma que,

“o ser político, o viver numa polis, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através da força ou violência. Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da polis, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe imperava com poderes incontestes e despóticos” (ARENDRT, 2000, pp. 35-36)

Muito embora essas noções de público e privado tenham sua origem na cidade-Estado grega, foi somente na modernidade que, de fato, houve uma ascendência da *esfera social*. Esta, não sendo nem pública nem privada, mas refletindo uma síntese desses dois universos, encontra sua forma política na construção dos estados nacionais (ARENDR, 2000, p. 37). Essa transformação do tecido social provoca profundas alterações nos modelos e concepções de “nação”, reconhecendo-se apenas que “os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais em comum, e só podem conservar sua privacidade e cuidar de seus próprios negócios quando um deles se encarrega de zelar por esses interesses comuns” (ARENDR, 2000, p. 44).

Assim, o aparecimento de uma “esfera pública” só foi possível porque os indivíduos – agora enquadrados na categoria de *cidadãos* – se tornaram autônomos e pautados pelo corte liberal clássico do *self-government*. A luta pela cidadania social tornara-se a mola propulsora pela qual os indivíduos mobilizavam as forças sociais no espaço público: liberdades civis e políticas – ao século XVIII e XIX – formaram, assim, conquistas dos cidadãos organizados num modelo inovador de sociedade civil. Assim, a nova relação entre *agency* e *structure* era, agora, construída pelas “*pessoas privadas reunidas num público*” (HABERMAS, 1984, p. 42).

Se, ao convergir para a esfera social, os indivíduos são emancipados das sujeições do *homo laborans* e podem assim ser reconhecidos politicamente na sua condição de *cidadão* moderno, um ponto em comum entre Arendt (2000) e a teoria do espaço público de Jürgen Habermas (1984) é a percepção da realização da política que se efetiva quando são criados princípios organizacionais possibilitadores da legitimação dos direitos fundamentais desses cidadãos. Assim, a emergência de espaços públicos autônomos e democráticos, onde podem ser organizados racionalmente os interesses do homem comum fora uma das construções modernas mais precisas no desafio da mobilização da sociedade para se autonomizar.

Habermas (1984) propôs-se a examinar as condições sociais que permitiram o surgimento da categoria “*esfera pública burguesa*”, analisando as suas tensões internas e as transformações estruturais sofridas com o advento da sociedade capitalista de mercado e do Estado de bem-estar social. O autor estava

interessado no potencial emancipatório contido nessa categoria, concebida como um espaço de interação discursiva e intersubjetiva entre os cidadãos. Ao construir um modelo discursivo de espaço público, defende que a modernidade emerge com a promoção do social – ou, de uma esfera pública (*Öffentlichkeit*), autônoma: através da argumentação e do debate, essa esfera reivindica um espaço de discussão com a autoridade, de forma que as demandas dos indivíduos sejam legitimadas publicamente. Essa construção social da esfera pública, segundo o autor, se deu através da mobilização da classe burguesa:

“Os burgueses são pessoas privadas; como tais, não governam. (...) eles atacam o próprio princípio de dominação vigente. O princípio de controle que o público burguês contrapõe a esta dominação, ou seja, à esfera pública, quer modificar a dominação enquanto tal” (HABERMAS, 1984, p. 43, grifo meu)

O meio de efetivação dessa contraposição constitui, para Habermas, uma forma de racionalização da política, baseada numa perspectiva dialógica, onde as ‘pessoas públicas’ utilizam uma “racionalidade comunicativa” para reivindicar os interesses comuns. Esse fato aponta justamente para um suposto equilíbrio de forças dentro do tecido social, legitimando uma estrutura relacional na qual os domínios – da autoridade estatal e do público burguês – sejam contrabalançados: *“a linha divisória entre Estado e sociedade, fundamental para o nosso contexto, separa a esfera pública do setor privado”* (HABERMAS, 1984, p. 45). O setor público limita-se a executar as funções do poder público (Estado e organizações burocráticas); o setor privado pertence aos dois universos (público e privado), na medida em que *“compreende a sociedade civil burguesa em sentido mais restrito, portanto o setor da troca de mercadorias e do trabalho social; a família, com sua esfera íntima, está aí [também] inserida”* (HABERMAS, 1984, p. 46). Contribuiu para a construção dessa linha divisória a atividade econômica privatizada que, segundo Habermas e Arendt, sai da esfera privada (especialmente relacionada a casa), e sede lugar a uma *“esfera privada que se tornou publicamente relevante”* (ARENDR, 2000, p. 33).

A emergência dessa esfera pública, segundo o autor, provém da emancipação da “esfera literária”, na medida em que esta intermedia, através das expressões da opinião pública, “o Estado e as necessidades da sociedade”. Esse

delineamento começa a se esboçar nos espaços de reunião da burguesia nas cidades; estes ganham estatuto de instituições. O que Habermas chama de “esfera pública literária” são, principalmente, os *coffee-houses*, os *salons* e as comunidades comensais, lugares onde o diálogo entre as pessoas se convertia em aberta crítica às formas de dominação: assim, começam a ser rompidas as estruturas antigas da sociedade de corte³. Para tal, Habermas esboça três “critérios institucionais comuns”, os quais legitimam esses espaços de sociabilidade enquanto esfera pública dialógica onde são debatidos e reivindicados os interesses do *cidadão*: (1) é “exigida uma espécie de sociabilidade que pressupõe algo como a igualdade de status” – que seria, igualmente no sentido arendtiano, a busca da “igualdade do simplesmente meramente humano”; (2) “a discussão num tal público pressupõe, (...) a problematização de setores que até, então não, eram considerados questionáveis” – principalmente os “bens culturais” que geram uma espécie de informação e são mercadorias “acessíveis a todos”; e (3) o processo que eleva a cultura para as formas de troca (ou reciprocidade) dialógica, “por princípio, leva, (...) ao não-fechamento do público – ou seja, por mais que o público fosse restrito, ele nunca poderia fechar-se, justamente porque se caracteriza como espaço comum, ou o de *todas* as pessoas privadas. Assim é que, para Habermas, as questões discutidas nesses espaços tornam-se gerais, no sentido de sua “acessibilidade: todos devem poder participar” (HABERMAS, 1984, p. 46-59).

Para Habermas, o que estava sendo posto em pauta pela sociedade burguesa era que as proposições discutíveis na seara da esfera pública deveriam ser de caráter geral, em relevância – na medida em que todos compartilham das mesmas demandas – e em acessibilidade. O propósito da construção dessa esfera pública dialógica era assegurar a representatividade política do povo-nação e a possibilidade de participação – muito embora uma série de entraves impedisse, ainda, a plena participação de todos os cidadãos.

O modelo discursivo de espaço público apresentado por Habermas refere-se ao lugar de disputa entre atores sociais – da sociedade civil, do Estado e do

³ No medievo, “o mundo cultural humanista é inicialmente integrado à vida de corte” (HABERMAS, 1984, p. 22). A representatividade pública significava marca de um *status*, estando ligada a insígnias, gestos e vestimentas, que normatizavam a sociabilidade. A comunicação política ainda não tinha local específico; ou seja não havia ainda o modelo habermasiano de esfera pública aberta a todos.

mercado – onde se reivindica a preservação de um espaço autônomo e democrático de organização dos interesses comuns. O modelo habermasiano dá ênfase à participação política nos processos democráticos de tomada de decisão e deliberação, com os quais se criam mecanismos efetivos para que todos os afetados por deliberações normativas e políticas, possam participar democraticamente. Portanto, central na teoria habermasiana é o entendimento da formação da esfera pública como arena da formação da ‘vontade coletiva’, local onde se realiza a interação intersubjetiva (ou “dialógica”) de cidadãos conscientes, solidários e participativos.

Se a sociedade civil pode ser considerada como uma esfera de discurso público e participativo entre o Estado, a esfera pública e a esfera do mercado, podemos afirmar, portanto, que sua presença num sistema democrático é condição fundamental para a igualdade na “esfera social” (ARENDR, 2000), ao mesmo tempo em que se torna condição para a formação de um modelo e “esfera pública discursiva” (HABERMAS, 1984 e 1999).

As reflexões propostas por Michael Walzer (1995), nesse sentido, sugerem que a sociedade civil democrática pode estar criando o cenário mais favorável para a “boa vida”; entendendo esse termo como um conceito que associa um específico nível de bem-estar dos indivíduos (principalmente no que diz respeito a sua autonomia), com a participação na esfera pública (WALZER, 1995: 91). Nesse sentido, a sociedade civil, caracterizada pelo autor como “*the space of uncoerced human association and also the set of relational networks*”, seria a promotora de uma concepção compartilhada de “boa vida” (WALZER, 1995, p. 89), onde o espaço coberto por redes de associações (tais como sindicatos, partidos políticos, movimentos sociais, grupos de interesses), corrigiria as distorções efetuadas pelas perspectivas que mitigam alguma forma de exclusão social.

O autor acredita – na mesma esteira colocada por Habermas (1999) – que a *agency* de um Estado democrático, que cria espaço para uma sociedade civil democrática, é a “*associational life of civil society*”:

“only democratic civil society can sustain a democratic state. The civility that makes democratic politics possible can only be learned in the associational

networks. (...) Civil society is sufficiently democratic when in some, at least, of its parts we are able to recognize ourselves as authoritative and responsible participants. (...) And civil society is tested by its capacity to produce citizens whose interests, at least sometimes, reach further than themselves and their comrades, who looks after the political community that fosters and protects the associational networks” (WALZER, 1995, pp. 98, 104 e 105).

Walzer defende um “associativismo crítico” (“*critical associationalism*”), que é a ação da sociedade civil sobre a forma do Estado ampliado (WALZER, 1995, p. 105). Assim, a sociedade civil seria um espaço no qual indivíduos e atores políticos se conectam uns aos outros, e se corresponsalizam uns em relação aos outros: “*connected and responsible: without that, ‘free and equal’ is less attractive than we once thought it would be*” (WALZER, 1995, p. 107). A sociedade civil pode ser entendida enquanto um *argumento* – na medida em que, fora dela, não há espaço público de organização dos interesses –, ao mesmo tempo em que é um *procedimento* – que coloca os conceitos formais de liberdade e igualdade sob a dimensão da responsabilidade que está implícita na formação das “networks” da sociedade civil.

A marcha de “democratização fundamental” das sociedades modernas, segundo a reflexão aqui proposta, somente pôde se consolidar quando estiveram amplamente disseminados e consolidados canais de participação social – a esfera pública – e atores sociais mobilizados em torno de interesses comuns – a formação da sociedade civil. O conceito de cidadania social seria, então, aquele que fornece os três elementos fundamentais para a mobilização e participação.

Segundo a tipologia clássica proposta por Thomas H. Marshall (1967), os direitos de cidadania – no caso inglês – teriam evoluído sequencialmente e através de três etapas sucessivas: no século XVIII são conquistados os direitos civis (liberdades individuais, de expressão, de acesso às instituições); os direitos políticos, conquistados ao longo do século XIX, conferiam aos cidadãos o direito de participar da escolha de seus governos; e, finalmente, no século XX, os direitos sociais passam a integrar o conjunto da cidadania social (estes configuraram o *Welfare State*, e ampliavam o direito à proteção social do Estado: saúde, educação, legislação trabalhista, habitação e saneamento, entre outros). Essa conquista fora fruto das revoluções sociais (principalmente a inglesa e a francesa) que promoveram toda uma concepção de cidadania como reivindicação de todos

para gozar dessas condições, sendo, em última instância, “*uma exigência para ser admitido numa participação na herança social, o que, por sua vez, significa uma reivindicação para serem admitidos como membros completos da sociedade, isto é, como cidadãos*” (MARSHALL, 1967, pp. 61-62 e 64-65)⁴.

Se estas leituras sobre o desenvolvimento gradual da cidadania e da esfera pública ajudam a compreender a importância das relações criadas pelas “*compliances ideologies*”, por outro lado, como veremos abaixo, no Brasil essas teorias e conceitos sofrem com inúmeras controvérsias, dependendo da chave de leitura que se adote. Primeiro, porque a história de institucionalização de nossa *nation-building* não seguiu uma seqüência de rupturas, como exposto acima, que lograriam criar um espaço autônomo de *self-government* dos indivíduos frente às estruturas políticas. Nesse sentido, o conflito social, entre nós, não ganhara terreno propício para que a concepção esposada por Wilson (1992), na qual valores e crenças são compartilhados, e a formação política nacional depende do pano de fundo cultural, fosse disseminada no tecido social. Que, por fim, daria margem ao desenvolvimento daquele indivíduo socializado em um ambiente cívico-participativo.

⁴ Mas o modelo de Marshall sofreu algumas revisões teóricas – justamente por ser um modelo auto-referido a um contexto muito particular. Bryan Turner (1995) lembra que a maneira como se dá o processo de organização do espaço público de uma sociedade está referida a uma organização da própria cultura. Esta, por conseguinte, se refletirá no avanço dos direitos de cidadania. Os processos particulares de cada Estado-nação na via da modernização implicam, para Turner, em diferentes formas (“ativa” ou “passiva”) de desenvolvimento e ampliação do exercício da cidadania social. A forma “ativa” implicaria numa organização seqüencial da cidadania, feita através da mobilização da sociedade civil organizada num espaço público consolidado (são as variantes inglesa, francesa e norte-americana); enquanto que a forma “passiva” implicou, como no caso germânico, numa ‘modernização conservadora’ e numa ampliação da cidadania ‘de cima para baixo’. O ponto importante a ressaltar nessas reflexões diz respeito à importância dada aos processos culturais e políticos de cada nação. Turner nos diz que, “*the transfer of sovereignty from the body of the king to the body politic of citizen is thus a major turning point in the history of western democracies, because it indicates a major expansion of political space, indeed the creation of political spaces*” (TURNER, 1995).

3.1.2.

Uma reflexão sobre a evolução e o desenvolvimento da cidadania no Brasil

No Brasil, se as narrativas produzidas ao longo de décadas de reflexão sobre o processo de modernização procuram ressaltar nossa *malaise* política e social, como se percebe em Oliveira Vianna (1987), ou apontar nossas diferenças com outras modalidades de colonização ibero-americana (como a espanhola), segundo Holanda (1999), o fato é que seríamos caracterizados por uma congênita formação cultural deixada entre nós pelos colonizadores. Importaria, nesse sentido, caracterizar nossa inautenticidade em termos de produção de sólidas bases de solidariedade social e de reconhecimento político. Ao caracterizar a passagem para uma ordem burguesa no Brasil, como um caso de “revolução sem revolução”, Luiz Werneck Vianna afirma que a independência fora obra,

“de um Piemonte sem rivais significativos, internos e externos, que não sofria a oposição de um Vaticano, de potências estrangeiras – aliás, estava associado à maior delas –, de uma cultura política de cidades-Estado e de uma aguerrida presença jacobina, e que, por isso mesmo, podia conceber sua realidade como uma matéria-prima dócil à sua manipulação” (WERNECK VIANNA, 2004, p. 44).

A obra de Oliveira Vianna (1987) é, sem dúvida, neste sentido, uma de nossas observações, ao mesmo tempo, mais vivaz e crítica acerca da ausência de uma identidade cívica solidamente estruturada na base da sociabilidade brasileira. Em que pese suas afirmações de que *“esse ermo está povoado”* (VIANNA, 1987, p. 113), o autor contrapõe nossa *malaise* de formação social, política e econômica (o Brasil real) às instituições de origem anglo-saxãs; em verdade, um país que importava os modelos de instituições de um outro solo, e que, por isso mesmo, não encontrava terreno propício à efetivação de uma sociedade democrática tal como vivenciada pelas *towns* americanas. Entre nós, segundo Vianna, faltariam os *“institutos de solidariedade e cooperação, principalmente de solidariedade e cooperação vicinal, tão comuns e numerosos entre os velhos povos ocidentais”* (VIANNA, 1987, p. 149); o que, em última instância, daria abrigo ao nosso quadro social incompleto.

Os contornos da formação rural brasileira, para o autor, conferem a regência de um estilo de modernização calcada no feudalismo como ordem. Assim, a organização clânica da sociedade realiza uma espécie de solidariedade “*em torno do senhor rural*” (VIANNA, 1987, p. 133), não conhecendo o homem comum a formação do espírito do *self-government*, “*essa grande escola de capacidade para a vida municipal que nos falta inteiramente*” (VIANNA, 1987). Tal como em Holanda (1999), para quem o “patriarcalismo” reinante na sociedade brasileira seria causa de uma incompleta separação entre o público e o privado, em Vianna,

“*Depois da solidariedade parental, tão enérgica ainda hoje nas zonas sertanejas, é o clã fazendeiro a única forma militante de solidariedade social em nosso povo. Entre o chefe e o seu clã se forma uma espécie daquilo que Joaquim Nabuco chamou, uma vez, de ‘tribo patriarcal isolada do mundo’. Tamanha é entre um e outro a comunidade de sentimentos e o espírito de obediência e união*” (VIANNA, 1987, p. 145).

Portanto, o período que vai da transição do trabalho livre até a proclamação da república, consolida nossa via de “modernização autoritária” (REIS, 1982, p. 337). Seria esta a chave de leitura apontada por Vianna, que aposta na construção de um Estado corporativista, sem o qual a *nation-building* não encontraria sentido. Podemos ainda contar o fato de que nossa República fora inaugurada sem a participação do elemento rousseauiano da vontade geral; ou, tal como ressalta José Murilo de Carvalho, “*o povo assistiu bestializado à proclamação da República*” (2001, p. 14, grifo meu).

Essa versão de nossa construção nacional não deixou de causar impactos expressivos na sociabilidade do homem comum e na forma como este se relacionaria com o Estado. Ao lado da obra consagrada de Vianna, *Raízes do Brasil* – publicada em 1936 –, de Sérgio Buarque de Holanda (1999) pode ser considerada uma das grandes interpretações dos caminhos e descaminhos da formação do caráter nacional brasileiro.

As formas específicas de sociabilidade que matizam a formação identitária e o caráter nacional brasileiro constituem, para Holanda, nossa ambigüidade original: o “novo”, a modernidade, se instaura associado a um elemento de tensão permanente que não se dissolveu com o momento republicano. Com isso, o

tradicionalismo ibérico criou raízes profundas na formação de uma sociedade dos indivíduos. Em contraposição a ética protestante (que capacitou, no sentido weberiano, a organização de um *self-government* individual pautado pela racionalidade e pela idéia de “vocação”), o “personalismo ibérico” agenciou uma cultura de aversão à ética do trabalho. Para Holanda, a falta de organização associativa, de coesão de interesses e de racionalização da vida, aliada ao personalismo que se afasta do individualismo moderno e a um autoritarismo como forma de organização do tecido social, formam a noção de “desordem”, fruto da matriz portuguesa – tradicionalista e autocrática.

Para Holanda, interpretar o sentido atribuído à idéia de “*revolução lenta*” seria compreender as condições sócio-culturais pelas quais evoluíram nossas estruturas nacionais. Os principais pontos, nesse sentido, são: a concepção buarquiiana de cordialidade e a relação do brasileiro com as esferas pública e privada. Entendo que, para Holanda, a consideração sobre esses dois pontos – e seu impacto na *nation-building* –, constituem a marca registrada que conformaram as amarras de nossa modernização.

Ao referir-se à “*cordialidade*”, Holanda busca enfatizar uma característica marcante do modo de ser do brasileiro: a dificuldade de cumprir os ritualismos sociais rigidamente formais e pessoais. A cordialidade passa, segundo o autor, a caracterizar um tipo de “*mentalidade*” que estrutura uma norma de conduta baseada na gentileza e na amizade. Para Holanda,

“a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade – daremos ao mundo o ‘homem cordial’. A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definitivo do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal” (HOLANDA, 1999, pp. 146-147).

Holanda acredita que a cordialidade funciona como uma cápsula protetora, uma estratégia de sobrevivência na sociedade – lembrando que a postura cordial desindividualiza o sujeito, transformando-o em “*pessoa*”⁵. Por isso mesmo,

⁵ Vale ressaltar que, Roberto DaMatta, em *Carnavais, malandros e heróis*, procura trabalhar com a distinção criada por nós entre “*indivíduo*” e “*pessoa*” (DAMATTA, 1997, pp. 218 e ss.). Assim, o Brasil comporia duas ideologias dominantes: a hierárquica e a igualitarista. Na tela da lei, o Brasil

segundo Holanda, pela impossibilidade de auto-afirmar-se pelas suas próprias forças como indivíduo,

“no homem cordial, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro – como bom americano – tende a ser a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros” (HOLANDA, 1999, p. 147).

A cultura da personalidade, crítica de Holanda voltada ao “personalismo ibérico” e à falta de ordenação e racionalização quanto à organização da vida republicana, se ligariam à dificuldade em desligar-se dos vícios da sociedade patriarcal, resquícios daquilo que irá chamar de “*moral das senzalas*”. Nesse sentido, na análise de Holanda, há uma avaliação do quanto a formação de uma sociedade patriarcal e escravocrata foi contaminada por diversificados vícios, que se estendem da vida social cotidiana à vida política nacional.

“Sinuosa até a violência, negadora de virtudes sociais, contemporizada e narcotizante de qualquer energia realmente produtiva, ‘moral das senzalas’ veio a imperar na administração, na economia e as crenças religiosas dos homens do tempo” (HOLANDA, 1999, p. 62).

Segundo o autor, esse tipo social criou, conseqüentemente, as dificuldades em separar, a partir de uma racionalização dos espaços sociais, o público e o privado. Sendo o Brasil tributário de uma estrutura de fundo arcaica, as estruturas modernizantes foram encapsuladas pela ordem patriarcal:

“O quadro familiar torna-se, assim, tão poderoso exigente, que sua sombra persegue os indivíduos mesmo fora do recinto doméstico. A entidade privada precede sempre, neles, a entidade pública. A nostalgia dessa organização compacta, (...), onde prevalecem necessariamente a preferências fundadas em laços afetivos, não podia deixar de marcar nossa sociedade, nossa vida pública, todas as nossas atividades. Representando (...) o único setor onde o princípio de autoridade é indisputado, a família colonial fornecia a idéia mais normal do poder, da respeitabilidade, da obediência e da coesão entre os

‘não deixaria nada a desejar’ em relação aos povos democráticos, porém nas relações de sociabilidade, entre o público e o privado, nosso país tenderia ao gosto pelo informal, pela falta de rigidez nas leis e, finalmente, seguindo Holanda, a preservação do “rígido paternalismo” na cultura política (HOLANDA, 1999, p. 85).

homens. O resultado era predominarem, em toda a vida social sentimentos próprios à comunidade doméstica, naturalmente particularista e antipolítica, uma invasão do público pelo privado, do Estado pela família” (HOLANDA, 1999, p. 82, grifos meu).

Assim, segundo Holanda, a “*família patriarcal fornece o grande modelo por onde se hão de calcar, na vida política, as relações entre governantes e governados*” (1999, p. 85). Sem dúvida, o modelo do patriarcalismo, na visão do autor, tem um forte impacto na formação de nossa cultura e identidade nacional. Seria, portanto, nossa modernização uma derivação do fato de ter prevalecido, desde a colônia, o princípio de autoridade incontestada da vida doméstica? As sementes plantadas, entre nós, pelos portugueses criaram raízes inconfundivelmente originais e distintas do processo civilizatório ocidental? Para Holanda, as esferas da cultura e da política se contaminariam com as heranças rurais:

“Nos domínios rurais, a autoridade do proprietário de terras não sofria réplicas. Tudo se fazia consoante sua vontade, muitas vezes caprichosa e despótica. O engenho constituía um organismo completo e que, tanto quanto possível, se bastava a si mesmo. (...) Nos domínios rurais é o tipo de família organizada segundo as normas clássicas do velho direito romano-canônico, mantidas pela península Ibérica através de inúmeras gerações, que prevalece como base e centro de toda organização. Os escravos das plantações e das casas, e não somente escravos, como os agregados, dilatam o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do pater-famílias” (HOLANDA, 1999, pp. 80 e 81).

Holanda acredita que os ideais da Revolução Francesa e do liberalismo foram, de fato, uma bandeira para alguns de nossos intelectuais entre a marcha para a independência e a proclamação da república – assim como foram referências importantes para as nações “íbero-americanas”. Porém, como o “personalismo” conseguira abolir as resistências liberais, transformando o receituário democrático num mero disfarce, uma máscara, em si, entre o Brasil colônia e o republicano, nossa política continuaria a resistir a uma grande transformação. Existe, segundo o autor, um “elo secreto” entre a abolição e a proclamação da república que, sem delongas, pode ser considerado,

“uma revolução lenta, mas segura e concertada, a única que, rigorosamente, temos experimentado em toda nossa vida nacional. (...) A grande revolução

brasileira não é um fato que se registrasse em um instante preciso; é antes um processo demorado e que vem durando pelo menos há três quartos de século” (HOLANDA, 1999, p. 171).

Essa “revolução lenta” não foi uma grande ruptura modernizante. Estabeleceu-se, entre os ‘atores da mudança’, a cláusula do conservar-mudando – ou a regra da elite dirigente –, a qual pôde deixar intacta certas estruturas de poder e mando em nossa cultura política. Na esfera econômica, o quadro não seria diferente. Se, por um lado, vimos a insuficiência da “via americanista” entre nós, por outro, nossa modernização econômica foi realizada pela resistência à mera substituição de um tipo de política agrário-exportadora (o açúcar) por outra (o café):

“O resultado é que o domínio agrário deixa, aos poucos, de ser uma baronia, para se aproximar, em muitos dos seus aspectos, de um centro de exploração industrial. (...) O fazendeiro que se forma ao seu contato torna-se, no fundo, um tipo cidadão, mais do que rural, e um indivíduo para quem a propriedade agrícola constitui, em primeiro plano, meio de vida e só ocasionalmente local de residência ou recreio” (HOLANDA, 1999, p. 175).

Em certa medida, Holanda tem como referência a formação do “*one-self made man* burguês” weberiano⁶. Porém, para analisar o Brasil, o fato de se preservar entre nós, no âmago da cultura política, o “espírito do Brasil imperial”, deixaria a “*imagem de nosso país que vive como projeto e aspiração na consciência coletiva dos brasileiros*” (HOLANDA, 1999, p. 177). Nossa modernização conservadora, previne Holanda, seria fruto de processos “caudilhescos”. Cabe anotar que, como fenômeno que surge nos países ibero-americanos pós-independência, o caudilhismo se constitui como uma resposta à falta de uma organização política nacional: como não havia um governo organizado, os homens poderosos destes locais – os *estancieros*, as oligarquias tradicionais – se autonomearam líderes políticos. As conseqüências de nosso processo de modernização, organizado por nossos caudilhos, deixaria marcas profundas na formação da identidade política e nacional.

⁶ Essa caracterização do indivíduo moderno como “*one self-made man* burguês” encontra-se na obra de Max Weber (2004).

Holanda acaba por associar a “nossa revolução” a transformações epidérmicas, que, necessariamente, não impactariam nas estruturas da sociedade brasileira. Se, por um lado, efetuamos uma revolução a partir da abolição da escravatura, por outro, não pudemos deixar de conservar na cultura da sociedade os traços do personalismo e do cordialismo⁷

Assim, seguindo os diagnósticos de Vianna e Holanda, o que importaria perceber nesse processo é a falta ou ausência de *conflito* – base fundamental para a construção nacional de uma ordem democrática. Entre nós, percebe-se pela leitura de *Populações Meridionais do Brasil* e *Raízes do Brasil*, esta categoria necessária ao debate aberto e público para a construção e desenvolvimento de um ambiente democrático, fora percebida como insignificante, ou ainda perigosa, se vista pelo ângulo da elite dirigente e dominante.

O ponto aqui colocado é que, vista pelo ângulo histórico, de fato a experiência dos brasileiros com os valores democráticos e republicanos é recente, posto que houve variadas e duras experiências de interrupção de institucionalização desse regime (1937-1945 e 1964-1985).

Assim é que na história da construção da cidadania brasileira, o pólo estatal esteve na dianteira, numa via de concessão de direitos ‘de cima para baixo’. A qualificação, portanto, da categoria *povo* estaria associada a uma massa informe de pessoas – e não de *indivíduos* – que não constroem vínculos associativos, senão via chancela do Estado. Na reconstrução da evolução seqüencial dos direitos de cidadania no Brasil, Carvalho (2002) coloca que a construção de nossa democracia teve (e ainda tem), numa de suas marcas, o esforço de lidar com um fenômeno complexo, histórica e politicamente definido: a expansão dos elementos da cidadania social. Apoiado no trabalho de construção histórico-conceitual de Marshall (1967), Carvalho recompõe a ordem em que aquele autor demonstra a evolução seqüencial-etapista (cronológica) na qual os direitos de cidadania foram conquistados na Inglaterra, e ressalta que:

⁷ Por isso mesmo, para Holanda, a “via americana” – embora plantada na construção de nosso tipo *yankee*, como André Rebouças e o Visconde de Mauá – nunca foi uma solução buscada pelos atores estabelecidos (nossos caudilhos). Assim, afirma o autor, que “o americano ainda é interiormente inexistente” (HOLANDA, 1999, p. 172).

“O percurso inglês foi apenas um entre outros. A França, a Alemanha, os Estados Unidos, cada país seguiu seu próprio caminho. O Brasil não é exceção. Para dizer logo, houve no Brasil pelo menos duas diferenças importantes. A primeira refere-se à maior ênfase em um dos direitos, o social, em relação aos outros. A segunda refere-se à alteração na seqüência em que os direitos foram adquiridos: entre nós o social precedeu os outros” (CARVALHO, 2002, p. 11-12).

Outros autores elaboram uma análise sobre essa tutela dos direitos de cidadania pelo Estado. Wanderley Guilherme dos Santos (1979) concebe o conceito de “cidadania regulada”, para quem o reconhecimento de “*membership individual*”, que confere a participação do cidadão na “herança social” – referida na concepção marshalliana –, somente seria possível devido à inserção no sistema trabalhista. Para o autor, “*a cidadania está embutida na profissão e os direitos do cidadão restringem-se aos direitos do lugar que ocupa no processo produtivo, tal como reconhecido por lei*” (SANTOS, 1979, p. 75). Este argumento expõe o que Leôncio Martins Rodrigues denomina de nosso modelo de “corporativismo estatal”. Neste autor, encontramos a perspectiva da construção da cidadania social centrada,

“[no] papel desempenhado pelo Estado no estabelecimento das estruturas sindicais e na organização compulsória das ‘classes produtoras’. (...) o Estado concede aos sindicatos (de empregados e empregadores) o direito de representar os interesses dos grupos profissionais e econômicos, quer dizer, das categorias” (RODRIGUES, 1990, p. 59, grifos meus).

A antecipação dos direitos sociais em contextos autoritários – flagrantemente produzindo uma atrofia nos elementos civil e político dos direitos de cidadania –, como demonstrou Carvalho (2002), introduzindo em nossa cultura política aquilo que Santos (1979) e Rodrigues (1990) denominaram de “*cidadania regulada*” e “*corporativismo estatal*”, respectivamente, pôde ser percebido por outros autores de nossa tradição intelectual como marca de um mal-estar congênito em nossa formação. A relação entre Estado e a classe trabalhadora, como mostra Angela de Castro Gomes (2005), seguiu sempre uma lógica material: troca de benefícios (ou, de direitos sociais), por obediência política. O Estado atrelou – desde 1933-34 – a carteira de trabalho, uma conquista de direitos dos trabalhadores, e a representação classista à condição de ‘trabalhador

sindicalizado’: “Só *‘quem tem ofício’* – quem é trabalhador com carteira assinada e membro de um sindicato legal – *‘tem benefício’*” (GOMES, 2005, p. 179, grifos da autora). Nessa medida, como já vimos em Vianna e Holanda, o trabalhador, o cidadão, não tinha alcançado sua autonomia como mecanismo para *estar* e *ser* representado na luta pelos seus direitos fundamentais. Segundo Santos,

“a regulamentação das profissões, a carteira profissional e o sindicato público definem, assim, os três parâmetros no interior dos quais passa a definir-se a cidadania. Os direitos do cidadão são decorrência dos direitos das profissões e as profissões só existem via regulamentação estatal” (SANTOS, 1979, p. 76, grifos meus).

O corporativismo estatal era a regra que aprisionava cidadãos e entidades de classe na lógica da elite dirigente:

“De um lado, existia um sindicalismo atrelado ao Ministério do Trabalho, composto por entidades em parte reais e em parte fictícias, e, de outro, havia sindicatos que, mesmo tendo o reconhecimento oficial, permaneciam sob o controle de lideranças de esquerda. Evidentemente, havia associações indefinidas e outras onde o confronto era aberto, mas elas estavam fadadas a ser absorvidas por um ou outro grupo” (GOMES, 2005, p. 176).

O argumento que está sendo colocado indica o fato de as possibilidades de exercício da cidadania social (ter acesso a benefícios sociais, compartilhar de uma identidade cívica participativa) estarem vinculadas ao pólo estatal. Nessa esteira, ou seja, desses diagnósticos de nossa *malaise* de formação, podem ser retomados aqueles argumentos retóricos que Albert Hirschman (1992) denominou de “*tese da futilidade*” e “*tese da ameaça*”. Seguindo a tipologia de evolução dos direitos de cidadania, exposta por Marshall (1967), Hirschman afirma que estes argumentos retóricos foram utilizados pelas elites políticas conservadoras no sentido de emperrar o avanço de reformas ou mudanças sociais. Segundo o primeiro argumento, todas as tentativas de transformação social serão infrutíferas, “simplesmente não conseguirão ‘deixar uma marca’”; já a segunda tese, coloca que todo custo de reformas ou mudanças radicais na estrutura estatal (ou do relacionamento entre sociedade e Estado) “é alto demais, pois coloca em perigo outra preciosa realização anterior” (HIRSCHMAN, 1992, pp. 15 e 16).

Esses diagnósticos acerca de nossa formação social e política, ancorados pelas ‘retóricas da intransigência’, deixam claro a dificuldade de legitimação de um regime democratizante entre nós, além daquilo que Samuel Huntington (1975, p. 47) denominou de “*institucionalização da participação*”, ou seja, a canalização das demandas sociais pelos governos, alicerçada por organizações vicinais de representação de interesses que, conseqüentemente, criam um maior controle do governo pelo povo.

É importante, neste momento, lembrar que se “*os conflitos aumentam a coesão social*” (HISCHMAN, 1996, p. 270), eles decorrem de três pontos básicos. Primeiro, eles são freqüentes e “assumem grande variedade de formas”; segundo, prestam-se a soluções conciliatórias e fomentam a “negociação”, ou a discussão; finalmente, soluções construídas no debate, negociação ou discussão nunca representam soluções definitivas (HIRSCHMAN, 1996, p. 274). Neste sentido, a sociedade brasileira, não somente para nossos autores consagrados, mas para uma variedade de outras reflexões atuais, possui em seu caráter formativo essa distinção essencial do conflito como pilar da constituição de nossa ordem democrático-liberal.

Após a intermitência entre surtos de autoritarismo e de democratização, a partir da década de 1980 o Brasil passa a vivenciar uma outra fase de “habituação democrática”. Entre as décadas de 1980 e 1990, diversos cientistas sociais começaram a abordar o tema da democracia brasileira como um processo de longa duração: estável, no que se refere ao sistema político (eleições livres e idôneas, competição entre partidos políticos), e que vai ganhando novas formas de relacionamento do homem comum com as instituições políticas. Portanto, a regulação do conflito, como colocado por Hirschman acima, agora passa pela ampliação da esfera pública, onde Estado e sociedade dialogam as diversificadas formas com que políticas governamentais serão desenhadas para o incremento da cidadania.

Em termos de garantias do devido ‘reconhecimento social’, Vera Telles acredita no que chamou de “*nova contratualidade*” como nova medida de igualitarismo e civilidade nas relações sociais (TELLES, 1994, p. 98). Essa nova dimensão da sociabilidade entre os brasileiros se esboçaria numa reinvenção da articulação entre o privado e o público, sendo um dos exemplos mais notórios

dessa transformação a ocorrida na esfera das relações do homem comum com o Direito. Muito antes de se esboçar como “colonização do mundo da vida” – na expressão já consagrada de Jürgen Habermas – o Direito fomentaria agendas públicas, “*pactuando o sentido de uma modernização necessária*” (TELLES, 1994, p. 99). Continua Telles, citando o exemplo da questão ambiental:

“Em outro registro, é isso também o que sugerem lutas sindicais que incorporam a questão do meio ambiente e qualidade de vida, bandeira que não é apenas um item a mais na agenda de reivindicação, pois faz referência a uma noção de bem comum, opera com uma medida de valor que estabelece um jogo inédito de identificações com moradores e populações afetadas por empresas poluidoras e define uma ordem de responsabilidade que se abre a uma negociação possível entre poderes públicos, empresas, sindicatos e entidades civis” (TELLES, 1994, p. 99).

O conflito é compreendido como um jogo natural que nasce de um ‘espaço público de sociabilidade democrática’, criando uma regra de igualdade que se torna necessária para a real percepção da própria igualdade como direito. É no espaço público – ou, para utilizar a referência de Nancy Fraser (1999), nos “*espaços públicos*”⁸ – que as múltiplas, diversificadas e plurais questões podem aparecer, fomentando a possibilidade do reconhecimento social. Ou seja, a aposta de autores como Telles, por exemplo, é no reconhecimento social e político entre iguais com demandas diferentes. O que a autora está trazendo, em sua argumentação, são as novas formas de sociabilidade e organização política, abertas pelas novas agendas político-sociais pós-1988. Este procedimento favorece a construção esclarecida de como operam os direitos, e como estes passam pela esfera de uma prática psicossocialmente internalizada, além das estruturas da linguagem e da representação.

Os conflitos passam, portanto, por uma nova esfera – contida na “nova contratualidade” –, a da “*justificação cívica*” (BOLTANSKI & THÉVENOT, 1991), um dos registros de “*justificação pública*”, baseada na vontade coletiva e

⁸ Para que Fraser lance mão da idéia de que podem existir “*esferas públicas*” em competição, ela está considerando que “*in fact, the social inequalities among the interlocutors were not eliminated but only bracketed*” (FRASER, 1999, p. 119). O fato de que as desigualdades entre participantes da esfera pública não possam ser eliminadas, não quer dizer que não possa haver discussão e deliberação nestes espaços. A diversidade (ou a “diferença”) pode, segundo Fraser, fazer com que “*multiple publics*” surjam como um modo de “*parallel discursive arenas where members of subordinated social groups invent and circulate counterdiscourses to formulate oppositional interpretations of their identities, interests, and needs*” (FRASER, 1999, p. 123).

na igualdade. Para os dois autores mencionados, esse estilo de *justification* conduz os indivíduos para mais além de situações meramente concretas nas quais estão envolvidas. É na dinâmica da sociedade civil que podem ser construídas essas maneiras de lidar com o conflito como forma natural da construção democrática, entendida,

“como invenção histórica (e política) que depende de espaços públicos democráticos nos quais a pluralidade das opiniões se expressa, nos quais os conflitos ganham visibilidade e as diferenças se representam nas razões que constroem os critérios de validade e legitimidade dos interesses e aspirações defendidos como direitos” (TELLES, 1994, p. 101).

Assim, a dificuldade em transitar da esfera privada para a pública – típica dos argumentos de Vianna – não mais se encontraria com aquela *malaise* que incapacitaria o povo na mobilização pelo bem comum. Antes, seria por outras vias – uma delas institucional, ou os novos usos que os cidadãos têm feito da esfera do Direito⁹ – que o republicanismo estaria ganhando corpo na estrutura de sociabilidade dos brasileiros, ganhando com isso a “*habituação democrática*” (MOISÉS, 1995); ou seja, a interiorização de virtudes que caracterizariam um tipo brasileiro de *homo civicus*.

3.2.

Nação e cidadania na visão da juventude do Rio de Janeiro

Em que medida os jovens participantes da pesquisa *Juventude, Cultura Cívica e Cidadania* podem ser inscritos na categoria de “cidadãos críticos”? É possível, a partir dos dados coletados, afirmar a presença desse ‘tipo brasileiro de

⁹ Atualmente existe uma vasta literatura que procura abordar as novas formas de democratização do ‘acesso à justiça’. Devido, em grande parte, às “ondas de democratização”, o que vem sendo chamado de ‘judicialização da política e das relações sociais’ se caracteriza pelo protagonismo do Judiciário diante dos conflitos sociais. Ou seja, na falta de instituições públicas (como o Legislativo) que respondam a conflituosidade no tecido social – questões como: meio ambiente, relações consumeristas, entre outras – o “terceiro gigante”, na expressão que Mauro Cappelletti, toma para si essa carga de questões. Podemos citar os autores e obras, como exemplares dessa nova abordagem de estudos: Chester Neal Tate e Torbjorn Vallinder (*The global expansion of judicial power*, New York, New York University Press, 1995); Mauro Cappelletti (*Juízes legisladores?*, Porto Alegre, Fabris Editor, 1999); Antoine Garapon (*O juiz e a democracia: o guardião da promessas*, Rio de Janeiro, Revan, 1999); Luiz Werneck Vianna et. all. (*A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*, Rio de Janeiro, Revan, 1999).

homo civicus? Por fim, em que medida esses jovens se identificam com os ideais de *liberdade e igualdade*; em que medida eles conectam estes princípios com o desenvolvimento atual dos direitos de cidadania? Estas são as principais questões que norteiam a parte final deste capítulo, no qual deixaremos que a empiria dialogue com as informações coletadas nas interpretações clássicas e contemporâneas do desenvolvimento de nossa comunidade nacional.

Em uma primeira abordagem dos dados, separamos as respostas que os jovens deram à pergunta sobre *nação*; ou o que compreendem por este termo. Na sua grande maioria, os jovens têm a consciência de que a idéia de nação está associada ao compartilhamento de valores comuns e de uma historicidade e cultura próprios. Muito embora exista um residual na rede pública de ensino (4,3% e 9,1%, respectivamente) que consideram que nação é “algo distante que não me diz respeito” e que “só me interessa para viver minha vida” – fato esse que não passa despercebido, justamente pelo fato de que é uma faixa de estudantes que é atingida por inúmeras carências, como se verá mais adiante –, é de se notar que esses jovens estejam associando a idéia a uma comunidade de interesses compartilhados.

TABELA 5
DEFINIÇÃO DE NAÇÃO

Definição de nação	Rede de ensino		
	Rede pública	Rede pública “excelência”	Rede particular
É compartilhar cultura, história e valores	85,4	91,5	93,1
Algo distante que não me diz respeito	4,3	2,3	0,7
Só me interessa para eu viver minha vida	9,1	3,3	1,6
Outros	1,1	1,9	4,6
Não respondeu	-	0,9	-
Total	100,0	100,0	100,0

Por outro lado, se esses jovens conseguem captar o sentido essencial da idéia de nação, no que se refere à construção da identidade nacional compartilhada, eles percebem a questão a partir de, pelo menos, quatro ângulos de análise, que problematizam a simples abordagem da conceituação do termo nação.

TABELA 6
SENTIMENTO DE NAÇÃO

Que sentimento você tem pelo país?	Rede de ensino		
	Rede pública	Rede pública “excelência”	Rede particular
Orgulho	31,7	30,0	32,5
Vergonha	17,4	23,9	14,0
Indiferença	22,3	8,0	6,6
Inquietação	26,6	29,6	38,0
Outros	1,1	8,0	6,9
Não respondeu	0,9	0,5	2,1
Total	100,0	100,0	100,0

O primeiro aspecto importante a ressaltar diz respeito a um misto “patriotismo e orgulho” e “indignação e decepção”. Enquanto nas primeiras idéias, os jovens se sintam orgulhosos com certas características expressivas do povo brasileiro – esse ponto ficará mais claro adiante –, o segundo grupo está claramente associado ao campo da política e das instituições:

“Comigo é um pouco de patriotismo e indignação também. Você [vê] esses escândalos de corrupção aí; você fica com vontade de mudar tudo, mas sem saber como” (Colégio da rede particular).

“Dependendo do assunto pode ser orgulho ou pode ser uma decepção. Orgulho seria o esporte e a personalidade do povo brasileiro. Decepção seria a política... mais ou menos isso” (Colégio da rede particular).

Um segundo sentimento que sobressai (*vergonha*) está, igualmente, associado aos representantes e gestores públicos. Estejam associados ao cuidado com direitos difusos (por exemplo, o meio ambiente) ou aos direitos sociais

(saúde e educação), a visão dos jovens é de falta, ausência da presença do Estado no provimento e manutenção da cidadania social. A percepção é, também, de que a corrupção deixa entrever um sentimento de desamparo onde, no limite, é “o povo [que] se dá mal”:

“Não tem nada de bom aqui, só a natureza, mas nem isso se cuida direito”
(Colégio da rede pública).

“Eu também sinto vergonha na saúde, na educação...” (Colégio da rede pública).

“Vergonha. Políticos que roubam e continuam no poder, roubando” (Colégio da rede particular).

“Os políticos se dão bem e o povo se dá mal” (Colégio da rede pública).

A recorrência sobre o tema da educação, indicada anteriormente, aparece na fala abaixo, de um estudante da rede pública de ensino. O que está sendo colocado é a falta de identificação dos brasileiros com sua própria nação, devido ao fato de que não há uma educação (podemos colocar, pedagogia cívica) que leve os indivíduos ao sentimento de identidade compartilhada:

“Mas é um país que os próprios brasileiros não reconhecem, porque isso depende da educação que se dá (...)” (Colégio da rede pública).

À este fato também podem ser relacionadas as percepções de que, muito embora o Brasil demonstre inúmeras potencialidades para crescer e se desenvolver, a falta de um planejamento (ou de sustentabilidade nas políticas governamentais) e de consciência política enraizada na cultura democrática do homem comum, dificultam ainda mais uma visão positiva de nação entre esses jovens:

“Eu acho que o Brasil tem um grande potencial, tem tudo o que precisa, mas os governantes pensam muito a curto prazo; o Brasil, não tem um planejamento, uma coisa a longo prazo” (Colégio da rede particular).

“O povo não tem consciência política como tem em outros países. É uma coisa da cultura. Como é que ele pode ter influência sobre o governo se ele não sabe o que está acontecendo” (Colégio da rede particular).

Finalmente, no que se refere ao sentimento de nação, o *orgulho* apontado pelos jovens na tabela acima, não está vinculado a um fator de construção nacional. Antes, o orgulho se associa as belezas naturais e as características de “cordialidade” (para tomar emprestada a expressão de Holanda) do povo brasileiro:

“Eu gosto muito do povo brasileiro que é um povo carinhoso. É amigo. Se compararmos com a Europa, por exemplo, lá todos são muito sérios, cada um tem sua vida, são muito privados. O brasileiro não” (Colégio da rede particular).

“O povo brasileiro, acho até que a maioria dos outros países vê, é um povo muito alegre, que está sempre sorrindo, divertido. Não só o povo, mas também os lugares, a paisagem é maravilhosa. O Rio de Janeiro, por exemplo, é um lugar que eu tenho orgulho de morar. Muita gente vem pra cá, fica lotado no carnaval. É um orgulho” (Colégio da rede particular).

Podemos dizer, em linhas gerais, que a avaliação dos jovens a respeito da *nation-building* é constituída por uma mescla de crença na comunidade nacional (nos valores e história compartilhados, além da “esperança” no futuro) e ceticismo (implicando num permanente sentimento de dúvida e desconfiança quanto às vias escolhidas pelos representantes para fomentar o desenvolvimento nacional). Essa percepção da juventude coloca um importante desafio em relação à construção e ao desenvolvimento dos direitos de cidadania. Esse desafio já fora sentido pelos jovens quando se pediu que elencassem o significado de “ser cidadão” no Brasil. A tabela abaixo, em que fora perguntado o que é “ser cidadão” no Brasil, demonstra a variedade, e a extrema dificuldade do jovem de apontar para uma definição de *cidadão*.

Enquanto uma maioria dos estudantes das redes de ensino pública de “excelência” e particular (45,1% e 33,6%, respectivamente) faz referência a “participação política e social” como elemento central do cidadão, na rede pública essa visão é minoria e 20,6% aponta para o fato de que “ser cidadão” é uma “ilusão”. Essa percepção da juventude que vive a realidade da rede pública pode ser associada à visão, exposta no capítulo anterior, de total “insegurança” na definição de ser jovem no Brasil. É também ilustrativo o fato de que alguns jovens tenham apontado para o fato de que “exercer cargo político” estaria associado a inscrição do indivíduo como cidadão (18,3% na rede pública de ensino e 21,7%

na rede particular); a associação entre consumismo e ser cidadão também tem alguma relevância para alguns jovens: 31,1% na rede pública de ensino e 19% na rede particular apontam para esta relação. Quanto ao consumismo, pode-se perceber que, para algumas camadas, o fato de poder obter bens de consumo (os mais variados possíveis) confere um *status* social, que tece um link entre as duas idéias (cidadão – consumidor)¹⁰. É o que ressalta bem um dos jovens da rede particular de ensino:

“O que todo mundo vê todo dia na televisão é o consumo. E todos querem consumir, só que uns evidenciam isso não no ato, mas na impossibilidade”
(Colégio da rede particular).

TABELA 7
SER CIDADÃO NO BRASIL

Ser cidadão é...	Rede de ensino		
	Rede pública	Rede pública “excelência”	Rede particular
Exercer cargo político	18,3	0,5	21,7
Participação política e social	17,7	45,1	33,6
Ser consumidor	31,1	8,5	19,0
Ilusão	20,6	2,8	10,1
Ser honesto	7,1	15,0	6,4
Difícil no Brasil	5,1	26,8	8,7

Ao expressar sua opinião sobre *cidadania*, os jovens abordam o assunto, principalmente, através de duas óticas: uma está relacionada a ter consciência dos próprios direitos (saber quais são eles e como fazer para garanti-los), fato que, ao mesmo tempo, esbarra no problema da pedagogia cívica, ou melhor, em um treinamento para a cidadania. Nessa via, em outra chave de percepção, os jovens

¹⁰ As pesquisas de Néstor García Canclini são muito claras neste sentido, ao mostrar como os cidadãos do século XVIII (inscritos já nas garantias dos direitos de cidadania) foram se transformando em consumidores (de diversificados produtos, além da própria cidadania). Ver a este respeito: *Consumidores e cidadãos*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2008.

apontam para a falta de um maior nível de conhecimento a respeito dos seus direitos:

“É você fazer alguma coisa pelos seus direitos, você exigir seus direitos, Saber quais são seus direitos. Eu acho que a grande maioria das pessoas não sabe sobre os deveres e direitos” (Colégio da rede pública de “excelência”).

“Eu acho também que as pessoas não sabem os seus direitos. Nem eu mesma sei os direitos e deveres que eu tenho. Nem eu sei!!!” (Colégio da rede pública).

“Se eu tivesse consciência dos meus direitos, se a sociedade como um todo tivesse consciência dos seus direitos eu acho que a gente não teria tantos problemas com a política quanto temos hoje” (Colégio da rede pública de “excelência”).

Fato interessante de se notar na fala desses jovens é a consciência crítica de que, se os brasileiros “sabem” sobre seus direitos, isso não impede que algumas coisas se resolvam pela margem da lei. Esses jovens são bem claros, como nas falas abaixo, quando associam uma visão de sociedade e cidadania calcada em normas, leis e regras que levam à sociabilidade cívica:

“Eu acho que o brasileiro não sabe o que é cidadão. Porque no momento em que você sonega um imposto, que você avança um sinal e joga lixo na rua, você não está sendo um cidadão” (Colégio da rede particular)

“Se você vive numa sociedade e essa sociedade é ditada por umas leis, todas as pessoas dessa sociedade têm que saber essas leis pra elas viverem” (Colégio da rede particular)

O “*jeitinho brasileiro*”, apontado por DaMatta (1997), pode ser também aqui apontado como um dos modos de navegação social pelos quais os brasileiros aprendem os códigos da moralidade pessoal – antítese da lei em seu sentido universalizante e igualitarista¹¹. Nesse sentido, fato de se perceberem em uma sociedade que é cada vez mais individualista, mitigaria a falta de visão cidadã: cada indivíduo persegue cegamente o seu bem-estar, não pensando no “bem comum”.

¹¹ Segundo DaMatta, “a astúcia, por seu turno, pode ser vista como um equivalente do jeito (ou do jeito) como um modo estruturalmente definido de utilizar as regras vigentes na ordem em proveito próprio, mas sem destruí-las ou coloca-las em causa” (DAMATTA, 1997, p. 291).

“Eu acho que as pessoas sabem, mas sabendo ou não elas passam por cima deles, [dos direitos]. Por exemplo, policial, policial sabe os deveres e os direitos dele, mas pô, ele é que passa o exemplo, sabe? Ele é o primeiro a se tornar corrupto, sabe?” (Colégio da rede pública de “excelência”)

“A gente vive numa sociedade individualista. O político lá rouba porque quer o dinheiro pra ele. Ele não pensa no bem comum. Aí, a cidadania é ajudar o próximo, ajudar a melhorar a sociedade” (Colégio da rede particular)

Por outro lado, existem novas maneiras pelas quais os indivíduos procuram representar e garantir a cidadania. Tal como demonstrou Jurgen Habermas, o “*agir comunicativo*” – que se opõe a uma racionalidade estritamente instrumental –, entendido como nova faceta representacional da sociedade e de se pensar as mediações necessárias para garantia dos direitos, funciona como ações orientadas para o “*entendimento mútuo*” (HABERMAS, 2003, p. 167). Assim, esse novo olhar para a questão da cidadania pode ser muito bem apreendido na seguinte fala de um estudante da rede pública de “excelência”:

“Bom, de duas coisas que eu acho interessante da cidadania: uma é você ter direitos e ter consciência desses direitos; outra coisa é você parar pra pensar em como agir para garantir seus direitos. Claro que temos deveres, mas esses deveres fazem parte dessa forma de agir para garantir que todos tenham garantidos seus direitos básicos para terem uma qualidade de vida básica. Então cidadania pra mim é mais do que ter direito e dever. É você perceber que essas duas coisas estão ligadas pra você ter uma sociedade em que você seja representado e que você tenha qualidade pra viver” (Colégio da rede pública de “excelência”).

Dessa forma, poder-se-ia chegar a um outro acordo societário, tal como coloca um outro jovem, estudante da rede particular de ensino:

“E exercer a cidadania hoje, seria aumentar a união da sociedade, acabar com os preconceitos, tratar todo mundo igual” (Colégio da rede particular).

Em relação aos deveres, os jovens se expressam criticamente, quando o assunto está relacionado ao cumprimento de certas normas e regras comuns. Ao mesmo tempo, eles argumentam que o desconhecimento dos deveres ultrapassa a arena privada (família), estendendo-se ao espaço público.

“Os jovens sabem muito dos direitos e deveres dentro da família, saindo dela eles pouco sabem” (Colégio da rede pública).

“É difícil cumprir os deveres aqui no Brasil quando a maioria das pessoas e dos representantes não cumpre...” (Colégio da rede particular).

O teor dessas informações é de tamanho posicionamento crítico, que a expressividade desses jovens faculta sua inscrição nas caracterizações de Norris (1999) a respeito dos “cidadãos críticos”, pois eles levam ao debate público seu posicionamento; além de estarem, como ressaltam Luc Boltanski e Laurent Thévenot (1991), levantando esse debate crítico e expondo-o a um tipo de “justificação cívica”. Porém, fica muito evidente o descontentamento dos jovens em relação àquela aplicabilidade dos princípios gerais norteadores de uma democracia liberal: há o “gosto, instinto e razão” por esses ideais, mas não há uma clara satisfação com o cumprimento deles pelas instituições públicas. Essa questão será abordada no próximo capítulo, onde a questão recairá sobre a questão da *confiança política*: as percepções sobre o sistema e regime democrático e avaliação acerca das instituições republicanas.