

UMA REFLEXÃO ACERCA DO CONCEITO DE CULTURA POLÍTICA

Hélio de Lena Júnior¹

Resumo

O presente artigo tem por objetivo estabelecer um debate acerca do tema da Cultura Política. Para tanto, propomos dois movimentos. Primeiramente, uma recuperação conceitual do tema; objetivando conhecer o terreno da produção reflexiva. Posteriormente, uma proposição temática acerca do conceito com o intuito de apresentar uma contribuição interpretativa. Compreendemos que, ao descortinarmos o conceito, nos deparamos com uma multiplicidade de visões; nosso objetivo é estabelecer os marcos clássicos do conceito e abrir uma nova possibilidade interpretativa.

Palavras-chave

Cultura Política; Memória.

Abstract

This article aims to establish a debate on the subject of Political Culture. To this end, we propose two movements. First, a conceptual recovery theme, aiming to know the terrain of reflexive production. Later, a proposition about the thematic concept in order to submit a contribution interpretive. We understand that when discovery the concept, we are faced with a multiplicity of visions; our goal is to establish the concept of classic landmarks and open a new interpretative possibility.

Keywords

Political Culture; Memory.

Ao dar' um peculiar colorido e significação à vida política em determinados contextos, a cultura política tem ensejado inúmeras e interessantes análises sobre os processos de produção e reprodução da subjetividade da vida pública. (Raimundo Santos)

INTRODUÇÃO

Não há dúvida que, ao propormos um estudo sobre cultura política, descortinamos um conceito polissêmico. De acordo com Karina Kuschnir e Leandro Piquet Carneiro, trata-se de

¹ Doutor em Ciências Sociais com ênfase em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pelo CPDA-UFRuralRJ. Pesquisador do Laboratório de Estudos Marxistas (LEMA – UFRJ). Professor dos cursos de Serviço Social e Direito do Centro Universitário de Volta Redonda (UniFOA).

um conceito multidisciplinar. Apoiando suas análises na renovação proposta por Gabriel Almond e Sidney Verba a partir dos anos 60, Kuschnir e Carneiro afirmaram que,

o objetivo era incorporar nas análises da política da sociedade de massas contemporânea uma abordagem comportamental, que levasse em conta os aspectos subjetivos das orientações políticas, tanto do ponto de vista das elites quanto do público desta sociedade (KUSCHNIR, CARNEIRO 1999: 02).

De uma forma geral, ambos entenderam o conceito como a noção que se refere ao “conjunto de atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se baseia o comportamento de seus atores” (KUSCHNIR, CARNEIRO 1999: 02).

Entendemos que uma cultura política pode ser caracterizada das mais variadas formas, mas preferimos aquela caracterização que aponta para “um conjunto de procedimentos, princípios e valores que se traduzem numa prática necessariamente ideológica, no sentido de refletir uma visão de mundo” (PENNA 2000: 65). Devemos lembrar que este conceito distingue-se das demais concepções teóricas e filosóficas, embora “as incorpore porque o termo cultura pressupõe um acúmulo de experiências vividas socialmente, implicando, portanto, numa tradição do fazer” (PENNA 2000: 65).

Uma cultura, e mais especificamente, uma cultura política, qualquer que seja ela, está associada diretamente a uma realidade concreta e objetiva, surgindo, então, como fruto das experiências históricas vividas ao longo do tempo e, somente assim, será possível a apreensão, bem como, o respectivo exame do objeto. Para o vocábulo cultura, nos aproximamos da definição apresentada por Edward Said,

a cultura é uma espécie de teatro em que várias causas políticas e ideológicas se empenham mutuamente. Longe de ser um plácido reino de refinamento apolíneo, a cultura pode até ser um campo de batalha onde as causas se expõem à luz do dia e lutam entre si, deixando claro, por exemplo, que, dos estudantes americanos, franceses ou indianos ensinados a ler seus clássicos nacionais antes de lerem os outros, espera-se que amem e pertençam de maneira leal, e muitas vezes acrítica, às suas nações e tradições, enquanto denigrem e combatem as demais (SAID 1995: 14).

Se quisermos atribuir historicidade ao conceito e à sua respectiva aplicação, destacamos algumas correntes interpretativas construídas ao longo do tempo. Ressaltamos que existem divergências a respeito do tema e, assim, faz-se necessário o reconhecimento do terreno para a real compreensão e aplicação desta categoria analítica.

UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO

Maria Celina D'Araújo, Gláucio Ary Dillon Soares e Celso Castro em “*A volta aos quartéis: a memória militar sobre a abertura*” destacaram, pertinentemente, a construção de uma tradição no pensamento ocidental a respeito da cultura política. Segundo eles,

começando pelos gregos, particularmente Sólon, que considerava como adequadas não as melhores leis em abstrato, mas leis tão boas quanto a população pudesse aceitar. Montesquieu foi, entre os clássicos franceses, o primeiro a enfatizar a relação entre normas culturais e leis, e Rousseau, em o Contrato social, defendeu a existência de uma relação íntima entre as normas sociais e as instituições. Entretanto, foi Alexis de Tocqueville quem mais influenciou a escola americana de cultura política ou cultura cívica. Em grande medida porque escreveu muito sobre os Estados Unidos, e de maneira elogiosa (D'ARAÚJO, SOARES, CASTRO 1995: 19).

Alexis de Tocqueville – em “*Democracia na América*” – foi o responsável pela adoção do supracitado procedimento de investigação no seio das ciências humanas. Devemos ressaltar, contudo, que a obra de Tocqueville se destacou pela capacidade de unir a “*tradição culturalista, ainda não claramente esboçada, com duas outras vertentes de análise da democracia: a associativa e a local-institucionalista*” (D'ARAÚJO, SOARES, CASTRO 1995: 19).

Somente nas décadas de 60 e 70 que a tradição da cultura política renasceu, sobretudo nos Estados Unidos, capitaneada pela obra de Gabriel Almond e Sidney Verba – “*The Civic Culture: Political attitudes and democracy in five countries*” – publicada em 1963. Este estudo, baseado num *survey* comparativo de vários países, usando o mesmo questionário, demonstrava que a população dos países considerados menos democráticos tinha um sentido de eficácia política mais baixo e atribuía menor legitimidade à política e às suas instituições (D'ARAÚJO, SOARES, CASTRO 1995: 20).

O pioneirismo do trabalho de Almond e Verba residiu na introdução de uma nova perspectiva interpretativa para a cultura política. Segundo eles, esta podia ser caracterizada como o conjunto de tendências psicológicas dos membros de uma sociedade em relação à política. Mesmo com este forte conteúdo psicológico ressaltado por ambos, observamos dois pilares deste conceito. O primeiro se refere ao reconhecimento das tendências, isto é, *attitudes que mesmo sendo diversificadas compõem uma unidade comum* (PENNA 2000: 65). Mesmo que sejam díspares, as tendências apenas representam pontos equidistantes de algo que é uno. Em síntese, uma cultura política pode ter *interpretações distintas e até mesmo antagônicas*,

desde que sejam compartilhadas por todas as tendências e concepções que fazem deles um dado prioritário do processo político (PENNA 2000: 65).

O outro pilar a ser destacado é a *interação entre os membros de uma sociedade* (PENNA 2000: 65) Por sua vez, destacamos o elemento societário como amálgama das relações sociais e na acomodação das tendências. De uma forma geral, ambos delimitaram a cultura política como a *expressão do sistema político de uma determinada sociedade nas percepções, sentimentos e avaliações da sua população* (ALMOND, VERBA 1963: 13). Assim cremos, concordando, que uma cultura política é o conjunto de *atitudes, crenças e sentimentos que dão ordem e significado a um processo político, pondo em evidência as regras e pressupostos nos quais se baseia o comportamento de seus atores* (ALMOND, VERBA 1963: 15).

Outro marco está representado pela obra de Daniel Pécaut. Ao romper com o forte conteúdo psicológico do conceito de Almond e Verba, Pécaut desenvolveu sua interpretação de cultura política a partir de dois eixos constitutivos: (a) como um fenômeno de sociabilidade política e (b) como a adesão implícita a uma mesma leitura do real. Pécaut alertou para os múltiplos aspectos apresentados pela cultura política, dentre os quais ele considerou três. O primeiro relaciona-se à maneira de definir a posição ocupada na estrutura social dos intelectuais;

os critérios de classe ou de estratificação social mostram-se insuficientes para a análise. Convém considerar o lugar que os intelectuais atribuem a si próprios, e àqueles que lhes reconhecem poder (PÉCAUT 1990: 18).

O segundo aspecto, segundo Pécaut, *diz respeito às representações do fenômeno político* (PÉCAUT 1990: 18). De uma forma geral, este segundo aspecto está relacionado com a configuração e apresentação dos fatos sociais. E o terceiro, relaciona-se, segundo Pécaut, às articulações entre o campo intelectual e o campo político. Segundo ele,

uma vez que a atividade intelectual é orientada pela responsabilidade assumida diante do imperativo nacional, em que medida poderiam ambas ser dissociadas? Ou mais exatamente: seria ainda possível falar num campo intelectual fundando numa lógica interna de funcionamento? (PÉCAUT 1990: 18)

Para retomarmos as principais idéias de Pécaut, devemos rememorar que a cultura política, como um fenômeno de sociabilidade política, pode ser considerada pela localização encontrada *no seio de uma categoria social específica – no caso, os intelectuais e as camadas intelectualizadas* (PÉCAUT 1990: 184), indo além e se transformando em um *processo de*

comunicação tal que as idéias se transformam num sentido comum, que é a conversão da teoria em filosofia espontânea da multidão ou conversão da filosofia espontânea em teoria (PÉCAUT 1990: 184). Apoiando-se no pensamento de Augustin Cochin, Pécaut concluiu assim,

a produção, primeiro por meio de influência intelectual e de seleção social de um certo estado moral, e depois, de um conjunto de tendências políticas que, embora refratárias na essência às condições da vida e da sociedade reais, nem por isso deixam de ser um fato grupal, o resultado de um trabalho coletivo tão inconsciente, tão objetivo quanto os costumes ou o folclore (1979 Apud PÉCAUT 1990: 184).

Em relação à adesão implícita em uma mesma leitura do real, Daniel Pécaut afirmou que

é, para além do senso comum, a referência compartilhada com uma concepção de ‘historicidade’, na acepção que Alain Touraine dá a este termo: aquilo que, induzido a partir das relações sociais, define uma préinterpretação da lógica do social que, por sua vez, comanda a inteligibilidade das relações sociais (PÉCAUT 1990: 184).

Para concluir parcialmente, Pécaut, dialogando com o pensamento de Cochin e distanciando-se de Almond e Verba, afirmou que a cultura política é o *espírito forjador do grupo, resultante de uma influência intelectual, uma seleção social e por um conjunto de tendências irmanadas em torno de uma ação coletiva* (PÉCAUT 1990: 184). Em suma,

a noção de cultura política destina-se a dar conta do fenômeno: significa, para nós, aderir a uma mesma concepção de formação social. Desse ponto de vista, implica que tendências diversas, num primeiro momento contraditórias, possam surgir de uma mesma matriz geral; supõe também a difusão de um significado comum; e, enfim, refere-se a formas concretas de sociabilidade e comunicação. A cultura política não diz respeito, portanto, ao conjunto dos membros de uma sociedade, mas é antes constitutiva da identidade de um grupo (ALMOND, VERBA 1963: 17).

Podemos ainda destacar outras definições de cultura política. Umberto Cerroni, talvez seja aquele que tenha a abordagem mais abstrata para o tema. Segundo ele, *este talvez seja o campo da cultura moderna em que se faz necessária uma aprofundada operação de renovação crítica* (CERRONI 1993: 134). O que Cerroni acabou por estabelecer, na prática, foi a íntima relação entre as concreções históricas (instituições) e os projetos culturais (cultura política) para a construção do seu conceito. Partindo de uma relação dialética ocorrida entre ambos, o supracitado autor propõe a política como mediadora das relações humanas, de modo

que as distâncias e contraposições estabelecidas entre o mundo da teoria e o mundo da prática seriam reduzidas a fim de dar à política a sua devida primazia.

Outros autores, de forma mais instrumentalizada, preferiram abordar o tema de forma diferente. Alan Johnson definiu cultura política como *o repositório acumulado de símbolos, crenças, valores, atitudes, normas e outros produtos que moldam e pautam a vida política em uma sociedade* (JOHNSON 1997: 60b). De uma forma geral, a definição apresentada por Johnson se aproxima muito da proposta originalmente por Almond e Verba e das posições assumidas posteriormente por Kuschnir e Carneiro. Jacques Lagroye preferiu definir cultura política como o produto de um mecanismo

de regulação dos comportamentos políticos que inculca nos indivíduos atitudes fundamentais forjadas pela história e os conduz a compartilhar, apesar das diferenças de opinião política, crenças comuns sobre a forma de organização (LAGROYE 1991: 369).

Giacomo Sani, por seu turno, preferiu caracterizar, apenas a título de ilustração, a cultura política de certa sociedade, como os

conhecimentos, ou, melhor, sua distribuição entre os indivíduos que a integram, relativos às instituições, à prática política, às forças políticas operantes nem determinado contexto; as tendências mais ou menos difusas, como, por exemplo, a indiferença, o cinismo, a rigidez, o dogmatismo, ou, ao invés, o sentido de confiança, a adesão, a tolerância para com as forças políticas diversas da própria, etc.; finalmente, as normas, como, por exemplo, o direito-dever dos cidadãos a participar da vida política, a obrigação de aceitar as decisões da maioria, a exclusão ou não do recurso a formas violentas de ação. Não se descurem, por último, a linguagem e os símbolos especificamente políticos, como as bandeiras, as contra-senhas das várias forças políticas, as palavras de ordem, etc (SANI 1997: 306a-306b).

Para além da nossa investigação sobre a cultura política, consideramos pertinente uma aproximação às ideias de Eric Hobsbawm quando estudou as *“tradições inventadas”*. Obviamente, devemos ter em mente que Hobsbawm não se propôs a analisar uma cultura política específica, mas sim, analisar a formação ou nascimento de uma tradição. Logo, Hobsbawm, em sua definição, afirmou que:

por ‘tradição inventada’, entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM, RANGER 2002: 9).

Em relação a este passado histórico, nem tudo que se estabelece é verdadeiro, muitas das representações ou reconstruções podem ser apresentadas como simulacros. Mesmo sendo semelhante ao passado, a tradição “inventada” pode mascarar ou apresentar este passado distante do real. O alerta vem do próprio Hobsbawm; segundo ele, *sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado* (HOBSBAWM, RANGER 2002: 9). Segundo o próprio Hobsbawm, *na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições ‘inventadas’ caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial* (HOBSBAWM, RANGER 2002: 10).

Para fazer distinção entre a “tradição” e o “costume”, Hobsbawm utilizou o exemplo do movimento proletário inglês para ilustrar seu raciocínio. Segundo ele, os estudiosos sabem que o

“costume de classe” ou da profissão pode representar não uma tradição antiga, mas qualquer direito, mesmo recente, adquirido pelos operários na prática, que eles agora procuram ampliar ou defender através da sanção da perenidade (HOBSBAWM, RANGER 2002: 10).

De forma burlesca, Hobsbawm acabou por diferenciar a “tradição” e o “costume”, da seguinte maneira: *costume é o que os juízes fazem; tradição (no caso, tradição inventada) é a peruca, a toga e outros acessórios e rituais formais que cercam a substância, que é a tradição do magistrado* (HOBSBAWM, RANGER 2002: 10). Desta maneira, *consideramos que a invenção das tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição* (HOBSBAWM, RANGER 2002: 10).

A APROXIMAÇÃO LENINIANA

Devemos observar que uma cultura política, seja ela qual for, somente existe em uma realidade concreta e objetiva. Se nos distanciarmos das “tradições inventadas” propostas por Hobsbawm e voltarmos ao estudo da cultura política, podemos encontrar em um texto como “*As três fontes e as três partes constitutivas do marxismo*” um empreendimento de um dos atores sociais mais representativos da tradição marxiana, no caso Lênin, em analisar o nascedouro desta tradição. Assim posto, podemos classificar “*As três fontes...*” como um ensaio sobre a cultura política marxiana.

Para uma futura história das ideias políticas marxianas, Lênin destacou três elementos considerados básicos por ele, de forma que se tornariam, em essência, os elementos constitutivos da ideias de Marx. Segundo suas palavras, *o marxismo é a sucessora legítima de tudo quanto a humanidade criou de melhor no século XIX: a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês* (LÊNIN, 1987, p. 58).

Não acreditamos que “*As três fontes...*” tenha sido redigida com o específico propósito de pôr à prova a cultura política marxiana; muito pelo contrário, trata-se, obviamente, de um panfleto político como referido anteriormente. Todavia, a obra pode ser entendida como uma importante fonte interpretativa desta cultura política principalmente porque Lênin foi um elemento importante para a consolidação desta tradição marxiana que se iniciava.

Se estabelecermos uma relação da obra de Lênin com as análises de Hobsbawm, descobriremos uma interpelação do revolucionário russo à herança clássica marxiana e ao próprio debate ocorrido no seio da II Internacional, que transformou espólio intelectual de Marx em propriedade da social-democracia.

Para entendermos como Lênin operou suas análises, faz-se necessária uma digressão a respeito de “*As três fontes...*”. Para Lênin, a filosofia e a força motriz das ideias marxianas são o materialismo. A partir de uma pequena síntese histórica, o autor esclareceu que,

Marx não se limitou, porém, ao materialismo do século XVIII; pelo contrário, levou mais longe a filosofia. Enriqueceu-a com as aquisições da filosofia clássica alemã, sobretudo do sistema de Hegel, o qual conduziu por sua vez ao materialismo de Feuerbach. A principal dessas aquisições foi a dialética, isto é, a doutrina do desenvolvimento na sua forma mais completa, mais profunda e mais isenta de unilateralidade, a doutrina da relatividade do conhecimento humano, que nos dá um reflexo da matéria em constante desenvolvimento (LÊNIN 1987: 59).

Deste modo, em uma máxima: *o materialismo histórico de Marx é uma conquista formidável do pensamento científico* (LÊNIN 1987: 59). Assim Lênin depreendeu o primeiro pilar da tríade em sua análise. Como tributário intelectual e, ao mesmo tempo, um dos maiores e mais ácidos críticos da economia política inglesa, Lênin ressaltou que a obra de Marx:

depois de ter verificado que o regime econômico constitui a base sobre a qual se ergue a superestrutura política, Marx dedicou-se principalmente ao estudo deste regime econômico. A obra principal de Marx, *O Capital*, é dedicada ao estudo do regime econômico da sociedade moderna, isto é, da sociedade capitalista (LÊNIN 1987: 60).

Assim sendo, Lênin recuperou, em boa hora, a perspectiva econômica de Marx, livrando-a do famigerado economicismo reformista da II Internacional, que reduziu toda vitalidade dialético-revolucionária da obra econômica marxiana a um evolucionismo de esquerda. E podemos comprovar isto com a seguinte passagem:

a economia política clássica anterior a Marx tinha-se formado na Inglaterra, o país capitalista mais desenvolvido. Adam Smith e David Ricardo lançaram nas suas investigações do regime econômico os fundamentos da teoria do valor-trabalho. Marx continuou sua obra. Fundamentou com toda precisão e desenvolveu de forma consequente aquela teoria. Mostrou que o valor de qualquer mercadoria é determinado pela quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário investido na sua produção (LÊNIN 1987: 60).

Como se trata de uma extensa nota redigida por Lênin, concluímos com a seguinte afirmação:

Onde os economistas burgueses viam relações entre objetos (troca de umas mercadorias por outras), Marx descobriu relações entre pessoas. A troca de mercadorias exprime a ligação que se estabelece, por meio do mercado, entre os diferentes produtores. O dinheiro indica que esta ligação se torna cada vez mais estreita, unindo indissolúvelmente num todo a vida econômica dos diferentes produtores. O capital significa um maior desenvolvimento desta ligação: a força de trabalho do homem torna-se uma mercadoria. O operário assalariado vende a sua força de trabalho ao proprietário de terra, das fábricas, dos instrumentos de trabalho. O operário emprega uma parte do dia de trabalho para cobrir o custo do seu sustento e de sua família (salário); durante a outra parte do dia, trabalha gratuitamente, criando para o capitalista a mais-valia, fonte dos lucros, fonte da riqueza da classe capitalista (LÊNIN 1987: 60).

De acordo com Lênin, *a teoria da mais-valia constitui a pedra angular da teoria econômica de Marx* (LÊNIN 1987: 60). Deste modo, Lênin recuperou, em grande medida, a essência do pensamento marxiano, reconhecendo a transformadora ação humana – e não mais a famigerada “mão invisível do mercado” – como elemento central das análises de Marx.

Após estas considerações a respeito da vertente econômica do pensamento marxiano, cabe destacar como Lênin observou a ativa participação de Marx como membro e representante, em grande medida, do socialismo francês. Obviamente, não estamos aqui propondo uma aproximação das idéias políticas de Marx às práticas jacobinas. Segundo ele,

as tempestuosas revoluções que “acompanharam em toda a Europa, e especialmente em França, a queda do feudalismo, da servidão, mostravam cada vez com maior clareza que a luta de classes era a base e a força motriz de todo o desenvolvimento (LÊNIN 1987: 62).

Referindo-se a uma luta política travada entre classes universais, destacamos, assim, que a liberdade e a busca de uma maior participação política somente foram conseguidas após o embate e como resultante de uma luta de morte entre as diferentes classes sociais. Concordamos com Lênin quando este afirmou que *o gênio de Marx está em ter sido o primeiro a ter sabido deduzir daí a conclusão implícita na história universal e em tê-la aplicado conseqüentemente. Tal conclusão é a doutrina da luta de classes* (LÊNIN 1987: 62). Podemos concluir esta nossa análise extraindo e transcrevendo a seguinte passagem escrita por Lênin:

só o materialismo filosófico de Marx indicou ao proletariado a saída da escravidão espiritual em que vegetaram até hoje todas as classes oprimidas. Só a teoria econômica de Marx explicou a situação real do proletariado no conjunto do regime capitalista (LÊNIN 1987: 62).

Obviamente, como nosso esforço não objetiva analisar as ideias leninianas, muito pelo contrário, utilizamos este pequeno opúsculo como exemplo daquilo que consideramos um excelente registro histórico sobre o nascimento de uma cultura política. Acreditamos que uma cultura política pode ser compreendida como um conjunto de práticas, hábitos, atitudes e signos ritualizados ou preservados pela tradição, de modo a integrar-se no comportamento daqueles que deram vida a entidades ou instituições, cuja existência sedimentou tais características, ou como afirmou Sani,

podemos pensar que a cultura política de uma dada sociedade é normalmente constituída por um conjunto de subculturas, isto é, por um conjunto de atitudes, normas e valores diversos, amiúde em contraste entre si (SANI 1997: 307b).

Devemos lembrar que – concordando com as palavras de Dulce Pandolfi – por cultura comunista estamo-nos *referindo a uma determinada visão de mundo, compartilhada por todos aqueles vinculados a uma tradição que se consolidou com a vitória da Revolução Russa de 1917 e se identificou com o modelo de sociedade que foi implantado na URSS* (PANDOLFI , 1995, p. 35). Esta foi ratificada com a análise mais aprofundada de Marcelo Camurça de Lima,

no bojo dos êxitos e da ampliação das influências dos modelos comunistas toma forma o que chamamos de uma Cultura Comunista, que se inspirou, é claro, na complexa teoria de Marx e Engels e nos escritos de Lênin, mas que foi, sobretudo, uma doutrina canônica, de valor universal, baseada nas máximas, nas ‘leis’ e postulados extraídos da teoria matriz, tomadas como verdades inquestionáveis e profecias redentoras. Por outro lado, essa Cultura

Comunista representa também o heroísmo, as atitudes e símbolos revolucionários da luta dos proletários e mártires da causa do socialismo (1991, Apud PANDOLFI, 1995, p. 35-36).

Ainda segundo Lima, a utilização do vocábulo “cultura” seria possível porque ele daria conta de

uma visão de mundo que é passada de geração a geração, que é vivida, aplicada e renovada em experiências comuns de greves, revoltas e insurreições. Enfim, que é fundada na História e na tradição que constitui o movimento comunista internacional (1991, Apud PANDOLFI, 1995, p. 35-36).

Contudo, a definição apresentada por Lima aparenta-se muito a uma observação, aqui parafraseada, que pode ser encontrada em E. P. Thompson, quando este definiu que a cultura estaria na sedimentação de atos sociais os mais variados. Em via de regra, sabemos que a memória somente pode existir precedida de um outro elemento, o tempo. A noção de tempo nos remete a, segundo Norbert Elias,

alguns aspectos do fluxo contínuo de acontecimentos em meio aos quais os homens vivem, e dos quais eles mesmos fazem parte. Esses aspectos podem ser designados como o que constitui, nos acontecimentos, a dimensão do ‘quando’, ainda que esta definição não abranja todo o campo de sua realidade. Se tudo ficasse imóvel, não poderíamos falar de tempo (ELIAS, 1998, p. 59).

O TEMPO COMO ELEMENTO CONSTITUTIVO

Acreditamos que esta seria a categoria mais difícil de ser definida, mesmo que a existência dela seja perceptível; concordamos que a noção do tempo é em grande medida

resultante de uma convenção, uma vez que o tempo é algo que se tornou necessário em razão para o homem em diferentes culturas administrar seus afazeres, de modo a conciliá-los, é indiscutível, então, a existência de um movimento natural provocado pela própria dinâmica existencial da natureza, especialmente do universo cuja vida pressupõe permanente alteração (PENNA, 1998, p. 03).

Contudo, a relação com o tempo compreende de maneira inequívoca a presença de outros elementos, tais como o passado, o presente e o futuro. E esta relação pode ser entendida, segundo Elias, em seu conjunto de simbolizações de períodos vividos: *essas três expressões (passado, presente e futuro) representam não apenas uma sucessão, como ‘ano’*

ou o par 'causa-efeito', mas também a presença simultânea dessas três dimensões do tempo na experiência humana (ELIAS, 1998, p. 59). Concordamos que o conceito de tempo, no uso que fazemos dele atualmente,

situa-se num alto de generalização e de síntese, que pressupõe um riquíssimo patrimônio social de saber no que concerne aos métodos de mensuração das sequências temporais e às regularidades que elas apresentam (ELIAS, 1998, p. 35).

Em suma, estamos de acordo que, *considerado do ponto de vista sociológico, o tempo tem uma função de coordenação e integração* (ELIAS, 1998, p. 45).

Jacques Le Goff contemplou de maneira distinta três níveis interpretativos para a compreensão do tempo. Em seu estudo, o tempo apresenta-se da seguinte forma: em um primeiro nível encontramos o tempo físico; já o segundo, reporta-se a um tempo cronológico; e o terceiro alude ao tempo linguístico. De acordo com Le Goff,

a) tempo físico, 'contínuo, uniforme, infinito, linear, divisível à vontade'; b) tempo cronológico ou 'tempo de acontecimentos' que, socializado, é o tempo do calendário; c) tempo linguístico, que 'tem o próprio centro no presente da instância da palavra', o tempo do locutor: 'o único tempo inerente à língua e o presente axial do discurso e... tal presente é implícito (LE GOFF, 2003, p. 214).

Le Goff tornou claro que outros marcos, não menos importantes, tais como passado e futuro, fariam parte do universo dos indivíduos. Segundo ele, isto *determina outras duas referências temporais, que estão necessariamente explicitadas num significante e fazem aparecer o presente à sua volta como uma linha de separação entre o que já não é presente e o que irá sê-lo* (LE GOFF, 2003, p. 214).

Para tornar ainda mais claras as ideias sobre o tempo elaboradas por Le Goff, devemos considerar que o passado e o futuro, *estas duas referências não são próprias do tempo, mas, de pontos de vista sobre ele, sendo projetadas para trás e para frente, a partir do momento presente* (LE GOFF, 2003, p. 214). Reafirmando, a *realidade da percepção e divisão do tempo em função de um antes e um depois não se limita, a nível individual ou coletivo, à oposição presente/passado: devemos acrescentar uma terceira dimensão, o futuro* (LE GOFF, 2003, p. 214).

Para alertar os historiadores, Marc Bloch afirmou que era necessário considerar, *como método, um duplo movimento: compreender o presente pelo passado, compreender o passado pelo presente* (1941, Apud LE GOFF, 2003, p. 228). Para nossos propósitos imediatos, não

podemos esquecer que muito embora existam *diferentes dimensões de tempo, assim como significados distintos, é evidente que nos interessa sempre, nesses estudos, o tempo curto, aquele que é medido pela duração de uma geração histórica* (PENNA, 1998, p. 04). De forma combinada, ressaltamos as referências de conjunturas.

pois estas geralmente situam-se em tempos cuja extensão corresponde ao de uma ou duas gerações, inclusive porque os personagens símbolos ou os líderes mais característicos desses momentos ocupam um espaço de atuação que os tornam representantes do seu tempo, isto é, daquele período de tempo no qual transcorreram os acontecimentos ou os fatos que se pretende investigar (PENNA, 1998, p. 04).

Para retomarmos nossas considerações sobre o tempo, observamos que *uma das dificuldades com que esbarra qualquer investigação sobre o tempo é a falta de uma teoria evolutiva da abstração, ou, de mais exatamente, da sintetização* (ELIAS, 1998, p. 35- 36). Assim, concordamos com, e parafraseamos, a máxima de Lucien Febvre: o indivíduo não vive apenas para seu tempo, mas vive no seu tempo.

Basicamente, compreendemos o tempo em duas grandes formas distintas de percepção. A primeira se refere ao tempo físico, ontológico, sempre objetivo. A segunda manifestação pode ser representada pelo tempo perceptual, psicológico, sempre subjetivo.

Para nossa opção metodológica, devemos ter em mente que estas duas manifestações se confundem em uma só, sendo caracterizada, de modo geral, pelo tempo diferencial, que implica reconhecimento de tempos simultâneos e distintos, partilhados pelo indivíduo e pela coletividade. Para Elias, para reforçamos nossas argumentações,

as correções trazidas por Einstein para o conceito newtoniano de tempo ilustram essa mutabilidade da idéia de tempo na era moderna. Einstein mostrou que a representação newtoniana de um tempo único e uniforme, através de toda a extensão do universo físico, não era sustentável (ELIAS, 1998, p. 35).

De acordo com Norbert Elias, foi a Albert Einstein que coube a responsabilidade de evidenciar que o tempo é uma forma de relação, e não mais, como acreditou Isaac Newton, *um fluxo objetivo, um elemento da criação nas mesmas condições que os rios e as montanhas visíveis, e tão independente quanto eles da atividade determinativa dos homens, a despeito de seu caráter invisível* (ELIAS, 1998, p. 38). Em Einstein, só existe a evocação dos problemas pertinentes ao tempo dentro dos limites do quadro de referência dos físicos. Segundo Elias, uma leitura crítica do

conceito de tempo implica que tornemos igualmente inteligível a relação entre o tempo físico e tempo social, ou, em outras palavras, entre a maneira de determinar o tempo com referência à ‘natureza’ ou com referência à ‘sociedade’ (ELIAS, 1998, p. 38).

Esta última nota nos aproxima muito daquele problema levantado por Eric Hobsbawm – função social do passado – destacado com pertinência por Le Goff,

entendendo por passado o período anterior aos acontecimentos de que um indivíduo se lembra diretamente. A maior parte das sociedades considera o passado como modelo do presente. Nesta devoção pelo passado há, no entanto, fendas através das quais se insinuam a inovação e a mudança (1972, Apud LE GOFF, 2003, p. 217).

Acreditamos que a “função social do passado”, observada por Eric Hobsbawm, deve ser relacionada diretamente com a memória. Segundo Dulce Pandolfi, *para o senso comum, a memória, porque vista como mecanismo de registro e de retenção de informações, diz respeito apenas ao passado* (PANDOLFI, 1995, p. 45). Indo além, *nesse caso ela aparece como algo produzido e acabado a partir do passado, e que deve ser preservado, resgatado e transportado para o presente* (PANDOLFI, 1995, p. 15). Todavia, cabe esclarecer que, *subordinada à dinâmica social, sua elaboração se dá no presente e para responder às solicitações deste presente* (PANDOLFI, 1995, p. 15).

A MEMÓRIA

Em relação à memória, segundo Muniz Sodré, podemos afirmar que *é possível fazer-se uma distinção entre a lembrança orientada pelos conteúdos (recuperação e reconstrução de um fato significativo) e aquela orientada pela dinâmica grupal do lembrar* (2004, Apud PENA, 2004, p. 11).

Para o primeiro caso, *memória-conteúdo, extremamente valorizada pela historiografia e pela museificação das culturas ocidentais, a tecnologia avançada e as provas de verdade são necessariamente convocadas* (2004, Apud PENA, 2004, p. 11). Já o segundo caso – *memória como dinâmica grupal de rememoração – emerge a dimensão da exomemória (memória externa), que engloba sujeitos e objetos, narrativas e práticas ritualísticas –*

agenciados por um pacto simbólico (2004, Apud PENA, 2004, p. 11). Ademais, Marie-Claire Lavabre apresentou a memória como

aparentada ao mito, ela visa sobretudo justificar as práticas, as representações e as estratégias do presente. Por outro lado, como o presente é também compreendido à luz do passado, existe uma relação dialética entre passado e presente (1992, Apud PANDOLFI, 1995, p. 15-16).

Em seu estudo sobre o Partido Comunista Francês, Lavabre acabou por identificar e classificar os mais diversos tipos de memória. Segundo ela, existiriam as seguintes memórias: a histórica, a comum e a coletiva. Segundo a autora:

a memória histórica seria praticamente sinônimo da memória oficial. A memória comum seria caracterizada pelo fato de alguns indivíduos terem vivido conjuntamente um determinado acontecimento. Já a memória coletiva, vinculada diretamente a um agrupamento social específico, não pressupõe que os acontecimentos lembrados tenham sido vividos por todos os indivíduos que compõe aquele agrupamento. Também diferentemente da memória comum, que pode ser clivada por diferentes memórias coletivas, a memória coletiva, por princípio, não deveria ser conflituosa; vinculada à questão da identidade, ela tenderia a harmonizar as representações do passado. Se existem memórias coletivas distintas na sociedade é porque existem grupos sociais distintos. Por serem portadores de identidades diferentes, esses diferentes grupos sociais se opõem na apreciação no passado (1992, Apud PANDOLFI, 1995, p. 17).

Parafrazeando Jacques Derrida, *a memória não substitui o passado, apenas mostra que ele falta*. Como afirmou, no mesmo sentido, Ulpiano Bezerra de Menezes, *nos tempos modernos, a memória tornou-se objeto de estudo da história, que busca decodificá-la e introduzir o distanciamento necessário entre o passado e o presente* (1992, Apud PANDOLFI, 1995, p. 16). De forma mais minuciosa, Pierre Nora analisou as complexas relações entre a memória e a história, enfatizando os aspectos fundamentais que diferenciam uma da outra. Segundo este autor,

para desmistificá-lo e torná-lo inteligível no presente. Enquanto a memória é vida, um fenômeno sempre atual, vulnerável a todas as manipulações, a história, que é crítica, visa, através de uma elaboração intelectual, a inteligibilidade daquilo que ocorreu. Por considerar a memória sempre ‘suspeita’, a história tem como missão desconstruí-la. Por ter como função maior construir ou reconstruir identidades, a memória se distancia da história (1984, Apud PANDOLFI, 1995, p. 16).

Michael Pollak – em *Memória e identidade social* – destacou que a priori,

a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes (POLLAK, 1992, p. 201).

No mesmo sentido, afirmou Dulce Pandolfi que coube a Maurice Halbwachs

afirmar o primado da memória coletiva sobre as memórias individuais. Entretanto, priorizar o social e dizer que a memória não é um simples somatório das memórias individuais, não significa a negação do individual (PANDOLFI, 1995, p. 16).

Em sua análise da memória coletiva, Halbwachs enfatizou a força dos diferentes pontos de referência que estruturam nossa memória e que a inserem na memória da coletividade a que pertencemos. Para Pollak, se destacamos essa *característica flutuante, mutável, da memória, tanto individual quanto coletiva, devemos lembrar também que na maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis* (POLLAK, 1992, p. 201). Não podemos esquecer que a memória é constituída por pessoas, personagens. Aqui também podemos aplicar o mesmo esquema, falar de personagens realmente encontradas no decorrer da vida, de personagens freqüentadas por tabela, indiretamente, mas que, por assim dizer, se transformaram quase que em conhecidas, e ainda de personagens que não pertenceram necessariamente ao espaçotempo da pessoa (POLLAK, 1992, p. 201).

Neste íterim, *a memória é seletiva. Nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado* (POLLAK, 1992, p. 203). Como afirmou Ulpiano Bezerra de Menezes, *sem o esquecimento, a memória humana é impossível* (MENEZES, 1992, p. 16). Concordamos e reafirmamos que

a memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória. Isso é verdade também em relação à memória coletiva, ainda que esta seja bem mais organizada (POLLAK, 1992, p. 203).

Em vários momentos, *Maurice Halbwachs insinua não apenas a seletividade de toda memória, mas também um processo de ‘negociação’ para conciliar memória coletiva e memórias individuais* (POLLAK, 1989, p. 03). Para Pandolfi, *significa, sobretudo, não considerar a memória coletiva como uma simples adição das diversas memórias individuais,*

nem como um sinônimo da história ‘oficial’ do grupo, mas tratá-la como parte constitutiva dessa história (PANDOLFI, 1995, p. 17).

Constantemente, reportam-se à memória nacional como um estágio superior de memória coletiva; devemos ressaltar que, “na tradição européia do século XIX, em Halbwachs, inclusive, a nação é a forma mais acabada de um grupo, e a memória nacional, a forma mais completa de uma memória coletiva” (POLLAK, 1989, p. 03). Além do mais, a memória,

essa operação coletiva dos acontecimentos e das interpretações do passado que se quer salvaguardar, se integra, como vimos, em tentativas mais ou menos conscientes de definir e de reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes: partidos, sindicatos, igrejas, aldeias, regiões, clãs, famílias, nações etc. (POLLAK, 1989, p. 09).

Para que nossa memória se beneficie da dos outros,

não basta que eles nos tragam seus testemunhos: é preciso também que ela não tenha deixado de concordar com suas memórias e que haja suficientes pontos de contato entre ela e as outras para que a lembrança que os outros nos trazem possa ser reconstruída sobre uma base comum (1968, Apud POLLAK, 1989, p. 03-04)

Aplicada à memória coletiva, *essa abordagem irá se interessar portanto pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias* (POLLAK, 1989, p. 04). Michael Pollak chamou esta abordagem de “trabalho de enquadramento da memória”. Segundo ele, *a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irredutíveis* (POLLAK, 1989, p. 09).

Para o plano individual ou da memória comum, duas funções essenciais surgem: *manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (no caso de Estados)* (POLLAK, 1989, p. 09), abrindo-se espaço, então, para a manifestação das identidades coletivas.

Para estas identidades coletivas, estamos aludindo a todos os “investimentos que um grupo deve fazer ao longo do tempo, todo o trabalho necessário para dar a cada membro do grupo – quer se trate de família ou de nação – o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência” (POLLAK, 1992, p. 206). Podemos, portando, dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de

continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (POLLAK, 1992, p. 204).

Para concluirmos temporariamente, de acordo com Michael Pollak,

esse último elemento da memória – a sua organização em função das preocupações pessoais e políticas do momento mostra que a memória é um fenômeno construído. Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes (POLLAK, 1992, p. 203-204).

A INSTITUCIONALIDADE

Um dos pilares constitutivos para a análise de uma cultura política será a presença de uma “institucionalidade”, esta institucionalidade está caracterizada, por exemplo, pela existência de um partido político. A organização de uma classe em um partido político é estabelecida por vários fatores interligados. Sílvia Pantoja em seu estudo sobre o Amaralismo identificou algumas destas características vitais para a construção de um partido político. Historicamente,

a moderna concepção de partido político surgiu na Europa ocidental em fins do século XIX. Dentre as características que singularizam os partidos estruturados a partir deste período, destacam-se: a duração no tempo, que lhes possibilita responder a uma tendência profunda da opinião pública: a extensão no espaço, através de uma organização hierarquizada, a aspiração ao exercício do poder por meio de um projeto global que é apresentado como conveniente à nação em seu conjunto; e o empenho em procurar bases cada vez mais amplas de sustentação, seja enquadrando militantes, seja ganhando voto de eleitores (PANTOJA 1995: s .p.).

Organizados a partir de um processo de burocratização, os partidos políticos modernos foram ordenados mediante uma hierarquia e disciplinados por regulamentos. Especificamente, nos interessa aqui as posições assumidas e defendidas pelos comunistas.

Se observarmos os posicionamentos de Karl Marx e Friedrich Engels em relação aos partidos políticos verificaremos, a partir da publicação do Manifesto do Partido Comunista. Estes dois pensadores propoem a constituição e a efetivação de um partido proletário independente. A construção deste foi determinada em grande parte pela própria história política do movimento operário europeu, onde o proletariado deveria romper a barreira da espontaneidade e consolidar suas ações por meio de um organismo único, centralizado e

disciplinado, capaz de reivindicar não só conquistas econômicas, mas também conquistas políticas.

Marx e Engels afirmaram que os trabalhadores deveriam travar suas lutas de emancipação no terreno da política, enfatizando a importância do partido político como instrumento de promoção da “classe em si à classe para si”. Para Carlos Nelson Coutinho, o conceito de classe em si à classe para si, deve ser entendido como um fenômeno objetivo do proletariado, que age como sujeito coletivo autoconsciente.

Esta visão demonstra a urgência com que Marx tratava o proletariado em seu compromisso revolucionário, à superação de seus adversários era uma necessidade histórica. Através de uma concepção ampla e atualizada do que deve ser um partido da classe trabalhadora, Marx e Engels libertaram a Liga dos Comunistas do jacobinismo e o implementam uma renovação as práticas comunistas, defendendo que

os comunistas não constituem um partido especial, separado dos demais partidos operários. (...). Os comunistas distinguem-se dos outros partidos proletários apenas em dois pontos: de um lado, nas diversas lutas nacionais dos proletários, destacam e fazem prevalecer os interesses comuns, independentes da nacionalidade, de todo o proletariado; de outro lado, nas diferentes fases de desenvolvimento por que passa a luta entre o proletariado e a burguesia, representam sempre os interesses do movimento em seu conjunto (MARX, ENGELS, 1997:79).

Os posicionamentos apresentados por Marx e Engels em 1848, e mais precisamente redigidos no Manifesto Comunista, refletiriam uma exposição de doutrina clara, organizativa e combativa que os trabalhadores deveriam assumir. O manifesto detém um vigor extraordinário em eleger o proletariado como força motriz da revolução, definindo os objetivos básicos, táticos e estratégicos e identificando a relação íntima entre partido e classe, apresentado não o partido do proletariado, mas o proletariado como partido.

Se Marx e Engels defenderam uma concepção de partido como a vanguarda esclarecida do proletariado, a teoria mais acabada de um partido comunista como força propulsora da revolução pode ser encontrada em Lênin, já que este elaborou a melhor concepção de partido operário para a tomada do poder pela classe trabalhadora.

Lênin atribuiu ao partido uma grande importância teórica e prática, este partido seria concebido como uma vanguarda centralizada e empenhada em fundir a teoria e a consciência socialista com o movimento operário espontâneo. Organizado hierarquicamente e com quadros limitados, o partido imaginado por Lênin era o mais adequado ao estágio em que o movimento operário se encontrava na Rússia.

Expresso por uma estratégia política que demandava o primado do engajamento ativo na prática política, este partido político como a “vanguarda” ou direção da classe operária, deveria compor-se de marxistas militantes, dedicados à revolução. O partido leninista tinha a tarefa de dar direção à luta revolucionária contra a burguesia, bem como o importante papel de levar às massas a teoria marxista e as experiências revolucionárias.

A natureza deste partido estaria baseada no princípio do centralismo democrático, formado por um amplo partido de massa, onde os membros participariam ativamente da formulação política a ser adotada e da escolha da direção, entretanto a execução dessa política deveria ser disciplinada e a lealdade à direção seria exigida. Somente um partido organizado assim seria capaz de dirigir o processo revolucionário, sintonizado com a classe operária e com as massas, acompanhando as evoluções de sua aprendizagem e de sua socialização política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para a análise de uma cultura política qualquer, até agora, em nossas interpretações, três caminhos analíticos foram propostos. Estes caminhos estarão delimitados por uma tríade, onde estarão englobadas: a construção de uma “memória coletiva”, a efetivação de uma “ação política” – representada pela capacidade de inserção e de exercício da cidadania e a “institucionalidade”.

Neste sentido, construímos uma forma de interpretação muito mais instrumentalizada que as teorizações anteriores. Reconhecemos, obviamente, em Sólon uma tradição iniciada, que ganhou contemporaneidade em Montesquieu e Rousseau; mas acreditamos que em Alexis de Tocqueville a cultura política assumiu uma das formas mais acabadas. Por seu turno, Gabriel Almond e Sidney Verba fundamentaram a cultura política em uma base científica com a utilização de survey. Esta prática possibilitou a cultura política ser reconhecida como um método organizado de análise social.

Ao reconhecermos esta tradição como fundamental para o entendimento dos avanços desta abordagem, compreendemos que se fazia necessário rompermos com determinados elementos, objetivando a superação de certas subjetividades. Por exemplo, o traço a se ressaltar na contribuição de Almond e Verba residiu no uso excessivo do conteúdo

psicológico dos indivíduos; entretanto, para não sermos injustos com ambos, destacamos a importante contribuição no que se referiu ao reconhecimento das tendências e a interação entre os membros de uma sociedade.

Todavia, por outro lado, em outra vertente, Daniel Pécaut deu uma importante contribuição à cultura política, estruturando análises em dois grandes pilares. De acordo com a obra de Pécaut, uma cultura política podia ser analisada como um fenômeno de sociabilidade política e como a adesão implícita a uma mesma leitura do real. Assim sendo, reconhecemos e valoramos esta tradição.

Como ela não nos satisfazia, consideramos que era pertinente a inclusão de elementos, como dito anteriormente, mais instrumentalizados para a análise e compreensão de uma dada cultura política. Para isto, escolhemos aqueles vetores que consideramos pertinentes para uma boa interpretação. Mesmo que, em alguma medida, um destes elementos possa ser considerado subjetivo, rejeitamos a fundamentação da análise, unicamente, em um vetor subjetivo. Sempre consideramos a incorporação de outros elementos para um bom termo do conceito.

Assim posto, consideramos que a inclusão destes outros elementos – sem desmerecer as leituras anteriores – forneçam um importante substrato para a compreensão de qualquer cultura política.

Referências bibliográficas

- BOBBIO, Norberto. *Estado, Governo, Sociedade: Para uma teoria geral da política*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- BOBBIO, Norberto [et. al.]. *Dicionário de Política*. 10. ed. Brasília: UnB, 1997.
- BOTTOMORE, Tom B. (org.) *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- CHATELET, F., DUHAMEL, O., PISIER, E. [et al.]. *Dicionário das Obras Políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.
- D'ARAÚJO, SOARES, CASTRO. *A volta aos quartéis: a memória militar sobre a abertura*. Rio de Janeiro, FGV, 1995.
- DUVERGER, Maurice. *Os Partidos Políticos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- GRAMSCI, Antônio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. 8. ed.. Rio de Janeiro:

Civilização Brasileira, 1991.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

JOHNSON, Allan. *Dicionário de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

KUSCHNIR, Karina, CARNEIRO, Leandro Piquet. *As dimensões subjetivas da política: cultura política e antropologia da política*. In. <http://www.cpdoc.fgv.br/revista/arq/269.pdf>

LE GOFF, Jacques. ' 5. ed. Campinas: Unicampo, 2003.

LENIN, Wladimir. *O que é marxismo?* 2. ed. Porto Alegre: Movimento, 1997.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, LENIN, V. I., et al. *A questão do partido*. São Paulo: Kairós, 1978.

OUTHWAITE, William, BOTTOMORE, Tom (org.). *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

PANDOLFI, Dulce. *Camaradas e companheiros - História e Memória do PCB*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará. 1995.

PANTOJA, Silvia Regina Serra de Castro. *Amaralismo e Pessedismo Fluminense: O PSD de Amaral Peixoto*. Tese de Doutorado. Niterói, 1995.

PÉCAUT, Daniel. *Os Intelectuais e a Política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.

PENNA, Lincoln de Abreu. *A Cultura Política Comunista no Brasil: 1950 - 1964*. Mimeo. 1996.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In. <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewFile/2278/1417>

RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ/FGV, 1996.