

# *Historia, historiografía y cultura política en Brasil: algunas reflexiones*

*Ângela de Castro Gomes*

Universidade Federal Fluminense

Fundación Getulio Vargas (Brasil)

*Resumen:* Este artículo sostiene que la historiografía brasileña producida a partir de los años ochenta cambió el modo de pensar las relaciones de dominación, al proponer una nueva interpretación del problema que politiza una nueva serie de acciones e introduce nuevos actores como participantes en la política. En su primera parte, se discute el contexto de producción de aquella historiografía, sus referentes teóricos más importantes y sus directrices y conceptos fundamentales. La segunda parte del texto examina las relaciones entre la disciplina de la historia y uno de los conceptos centrales para esa nueva historiografía: el de cultura política. Finalmente se intenta establecer una distinción entre las categorías de laborismo y populismo, que tanto han marcado la cultura política de Brasil.

*Palabras clave:* historiografía, relaciones de dominación, cultura política, laborismo, populismo.

*Abstract:* This article argues that history studies developed in Brazil since the 1980s have changed the matrix through which relationships of domination are thought, proposing a new interpretation that politicizes a series of actions and introduces new actors as political participants. Initially, the article discusses the context in which those studies are made, their most important theoretical frameworks, and their guidelines and fundamentals. Then it examines the relationship between the discipline of History and one of the central concepts for this new historiography: political culture. Finally it tries to establish a distinction between categories of labor movement and populism, which underscore Brazilian political culture.

*Key words:* historiography, domination relationships, political culture, labor movement, populism.

## Historiografía, relaciones de dominación y cultura política

El punto de partida de este texto surge de la comprobación de que las nuevas investigaciones históricas, especialmente las surgidas de las tesis doctorales y de maestría desarrolladas en Brasil, sobre todo a partir de la década de 1980, produjeron en el campo de las ciencias sociales en general una inflexión en los modelos interpretativos que trataban el tema de la cuestión social<sup>1</sup>.

Esa revisión historiográfica, en mi opinión, alteró de forma sustancial un cierto modelo de pensar las relaciones de dominación en la sociedad brasileña, al proponer una nueva interpretación que introdujo complejidad en el análisis de la dinámica política existente en el seno de las relaciones entre dominantes y dominados. En este sentido, el alcance de la revisión, que todavía está en curso, es grande y profundo ya que transforma el sentido de un conjunto de comportamientos individuales y colectivos, politizando una serie de acciones e introduciendo nuevos actores como participantes de la política. La nueva propuesta, por lo tanto, amplía lo que puede entenderse por acción política en una sociedad como la brasileña, marcada por relaciones de poder extremadamente desiguales.

La fuerza y el impacto de esa revisión historiográfica, todavía en proceso de ampliación, viene siendo cada vez mayor en el área de los estudios históricos, a pesar de las resistencias de varios tipos, comprensibles dada la alteración que esa revisión genera en perspectivas de interpretación consagradas y compartidas desde hace mucho tiempo. La importancia de esos nuevos estudios, que abarcan las relaciones sociales de dominación tanto en el mundo del trabajo como en los contactos entre Metrópolis y Colonia, extendiéndose para una gran cantidad de aspectos que conectan la acción de la industria cultural con sus receptores, todavía no ha sido bien evaluada. Tal revisión es especialmente importante, en particular ante lo

---

<sup>1</sup> Este texto es una revisión del publicado por la autora en SOIHET, R.; BICALHO, M. F. B., y Gouvêa, M. F. S. (eds.): *Culturas políticas, ensaios de história cultural, história política e ensino de história*, Río de Janeiro, Mauad-FAPERJ, 2005. El corte en la década de 1980 podría ser discutido y hasta un poco anticipado. Pero, aunque se puedan encontrar trabajos que contribuyeron a lo que se registrará durante los años de 1970, la reflexión y el debate amplio se harán de forma más sistemática a partir de 1980, por razones que se relacionan con la situación de la academia en Brasil y con el contexto político general.

que se convino en llamar historia social del trabajo, ya que los autores y las obras renovadores generan amplias reflexiones, en una doble y fundamental clave sobre la cuestión social en Brasil. Ello es debido a un amplio conjunto de estudios que atienden tanto a las formas de pensar las relaciones entre señores, esclavos, dependientes y Estado imperial, es decir, de pensar el trabajo esclavo y el trabajo libre en una sociedad agraria y esclavista, como a las relaciones entre clase trabajadora, la patronal y el Estado republicano, repensando el trabajo asalariado y el papel del trabajador en una sociedad que se vuelve cada vez más urbano-industrial<sup>2</sup>.

Esos nuevos estudios de historia de Brasil, como es fácil imaginar, están vinculados con la transformación teórica y metodológica de la historiografía internacional, que brevemente puede ser identificada con la llamada renovación de la historia política y su articulación con la historia cultural, que floreció y llegó a Brasil con más intensidad a partir de la década de 1970<sup>3</sup>.

Ésa también fue la década en la que comenzaron a expandirse y a dar frutos los programas de postgrado de varias instituciones universitarias que crecieron en función de las políticas del gobierno de la dictadura militar encabezado por el general Geisel (1974-1979)<sup>4</sup>, también responsable del inicio de un proceso de «democratización lenta y gradual» que, de todos modos, no excluyó la permanencia de procedimientos de represión dura y violenta. En cualquier caso, la década de 1980 fue la de la amnistía (1979), la del desarrollo de los movimientos sociales y la de una lucha vigorosa por el fin del régimen militar, presidida por la demanda de redemocratización y materializada en la expresiva manifestación de la campaña «Diretas já»<sup>5</sup> en 1984.

---

<sup>2</sup> En el caso de la sociedad colonial, la cuestión es tanto la de las relaciones de trabajo esclavistas, lo que supone, fundamentalmente, el problema del tráfico de negros, como la de las relaciones entre centro (metrópolis/corona/rey) y periferia (conquistados/conquistadores/súbditos ultramarinos). Ejemplos de esa nueva perspectiva de análisis para el periodo colonial están en BICALHO, M. F. B.: «Pacto colonial, autoridades negociadas e o império ultramarino português», en SOIHET, R.; BICALHO, M. F. B., y GOUVÊA, M. F. S. (eds.): *Culturas políticas...*, op. cit., pp. 85-105.

<sup>3</sup> No es nuestra intención aquí la de dar más informaciones sobre ese proceso, ya apuntado en muchos artículos, entre ellos uno de mi propia autoría: «Política: história, ciência, cultura etc.», *Estudos Históricos*, vol. 9, 17 (1996), Río de Janeiro, pp. 59-84.

<sup>4</sup> El I Plan Nacional de Postgrado es de 1975.

<sup>5</sup> El significado de la frase es «Elecciones directas ya!» porque durante el régimen militar no se celebraron elecciones.

No sorprende, entonces, que en el ámbito de los programas de postgrado de Historia y Ciencias Sociales, los trabajos abordados por los alumnos privilegiaran el tema de los movimientos sociales urbanos y rurales, así como la historia social del trabajo, en la que los protagonistas eran esclavos, libertos, hombres libres, campesinos, artesanos, obreros y asalariados en general. Tales elecciones estaban claramente relacionadas con las preocupaciones orientadas al estudio de lo que se dio en llamar «el pensamiento social brasileño», especialmente en sus formulaciones autoritarias, abriendo camino a investigaciones posteriores, centradas en la inclusión de la ciudadanía y los derechos en la trayectoria de cambios producidos en la sociedad brasileña.

Tales observaciones son importantes, pues iluminan la situación de la academia en las últimas décadas del siglo XX y señalan la dirección renovadora de un amplio y diversificado conjunto de estudios históricos. De manera general, se puede decir que tal conjunto retomaba el gran tema de la cuestión social, rechazando el predominio de un enfoque socioeconómico más estructural y privilegiando análisis que resaltaban variables políticas y culturales, con el objetivo de comprender mejor las relaciones sociales construidas entre dominantes y dominados. Además, junto a categorías ya utilizadas y que no son abandonadas, como la de clase social e ideología, otras nuevas se introdujeron y se consideraron de eficaz valor explicativo. Es el caso de las categorías de etnia, género, pacto, negociación y, fundamentalmente, teniendo en cuenta los objetivos de este texto, cultura política. Este último ejemplo puede ser particularmente útil ya que, a pesar de ser una noción bastante polémica, su uso ha sido creciente y se ha ido reconociendo como operativa en el campo de la historia, fuera y dentro de Brasil, en las últimas décadas. Además, reúne de forma paradigmática los dos términos de la ecuación en la que las relaciones de dominación vienen siendo revisitadas por la historiografía brasileña, lo que anima a una reflexión sobre su aplicación en los estudios históricos. Es, exactamente, a esa reflexión que este texto, con carácter exploratorio, quiere contribuir.

Corriendo muchos riesgos y usando la estrategia de poder de veto para delimitar un conjunto de estudios muy amplio y diversificado, voy a comenzar caracterizando lo que esa historiografía quiere dejar de lado tanto teórica como empíricamente. Es decir, que a pesar de la variedad de aproximaciones, de elecciones de temas y de periodos de análisis que fragmenta esa producción historiográfica, se puede

afirmar que no desea mantener algunas premisas teóricas hasta entonces dominantes. La primera de ellas es la que se consagraba al análisis de los procesos sociales marcados por la linealidad y por su carácter predecible, en función de la adopción de modelos teóricos de matriz estructuralista, fundamentalmente económicos, ya sea de extracción marxista —más comunes en la historia—, ya sea influidos por la lógica instrumental de la acción colectiva —más presentes en la ciencia política y en la sociología—<sup>6</sup>. En este sentido, lo que se rechazaban eran las explicaciones fundamentadas en variables «externas» a los propios procesos históricos, por recurrir a factores definidos *a priori* y desde «fuera» de los casos concretos que estaban siendo estudiados.

La propuesta de los nuevos estudios fue la de dejar de lado la posibilidad de establecer generalizaciones y formalizaciones de los procesos sociales, que serían siempre históricos, es decir, fechados y localizados en el tiempo y el espacio, sin que pudieran ser bien comprendidos a no ser por la inclusión de una dimensión «interna». Es decir, por la inclusión de las ideas y acciones de aquellos directamente involucrados, lo que no permitiría esquemas o verdades preestablecidas. De esta manera, el análisis de los procesos sociales se «abría» a la intervención de los actores en ellos presentes, estando ahí un segundo y crucial rechazo teórico: el que implicaba el abandono de modelos que trabajaban con la relación de dominación —en el mundo político, económico o cultural— a partir de la premisa de que el dominante es capaz de controlar y anular al dominado, transformándolo en una expresión o reflejo de sí mismo. Este rechazo tenía una inmensa profundidad, pues significaba defender teóricamente que, entre seres humanos, no hay controles absolutos y «cosificación» de las personas y que, en las relaciones de dominación, los dominantes no «anulan» a los dominados, aunque se produzca un extremo desequilibrio de fuerzas entre los dos lados. Desde el punto de vista empírico, dicha afirmación trae a la escena histórica, además de un centenar de ideas y acciones de los dominantes, otro centenar de ideas y acciones de los dominados, hasta entonces ni siquiera imaginadas como posibles. Todo esto se articulaba en campos de análisis

---

<sup>6</sup> En las ciencias sociales, una de las grandes referencias del debate fue la obra de OLSON, M.: *The logic of collective action: public goods and theory of groups*, Nueva York, Schockero Books, 1970.

que guardan una independencia relativa entre sí, aunque también profundas conexiones e influencias mutuas.

Desde una dimensión afirmativa, lo que unía a todos esos estudios que retomaban las relaciones sociales de dominación en el mundo del trabajo era el hecho de que sostenían que los trabajadores —todos ellos, inclusive los esclavos— eran sujetos de su propia historia, abandonando aproximaciones simplistas, dicotómicas, teleológicas, etcétera. A partir de ahí, la agenda que se ofrecía a la investigación histórica era fantástica, confirmándose tanto por el tipo de fuentes entonces descubiertas y utilizadas como por el tipo de cuestiones formuladas.

En directa relación con ello, todos esos estudios se sirvieron de una extensa literatura de historia política, cultural y social del trabajo inglesa y francesa, fundamentalmente. Algunos pocos autores deben ser citados, aunque brevemente, por la importancia que tuvieron y por la forma en que fueron incorporados. El primero de ellos es E. P. Thompson<sup>7</sup>, por la contribución que realizó al retomar el concepto de clase social, cuestionando toda una lógica de determinación «en última instancia» de lo político y de lo social por lo económico. La afirmación de la centralidad de los valores y de los comportamientos de un grupo social, que se relaciona con la posición que ocupa en el mercado de trabajo, pero que no se agota en ella, fue fundamental para la valorización de cuestiones que abarcaban la etnia, el género y las tradiciones culturales de los trabajadores, por ejemplo. La categoría «experiencia» que colocaba definitivamente en escena la vivencia de los actores históricos resume, por excelencia, la forma en que Thompson influyó en esa historiografía<sup>8</sup>.

En la misma dirección —la de que los factores político-culturales son constituyentes de la realidad social y no simples «derivaciones»— se sumaban las contribuciones de Robert Danton, Carlo Ginzburg y W. Seweel, entre otros<sup>9</sup>. La posibilidad metodológica de trabajar con

---

<sup>7</sup> Varios son los trabajos de ese autor que ejercieron gran influencia en Brasil, siendo el más importante *A formação da classe operária inglesa*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

<sup>8</sup> Sin embargo, vale señalar que, más allá de la contribución de Thompson, en el campo teórico del marxismo, la idea de un «contexto de experiencia vivenciado por los actores» también mantiene vínculos con la sociología comprensiva de Max Weber, lo que no pasó desapercibido en ese debate.

<sup>9</sup> Por ejemplo, de DANTON, R.: *O grande massacre de gatos e outros episódios de história cultural francesa*, Río de Janeiro, Graal, 1986; GINZBURG, C.: *O queijo e os ver-*

la dimensión social del pensamiento y de las ideas de los actores, buscando fuentes que indicaran «pistas» e «indicios» de un mundo considerado marginal e imprevisto, fue eficientemente perseguida y alcanzada por esa historiografía. Lo que se conoció como el paradigma indiciario aproximó a los historiadores a la antropología (principalmente a la de Clifort Geertz y de Marshall Sahlins<sup>10</sup>) y a ejercicios de crítica interna a las fuentes más rigurosos y provechosos. Un resultado de esa influencia se encontró en la pretensión de conocer a los dominados por el «discurso» de los otros o por resquicios de sus propios «discursos», lo que significó revisar una extensa documentación producida por los dominantes para, a través de ella, encontrar registro de los dominados, aunque bajo la óptica del «otro». De esa forma, documentos textuales (como procesos criminales, informes policiales, etc.) y prácticas culturales (como ceremonias, fiestas y manifestaciones de resistencia y también prácticas cotidianas) fueron reexaminados con gran provecho<sup>11</sup>.

Del mismo modo, fue utilizada la estrategia de reducción de la escala de observación propia de la microhistoria y una serie de estudios de casos y de trayectorias individuales ganaron legitimidad para conocer mejor el mundo del trabajo. Para todo eso contribuyeron mucho los textos de Giovanni Levi y Roger Chartier<sup>12</sup>. En el caso de este último, la propuesta de derrumbe de las fronteras entre cultura erudita y popular, asumiendo que las relaciones de dominación implican luchas entre ideas que «circulan» y que son apropiadas incesantemente por dominantes y dominados, dio otro sentido y horizonte a las cuestiones de la historia política. Así, las categorías pensamiento,

---

*mes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, São Paulo, Cia. das Letras, 1987; SEWELL JR., W. H.: «Social change and the rise of working-class politics in the nineteenth century Marseille», *Past and Present*, 65 (1974); y «Le citoyen/la citoyenne: activity, passivity, and the revolutionary concept of citizenship», en LUCAS, C. (ed.): *The French Revolution and the creation of modern political culture*, Oxford, Pergamon Press, 1988.

<sup>10</sup> GEERTZ, C.: *A interpretação das culturas*, Río de Janeiro, Zahar, 1978; y SAHLINS, M.: *Cultura e razão prática*, Río de Janeiro, Zahar, 1979, e *Ilhas da História*, Río de Janeiro, Zahar, 1987.

<sup>11</sup> Quiero recordar aquí el texto de PAOLI, M. C.: «O trabalhador urbano na fala dos outros», en LEITO LÓPES, J. S. (ed.): *Cultura e identidade operária*, Río de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional-Marco Zero, 1987.

<sup>12</sup> Cf., por ejemplo, LEVI, G.: «Sobre a micro-história», en BURKE, P.: *A escrita da História: novas perspectivas*, São Paulo, Unesp, 1992; y CHARTIER, R.: *A história cultural entre práticas e representações*, Lisboa, Difel, 1990.

imaginario y cultura pasaron a frecuentar tales estudios y, en ellos, las creencias y los valores de los trabajadores pasaron a ser considerados como orientadores de su comportamiento político, excediendo el campo de la política formal de los dominantes (parlamentaria o electoral, por ejemplo).

Con ese procedimiento, no solamente se politizan acciones antes desprovistas de esa dimensión (fiestas y prácticas cotidianas), sino que se entiende que en el interior mismo de las relaciones entre dominados existen también jerarquías y relaciones de poder. Disposiciones automáticas de dominados contra dominantes y viceversa se relativizan y una dinámica política de alianzas y oposiciones, mucho más compleja y sofisticada, emerge en el análisis historiográfico. De esa manera, el análisis de las relaciones de dominación, sin excluir el conflicto abierto (bajo varias formas), pasa a prestar atención a un conjunto de acciones que tiene rasgos más sutiles, incluyendo «negociaciones», y que produce disposiciones aparentemente inusitadas. Tal aproximación, sin embargo, no debe ser entendida (como a veces lo es) como un intento de eliminar o minimizar las tensiones y oposiciones siempre existentes en las relaciones de dominación, «enmascarando» el conflicto. Al contrario, es un intento de sofisticar el tratamiento dado a las relaciones de dominación, ampliando su horizonte, hasta poner en evidencia que, en ciertas circunstancias, puede haber convergencia de intereses entre dominantes y dominados, puede haber negociación y puede haber pacto político. El poder, desde esta perspectiva teórica, no es un monopolio del dominante, existiendo también en el espacio de los dominados, lo que no elimina la situación de desigualdad (muchas veces radical) entre ellos<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Una referencia teórica importante fue el concepto de «economía del don» de Marcel Mauss, usado por la historiografía brasileña para el análisis del periodo colonial e imperial, y también para la etapa republicana. MAUSS, M.: «Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas», *Sociologia e Antropologia*, vol. II, São Paulo, EPU-Edusp, 1974. En 1987, en mi tesis de doctorado (*A invenção do trabalhismo*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 1994), utilicé esa formulación para interpretar el pacto político construido entre Estado y clases trabajadoras en el Estado Novo.



## Cultura política, ciencias sociales e historia

Con tal telón de fondo, este artículo se propone examinar las relaciones que se establecieron entre la disciplina histórica y uno de los conceptos centrales para esa nueva historiografía, el de cultura política, en una doble dimensión. La primera puede ser tratada a partir de algunas consideraciones sobre la trayectoria de este concepto, en una aproximación bastante al gusto de los historiadores. Se quiere destacar que, durante la década de 1990, a diferencia de lo que ocurrió en la ciencia política que tendió de forma general a separarse del concepto de cultura política, la historia retomó o releyó tal concepto, resignificándolo en el interior de su campo disciplinar. La segunda dimensión deriva de esa propuesta o constatación e implica observar cómo la historia se apropió del concepto y cómo ciertas cuestiones historiográficas pasaron a formar parte de su «definición» señalando, así, la convergencia entre una «nueva» historia política y una historia cultural, siempre social.

Comenzando por la primera dimensión, se debe resaltar que la literatura que ha discutido el concepto de cultura política evaluando cómo ha sido rechazado o retomado reconoce que, de formas diversas y nada explícitas, está presente en muchos análisis políticos desde los comienzos de la ciencia política<sup>14</sup>. Aunque el concepto sea caracterizado como multidisciplinar, la propia literatura es unánime en señalar que, como tal, fue formulado solamente en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, vinculándose tanto a una crisis internacional del paradigma liberal clásico como al surgimiento de nuevas metodologías de investigación, especialmente las cuantitativas. Su origen y centro de irradiación habría sido la ciencia política norteamericana de la década de 1960, en particular aquella de ins-

---

<sup>14</sup> En Brasil, algunos artículos son particularmente útiles para realizar una aproximación a los debates sobre el concepto. KRISCHKE, P.: «Cultura política e escolha racional na América Latina: interfaces nos estudos da democratização», *BIB*, 43 (1997), Río de Janeiro, pp. 103-26; RENNÓ, L.: «Teoria da cultura política: vícios e virtudes», *BIB*, 45 (1998), Río de Janeiro, pp. 71-92; KUSCHNIR, K., y CARNEIRO, L.: «As dimensões subjetivas da política: cultura política e antropologia da política», *Estudos Históricos*, vol. 13, 24 (1999), pp. 227-250; DUTRA, E. F.: «História e culturas políticas: definições, usos, genealogias», *Vária História*, 28 (2001), Belo Horizonte, UFMG, pp. 13-28.

piración parsoniana, siendo clásica la referencia a los trabajos de Almond y Verba<sup>15</sup>.

Tales trabajos conformaron un modelo de comprensión de lo que es una cultura política basado en el comportamiento, en la medida en que la definieron como un conjunto de valores y opiniones de los miembros de una sociedad en relación con la política, lo que, incluso, podía ser determinado a través de investigaciones del tipo *survey*. Con esa estrategia metodológica se hacía el tránsito de lo individual a lo social, caracterizando un tipo de cultura política que era clasificado como parroquial, propio de las sociedades tradicionales, el marcado por la dominación de los ciudadanos, característico de los Estados autoritarios y, finalmente, un tipo de cultura «cívica», índice de la existencia de participación y propio de las naciones democráticas, como los Estados Unidos. Esa especie de «escala» de tipos de comportamiento político orientó a la «escuela desarrollista» y a su análisis centrado en estudios sobre los «procesos de modernización», entendidos como procesos de transición de modelos políticos tradicionales, propios de países «atrasados o en desarrollo», hacia modelos políticos «modernos», cuyo referente era la experiencia liberal-democrática anglosajona.

En este sentido, una cultura política era entendida como un «conjunto de orientaciones» —incluyendo creencias, valores y sentimientos— que actuaba sobre el comportamiento político de actores individuales y colectivos. El acceso a la democracia y a la estabilidad posterior de los regímenes democráticos estaría conectado necesariamente al establecimiento de una cultura cívica democrática. La cuestión, por lo tanto, era investigar la dinámica de ese cambio social y las formas de adhesión a una cultura política de ese tipo, ya que la hipótesis era la de una mutua influencia entre patrones culturales y estructura política institucional existente en una sociedad.

Tal formulación, como señalaron las críticas expresadas en los años sesenta y setenta, asumía una perspectiva simplista y claramente «*etapista*» (por no decir evolucionista) y evidenciaba una perspectiva etnocéntrica y teleológica del cambio político y cultural, tanto como un tratamiento poco sofisticado de las complejas relaciones entre política y cultura. La adopción de un modelo normativo de ciuda-

---

<sup>15</sup> ALMOND, G., y VERBA, S. *The civic culture: political attitudes and democracy in five nations*, Boston, Brown and Co., 1963.

danía liberal-democrática que construye un tipo ideal de ciudadano —informado, activo y comprometido con la política, aunque propenso a la obediencia y al no cuestionamiento de las reglas institucionales— es uno de los puntos más cuestionados en la crítica a la llamada «escuela de la cultura política».

En el campo de la ciencia política, críticos vinculados a la teoría marxista insistían en que el concepto de clase social tenía una fuerza determinante sobre las actitudes y valores de los individuos y los grupos. Cuando tal correlación no ocurría, explicaban, era porque los valores y las actitudes expresaban una «falsa conciencia» o, menos gravemente, una «conciencia posible» de clase frente a sus «verdaderos» intereses. En definitiva, las esferas de lo político y de lo cultural no constituían o no debían ser tratadas como campos autónomos y no debían ser privilegiadas de esa manera en investigaciones consistentes y provechosas sobre el cambio social. Aunque se consideren los debates desplegados en el área de ciencia política, la teoría de la elección racional, articulada o no a presupuestos marxistas, también desautorizaba el concepto de cultura política. Esa matriz teórica postulaba una lógica de acción colectiva fundada en orientaciones maximizadoras de intereses materiales que operaban con cálculos racionales de costos y beneficios, dejando poco espacio para variables culturalistas, difíciles de investigar y más todavía de formalizar, como se quería o se juzgaba necesario en la época.

Aunque se considere que en la década de 1980 las críticas dirigidas al concepto disminuyeron en intensidad y que en los años noventa crecieron en número los estudios de ciencia política que recurren a él, no se puede afirmar que esa disciplina haya reconsiderado o recuperado su validez operacional. Una excepción a tener en cuenta surgiría de una especie de variable de la «elección racional», que reconoció la posibilidad de existencia de un tipo de «racionalidad cultural» distinta de la socioeconómica y, sin embargo, igualmente «racional» e instrumental para el análisis de los comportamientos políticos.

Entre los estudios antropológicos, también surgieron desconfianzas del mismo tenor. En este caso, lo que se verifica es que el rasgo normativo y etnocéntrico de la «escuela de la cultura política» fue el argumento más fuerte para justificar su rechazo, porque la antropología cada vez más se preocupaba por «relativizar» los patrones culturales, extendiendo el espacio de la política para pensar, por ejemplo, sociedades sin Estado. De esta manera, es importante resaltar que,

cuando el concepto de cultura política fue utilizado en el campo de los estudios antropológicos, el término cultura se inviste de una fuerza especial, definiéndose como un «conjunto de significados» que da sentido a las percepciones de los hombres sobre la realidad social. La antropología interpretativa, también llamada simbólica, de Geertz sería un buen ejemplo. Ese autor, al trabajar con los sentidos contruidos por los actores sociales a partir de sus experiencias, reococa la cuestión de lo simbólico y de lo cultural en el centro del esfuerzo comprensivo del investigador de ciencias sociales. Aunque haya recibido diversas críticas tanto de la sociología política como de la historia (política y cultural), ya sea por la formalización u homogeneidad de las interpretaciones que elabora, ya sea por la menor valorización de los contextos de actuación de los actores sociales en el tiempo, la influencia de la propuesta de «descripción densa» de Geertz fue muy grande<sup>16</sup>.

En el caso de la historia, la reacción ante el concepto de cultura política fue un tanto diferente; especialmente porque se tuvo como campo de prueba de una «nueva» historia política y cultural. Esto, sin embargo y como se vio, no evitó la aparición de muchas críticas tanto a la llamada «escuela de la cultura política» como a los usos de la categoría en la ciencia política y en la antropología. Entre tales críticas se encontraban la naturalización de los regímenes democráticos y la construcción de un parámetro de ciudadanía y de definición de políticas en el marco institucional liberal-democrático. Además, también se señaló la utilización estricta de metodologías cuantitativas que conducían a un deslizamiento de lo individual hacia lo colectivo, según la lógica simplista de que lo social es un «agregado» de lo individual, lo que no guardaba la consideración debida a algunos principios sociológicos elementales y reducía la complejidad de lo cultural<sup>17</sup>.

Más allá de aquellas críticas, es importante comprender por qué los historiadores retomaron y reconstruyeron ese concepto en otros marcos. Una de las razones que viene siendo apuntada como la más significativa, aunque no sea la única, deriva justamente del hecho de

---

<sup>16</sup> El libro coordinado por BURKE, P.: *A escrita da História...*, op. cit., es excelente, tanto para percibir las críticas realizadas como para evaluar las apropiaciones efectuadas, entre las que se destaca la propuesta de la categoría «interpretación densa».

<sup>17</sup> Esa crítica no vino solamente de la historia. En este caso, sin embargo, y para el tema de la cultura política, destacó BERSTEIN, S.: «L'historien et la culture politique», *Vingtième Siècle, Revue d'Histoire*, 35 (1992), pp. 67-77.

que el concepto de cultura política permite explicaciones e interpretaciones sobre el comportamiento político de los actores individuales y colectivos, privilegiando sus percepciones, sus lógicas cognitivas, sus vivencias y sus sensibilidades. Así, se realiza el ejercicio historiográfico que implica desplazarse en el tiempo y en el espacio, comprendiendo las orientaciones de los actores según sus propios códigos culturales.

Tal operación fue mucho más tentadora cuanto más discutibles se volvieron las explicaciones provenientes de otros enfoques teóricos, como el marxista, el funcionalista o el de las tesis psicosociales. La categoría cultura política, desvinculándose de la «escuela de la cultura política» norteamericana y también de una teoría de la escuela racional más instrumental y económica, fue apropiada por la «nueva» historia política y fue ganando otra potencialidad, inseparable de una orientación de la historia cultural (que no es la de las ideas ni la de las mentalidades).

En este sentido, el concepto antropológico de cultura fue fundamental, de la misma forma que lo fue una percepción de la acción política como algo que excede el campo de lo formal, de lo político-institucional. El concepto de política fue, por lo tanto, ampliado, constituyéndose en instancia autónoma y en estrategia para la comprensión de la realidad social, en la medida en que se sostiene que las relaciones de poder son intrínsecas a las relaciones sociales. De esta forma, las relaciones de poder exceden el poder del Estado y las relaciones políticas exceden el campo de lo político institucional. La categoría política se expande y sus fronteras se vuelven más fluidas y móviles. En relación con el poder, inclusive el poder del Estado, se trata de pensarlo no sólo como una fuerza, coerción o manipulación, sino también como legitimidad, adhesión y negociación, en una clara conexión con la sociología comprensiva weberiana<sup>18</sup>.

Los historiadores, de hecho, se dispusieron a dialogar con la ciencia política, con la sociología política y con la antropología, movilizándolo y reorganizando una amplia variedad de referentes teóricos que fueron aplicados a sus estudios, siempre datados y singulares, es

---

<sup>18</sup> Los trabajos de Michel Foucault, sobre todo los que remiten a una microfísica del poder, resaltando las categorías de disciplina y vigilancia, tuvieron mucha importancia para la revisión del tema del poder del Estado. Las utilizaciones de sus ideas y también las objeciones y los debates que ellas desencadenaron fueron igualmente ricos.

decir, separados de esfuerzos normativos o formalistas y distanciados de la tentación de establecer modelos o principios más abarcadores. Dentro de esos parámetros, la categoría cultura política se definió como «un sistema de representaciones, complejo y heterogéneo», pero capaz de permitir la comprensión de los sentidos que un determinado grupo (cuyo tamaño puede variar) atribuye a una determinada realidad social, en un determinado momento del tiempo; un concepto capaz de posibilitar la aproximación con una determinada visión de mundo, orientando las conductas de los actores sociales en un tiempo mayor y redimensionando el acontecimiento político más allá de su corta duración.

Justamente por eso, la constitución de una cultura política exige tiempo, al ser un concepto que integra el universo de fenómenos políticos de media y larga duración. Se trata de una postulación que no excluye la existencia de movimientos y de transformaciones en el seno de una cultura política, pero que advierte del hecho de que no son ni rápidos, ni arbitrarios y de que tienen elementos más resistentes y otros más permeables. Dentro de la misma clave —de cambio y singularidad—, los historiadores insisten en la diversidad de culturas políticas existentes en cualquier sociedad. Compitiendo entre sí, complementándose, entrando en colisión, la multiplicidad de culturas políticas no impediría, sin embargo, la posibilidad de emergencia de una cultura política dominante, en cierto lugar, en ciertas coyunturas.

El concepto de representación se vuelve, entonces, crucial para la construcción de una definición de cultura política en el campo de la historia. Ello se entiende, recurriendo a Roger Chartier, en una triple dimensión: «primero, las representaciones colectivas que incorporan en los individuos las visiones del mundo social y estructuran los esquemas de percepción y apreciación a partir de los cuales éstos clasifican, juzgan y actúan; luego, las formas de exhibición del ser social o del poder político como las revelan signos o “*performances*” simbólicas a través de la imagen, del rito de aquello que Weber llamaba de “estilización de la vida”, y, finalmente, la traída al presente, en un representante (individual o colectivo, concreto o abstracto), de una identidad o de un poder, dotado así de continuidad o estabilidad»<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> CHARTIER, R.: «A História hoje: dúvidas, desafios, propostas», *Estudos Históricos*, vol. 7, 13 (1994), p. 108.

A pesar de ser un poco larga, la cita es valiosa, pues aclara las posibilidades de uso del concepto de representación y también su amplio horizonte, al abarcar un conjunto de ideas, imágenes y formas simbólicas, lo que es extremadamente fecundo para el análisis político.

En este sentido es posible comprender por qué una cultura política, aunque esté integrada por elementos diversos y conflictivos, puede tener coherencia y permitir la producción de interpretaciones de la realidad, lo que es fundamental para la construcción de identidades. Por todo esto, sería muy difícil y arriesgado construir una definición de cultura política, tal y como reconocen todos los estudiosos. Pero ese riesgo trajo consigo contribuciones importantes e influyentes para la producción historiográfica, como las de Serge Bernstein y Jean François Sirinelli<sup>20</sup>. De manera muy esquemática, se puede decir que las culturas políticas tienen formas por las que se manifiestan y se evidencian más frecuentemente: un proyecto de sociedad, de Estado o una lectura compartida de un pasado común, por ejemplo. Existen, igualmente, algunas instituciones claves —familia, partidos, sindicatos, iglesias, escuelas, etcétera— fundamentales para su transmisión y recepción. Por otro lado, las culturas políticas ejercen un papel esencial en la legitimación de regímenes, siendo sus usos extremadamente eficientes. En todos los casos, las culturas políticas articulan, de manera más o menos tensa, ideas, valores, creencias, símbolos, ritos, mitos, ideología, vocabularios, etcétera.

Finalmente, quiero destacar un punto que considero particularmente querido para el historiador que se interesa por la historiografía. Es el de que el concepto de cultura política incorpora siempre una lectura del pasado —histórico o mítico, o ambos— que connota positiva o negativamente periodos, personajes, acontecimientos, textos de referencia y, principalmente, una trama —una narrativa— del propio pasado. En este sentido, estudiar una cultura política, o mejor, trabajar con su formación y divulgación —cuándo, quién, a través de qué instrumentos— es entender cómo una cierta interpretación del pasado (y del futuro) se produce y se consolida, integrándose en el imaginario o en la memoria colectiva de grupos sociales, inclusive los nacionales.

---

<sup>20</sup> BERSTEIN, S.: *Les cultures politiques en France*, París, Seuil, 1999; RIOUX, J. P., y SIRINELLI, J. F. (eds.): *Pour une histoire culturelle*, París, Seuil, 1997; y SIRINELLI, J. F. (ed.): *Histoire des droites en France*, París, Gallimard, 1992.

El trabajo con culturas políticas, ya que en cada sociedad son siempre plurales, aun en el caso de que pueda haber culturas políticas dominantes, se vuelve especialmente interesante para la reflexión historiográfica, dejando claro que la escritura de la historia no es monopolio de los historiadores ya que siempre hay otros productores de interpretaciones del pasado. Interpretaciones que son estudiadas a través de varios instrumentos de socialización política (destacándose la escuela) y que circulan en la sociedad transformándose y consolidándose al mismo tiempo.

### Culturas políticas: mitos, ideologías y tradiciones políticas

Para finalizar este texto, presento una especie de ejercicio realizado bajo el estímulo de las potencialidades del uso del concepto de cultura política. Se trata de la posibilidad de construir una distinción de carácter teórico entre las categorías de *trabalhismo*<sup>21</sup> y populismo, que se separan y se aproximan en varios aspectos. El ejercicio tal vez pueda ser útil para lidiar con ellas, con sus varios sentidos y con las resistencias y lecturas que se dibujan a través del tiempo. Del mismo modo, puede estimular nuevas reflexiones en relación con las virtualidades del uso del concepto de cultura<sup>22</sup>.

Mi idea es, por un lado, pensar el populismo como un mito político y, como tal, situarlo poblando el imaginario social brasileño. Por otro lado, pensar el *trabalhismo* como una ideología y una tradición política que pertenece al universo de fenómenos que integran el pensamiento y la práctica de la política. Mitos, ideologías y tradiciones forman parte de las culturas políticas de una sociedad, pero deben ser pensados como construcciones intelectuales poseedoras de dinámicas diferenciadas, teniendo grados de consolidación y de distribución diversos.

En primer lugar voy a referirme brevemente al populismo, considerándolo como una de las construcciones míticas más importantes

---

<sup>21</sup> El término proviene de la palabra *trabalho* que significa trabajo. Mantendremos la palabra en su lengua original a lo largo del artículo porque expresa un movimiento propio de Brasil y, por lo tanto, creemos, intraducible.

<sup>22</sup> Retomo aquí, revisando y ampliando, parte de un artículo titulado «Reflexões em torno de populismo e trabalhismo», *Vária História*, 28 (2001), Belo Horizonte, UFMG, pp. 55-68.



del imaginario político y social de Brasil. Solamente comparable, aunque en grado menor, a dos otros mitos en extremo populares: el mito de las tres razas que, por la vía del mestizaje, sostiene la «democracia racial» brasileña y el mito del «país bonito por naturaleza», que remite a la exuberancia de las riquezas naturales de Brasil y, al mismo tiempo, a los riesgos que ello conlleva. Dos mitos que tienen sucesivas formas de elaboración y expresión a lo largo del tiempo y que también poseen una literatura académica que los toma como objeto de estudio, demostrando sus orígenes, duración, vitalidad y plasticidad. Recuerdo, sólo para nombrar un ejemplo, los trabajos de Roberto da Matta y de José Murilo de Carvalho, respectivamente, como excelentes análisis sobre cada uno de esos mitos<sup>23</sup>.

Los mitos, y aquí voy a servirme ampliamente de la obra de Raul Girardet *Mitos y mitologías políticas*<sup>24</sup>, son complejos y duraderos sistemas de creencias. Son, por definición, ficción y realidad, no estando sujetos a conformaciones que sigan una lógica racional demostrativa. Justamente por eso, son formulaciones que resisten al tiempo y a las llamadas pruebas empíricas. Los mitos son formulaciones con un alto grado de coherencia y, al mismo tiempo, con fuertes tensiones intrínsecas. Además, como escribía Francisco Campos en los años treinta, inspirado por G. Sorel, los mitos existen para ser creídos y no para ser discutidos o verificados.

Aunque las construcciones míticas reciban tratamientos diferenciados son, en general, entendidas como un tipo de interpretación de la realidad que cumple algunas funciones sociales, que pueden combinarse más intensamente o no. Siguiendo a Girardet, de forma muy simplificada, vemos que los mitos pueden ser tratados: como una narrativa que explica los orígenes y, por eso, las características de un grupo social; como una idea-fuerza capaz de movilizar y estimular a los miembros de un grupo para la acción y, por último, como una mis-

---

<sup>23</sup> MATTA, R.: «Digressão: a fábula das três raças ou o problema do racismo à brasileira», en *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Petrópolis, Vozes, 1981; y CARVALHO, J. M.: «O motivo edênico no imaginário social brasileiro», en PANDOLFI, D.; CARVALHO, J. M.; CARNEIRO, L., y GRYZNSPAN, M. (eds.): *Cidadania, justiça e violência*, Río de Janeiro, Ed. FGV, 1999. Carvalho, en el artículo, señala como uno de los textos fundadores de ese mito el célebre libro del conde Afonso Celso, *Porque me ufano de meu país*, escrito a principios del siglo XX, para un público infantil y reimpresso hasta hoy.

<sup>24</sup> Utilizo la edición de 1987, São Paulo, Cia. das Letras.

tificación, una ilusión, producida para lidiar con la realidad sin subordinación a un raciocinio de tipo lógico. En este último caso, es preciso recordar que Girardet no está defendiendo la idea de mito como algo que «esconde» y que «dificulta» el conocimiento social. Al contrario, él encara los mitos, sobre todo los mitos políticos, como construcciones «reveladoras» de una sociedad, como narrativas que revelan y hablan sobre sus creencias y valores, usando un rico y complejo lenguaje. La idea de «mistificación/ilusión» remite ahí al componente imaginario del mito, a su característica de no-compromiso con lo «real», razón por la cual pueden tener larga duración y gran fuerza de atracción.

Cuando pensé en tratar el populismo como un mito de la política brasileña, me acordé del análisis de Marilena Chauí<sup>25</sup> en el que aborda ese fenómeno a partir de una matriz teológico-política existente en Brasil (y con esto no se está haciendo mención a cualquier periodo). Siguiendo su propuesta, el populismo nos hablaría de las bases, de los orígenes de la sociedad brasileña: una sociedad fragmentada, verticalizada, jerarquizada y violenta, es decir, autoritaria. Tales características existirían en todas nuestras más importantes instituciones y relaciones sociales: en la familia, en la escuela, en el trabajo y en las instituciones políticas, naturalmente. Habría así una retroalimentación trágica en la dinámica histórica del país que sostendría la mística populista generando elites demagógicas, egoístas y orientadas a la manipulación del pueblo que, a su vez, sería siempre presa fácil de apelaciones mesiánicas. Elites y pueblo, tanto como sus relaciones políticas, estarían así identificados y explicados.

Una interpretación ésta en la que resuena toda una vasta producción intelectual, que se remonta a la segunda mitad del siglo XIX y crece en la primera mitad del siglo XX, teniendo como exponentes a Oliveira Viana y Francisco Campos, entre otros. Una producción que, usando la terminología de la época, se centró en la comprensión de la «formación del pueblo brasileño» y en su fundadora carencia de organización social y política: en su «insolidaridad». Por lo tanto, éste es un fenómeno que se vendría desarrollando desde el siglo XVI y que todavía no habría terminado. Una fórmula explicativa que se habría

---

<sup>25</sup> CHAUI, M.: «Raíces teleológicas do populismo no Brasil: teocracia dos dominantes e messianismo dos dominados», en DAGNINO, E. (ed.): *Anos 90: política e sociedade no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1994.

actualizado y ganado refinamiento e implementación en la década de 1930, cuando varias propuestas de Estado autoritario se expandieron nacional e internacionalmente.

Una interpretación que desde entonces admitió diferentes clasificaciones de populismo a través del tiempo y del espacio, conservando su «matriz teleológica» o, como estoy sugiriendo, su fuerza mítica. En este sentido, puede comprenderse el recurso a una tipología de populismo «de derecha y de izquierda» o de populismo «clásico y neoliberal», atravesando la política y la sociedad brasileñas, desde por lo menos la década de 1930 hasta el siglo XXI. Así, a pesar del reconocimiento de ciertas diferencias entre los tipos<sup>26</sup>, todas ellas se volverían secundarias, siendo fundamental la cuestión de la identificación permanente entre la presencia de elites personalistas y egoístas y la de un pueblo crédulo, apático y/o inconsciente, siempre capaz de ser engañado. O sea, a mi parecer, con tal amplitud, la categoría populismo acaba perdiendo su valor heurístico, transformándose solamente en un adjetivo —de la política y de los políticos— siempre con connotación peyorativa y acusatoria.

No es difícil comprobar la duración y el innegable poder de esa interpretación, que toca puntos sensibles, compartidos y consolidados de las vivencias de la población brasileña. Se «cree» que algo le falta al pueblo brasileño, que es tonto y desorganizado, aunque sea bueno, mientras sus elites tienen algo de malo y maquiavélico. Frente a tal creencia, asentada en la lógica de la narrativa populista, la capacidad demostrativa de estudios realizados tanto sobre la práctica electoral, partidaria y sindical, como sobre la formación de movimientos sociales se desvanece. Argumentos como el del crecimiento del electorado entre 1945 y 1964, el de la consolidación de los partidos políticos y el de la identificación de fidelidades partidarias entre el electorado, resultan vanos. Del mismo modo, la verificación de que los sindicatos anteriores a la implantación de la dictadura militar en 1964 también eran espacios de participación real de los trabajadores, cuyos líderes mantenían contacto con sus bases y que tenían niveles nada despreciables de representación, es inocua. La comprobación de que esos trabajadores supieran usar la Justicia del Trabajo, el discurso tra-

---

<sup>26</sup> Una de ellas sería la del papel del Estado en el modelo «clásico», marcado por el nacionalismo y el intervencionismo estatal, y el del papel del mercado en el modelo neoliberal, internacionalista y no intervencionista.

bajador y los derechos impresos en la Consolidación de las Leyes del Trabajo para sus luchas, no produce gran efecto. Llamar la atención sobre las relaciones entre «el viejo y el nuevo» sindicalismo y sobre la presencia de los viejos partidos en la dinámica política posterior a 1964, tampoco tiene resultados muy diferentes.

Es semejante a lo que ocurre con algunas investigaciones que muestran cómo la variable del color de piel es fundamental para entender la distribución de las desigualdades sociales en Brasil (obviamente no trabajando mecánicamente con el indicador). Esto es así porque junto a estas investigaciones otras señalan que nadie se reconoce como portador de prejuicios raciales en Brasil, pero todos reconocen que conocen a alguien que tiene tal prejuicio. Así, si la raza es una cuestión nacional, ella es también un atributo del otro. Por ello, la cuestión del racismo en Brasil es todavía un desafío, bien expresado en la elaboración del concepto de «raza social», para entender el lugar estratégico del color en las relaciones sociales del país, como también para reconocer el «efecto del blanqueamiento» existente en la sociedad brasileña. Es bueno, por lo tanto, tomar con seriedad los discursos sobre la raza en Brasil y ponderar el papel del mito de la democracia racial en esas construcciones y en las vivencias del pueblo<sup>27</sup>.

Del lado de la mitología de la naturaleza, problemas muy antiguos y bastante nuevos —como las *saúvas* (un tipo de hormiga), las sequías, la quema de caña, la deforestación, la contaminación de los ríos, etc.— también son minimizados por la memoria nacional, que se apega a la exaltación de las grandezas de la tierra. Una tierra que, a pesar de los pesares, puede ser todavía una de las pocas razones de orgullo de los brasileños, si no por su productividad, por lo menos por su belleza.

Al final, todas esas distancias en relación con lo real forman parte constitutiva de las mitologías. Lo que, a mi entender, distingue el mito del populismo de los otros dos que estoy utilizando en este ejercicio es el hecho de que en los casos de la naturaleza y del mestizaje, la narrativa mítica quiere vencer obstáculos y afirmar potencialidades. Esas dos mitologías movilizan, bien o mal, la posibilidad de una esperanza, construyendo una visión del mundo que apunta hacia un futuro mejor. En cambio, la mitología populista hace lo contrario. Evoca

---

<sup>27</sup> Un excelente texto sobre el tema, denso y accesible, es el de SCHWARCZ, L. M.: *Racismo no Brasil*, São Paulo, Publifolha, 2001.

la desesperanza y el escepticismo. Ella narra un destino manifiesto que se configura como un problema permanente. Es como si hubiera una «calavera de burro» enterrada en el suelo político brasileño, que cuida un pacto perverso entre elites y pueblo, ambos marcados por la ausencia de atributos positivos de forma verdaderamente ontológica. Tal vez sea por esa razón recóndita y tan obvia, al final, que yo tenga tan poco aprecio por la mitología populista. Ésta es una mitología que rebaja a la sociedad y a la política brasileñas y eso me incomoda como historiadora y como ciudadana. De todos modos, sé también que trabajos y críticas de sectores de la academia no hieren el poder de las mitologías, más bien todo lo contrario. Ellas los desafían y continúan renovándose. De este modo, el populismo y su historia seguirán su curso, pues como ya escribí, se trata de un gato de siete vidas.

Fue justamente para huir de esos sentidos adjetivos/negativos que la categoría adquirió —asociados a su poder mítico— que recuperó la categoría *trabalhismo*. Mi idea es considerar al *trabalhismo* tanto como una ideología política como una tradición política que pertenece al universo de fenómenos que integran lo que se puede considerar una cultura política bastante compartida en el país, a partir de la República que se instala en 1945, tras de la caída del Estado Nuevo. La categoría *trabalhismo* pasa, desde entonces, a ser utilizada, ya sea en textos de la academia, ya sea en textos de la prensa, ya sea en el vocabulario político común, con una aceptable abundancia y facilidad. Ideologías y tradiciones forman parte de las culturas políticas de una sociedad y deben ser pensadas como construcciones intelectuales poseedoras de una dinámica y de una historia propias.

Con esto quiero decir que el *trabalhismo*, como ideología, fue «inventado» en un momento y en una circunstancia bien precisa y no tuvo, por tanto, un origen remoto ni inmemorial. Envolviendo un conjunto de ideas, valores, vocabulario y también prácticas festivas (como un determinado tipo de conmemoración del Día del Trabajo), el *trabalhismo*, como ideología, fue un producto del Estado Novo en su segundo estadio. Es decir, tal ideología fue articulada y difundida a través de una serie de modernos y sofisticados procedimientos y actos comunicativos desde 1942, teniendo como base de operaciones el ministerio de Trabajo, Industria y Comercio, entonces dirigido por Alexandre Marcondes Filho.

Desde ese momento, el *trabalhismo* pasó a ser propagado y vinculado fuertemente a la figura personal del entonces Jefe de Estado,

Getúlio Vargas. Esto, obviamente, además de traducir la idea capital de responder a los intereses de los trabajadores, por medio del acceso a una legislación laboral, de previsión y sindical. Por lo tanto, la ideología *trabalhista* nació vinculada al *getulismo*, al nacionalismo y al intervencionismo de un Estado protector, que Vargas entonces encarnaba. Del mismo modo, nació vinculada a un modelo de organización sindical de extracción corporativa lo que, en aquel contexto político, significaba una forma de representación de intereses profesionales y no de ideas políticas, religiosas, etcétera. La ideología *trabalhista* y el sindicalismo corporativista componían lo que se definía como la «democracia autoritaria» brasileña. Es decir, una forma de democracia que se consagraba a los derechos sociales y criticaba y despreciaba la democracia política y, por consiguiente, el voto, los partidos, las elecciones o el parlamento<sup>28</sup>.

Por lo tanto, como ideología política, el *trabalhismo* se caracterizó por un proyecto que se vinculó al nacionalismo y a la promesa de justicia social, centrada en los derechos de los trabajadores. Con anterioridad a 1945, el *trabalhismo* se sirvió fuertemente de los derechos sociales, desvinculándolos de los políticos y, por eso, contribuyó poco al establecimiento de una sociedad democrática en Brasil. Pero, después de 1945, toda esa dinámica se alteró, pasando a existir otra relación entre los derechos de ciudadanía que integraban el concepto de justicia social, aunque ella permaneciera todavía afianzada por el Estado.

Es evidente que como ideología y proyecto político, el *trabalhismo* tiene sus raíces en la «experiencia» del movimiento obrero y sindical de la primera República. Por ello, si esa ideología se inventó después de 1930, no fue de forma fortuita, arbitraria y a partir de la nada. Su poder de significación y movilización (la comunidad de sentidos que logró establecer) provino justamente de la relectura que las elites políticas de después de 1930 realizaron de lo que ocurrió en el terreno de las luchas de los trabajadores antes de 1930. Decir esto, que quede bien claro, no es admitir que hubo *trabalhismo* o *trabalhistas* en los años anteriores a 1930.

Por lo tanto, cuando en 1945 se inició, todavía durante el Estado Novo, un nuevo movimiento de organización de los partidos políticos, los ideólogos del *trabalhismo* realizaron un cierto esfuerzo para

---

<sup>28</sup> Desarrollo ese punto, minuciosamente, en *A invenção do trabalhismo...*, op. cit.

crear un partido capaz de abrigar una ideología que conviviera con las elecciones, el voto, etcétera. Sin embargo, es bueno remarcarlo, esto no fue extremadamente difícil, sobre todo por el apoyo de Vargas y el soporte del aparato sindical ya razonablemente estructurado. Así nació el *Partido Trabalhista Brasileiro* (PTB) o el *trabalhismo* en su primer momento, constituyéndose como una deseada y clara alternativa a las convocatorias de los trabajadores del Partido Comunista<sup>29</sup>.

Un tiempo que se inauguró con una Constitución, la de 1946, y una nueva República, la que va de 1945 a 1964, y en el que, por medio de los sindicatos y del PTB, el *trabalhismo* será releído y apropiado por los trabajadores y por los líderes políticos y sindicales, obteniendo nuevos sentidos, fuerzas y posibilidades. Es entonces, a mi juicio y no al de otros analistas, que el *trabalhismo* se transformó efectivamente en un instrumento de inclusión social y ampliación de la participación política, aunque se considere la existencia de límites y coacciones en esa operación, como también su vinculación con prácticas demagógicas y asistenciales<sup>30</sup>.

Desde 1945, por lo tanto, el *trabalhismo* comenzó a ser compartido por nuevas bases, en un circuito que comunicaba sectores de las elites con sectores populares, obteniendo significados específicos en cada uno de ellos, en diferentes coyunturas políticas. Tal vez se pueda decir, corriendo algún riesgo, que es durante esa experiencia cuando el *trabalhismo* comenzó a estructurarse como una tradición de la política brasileña, capaz de movilizar electores y de ser movilizada por políticos. Especialmente después de la muerte de Vargas, su primer y mayor nombre, se abrió una etapa de enfrentamientos por la redefinición de los contenidos del *trabalhismo*, hasta dibujar una lucha antropófaga por la herencia del carisma y por la fuerza de la leyenda. Desde 1945 y hasta 1964, varios son los partidos *trabalhistas* y varios son los líderes que en el interior del PTB disputaron el poder de redefinir los contenidos programáticos del partido y sus bases de actuación. Éste es el segundo momento del *trabalhismo*: un *trabalhismo* sin

---

<sup>29</sup> Sobre el PTB, véanse D'ARAÚJO, M. C.: *Sindicatos, carisma e poder: o PTB de 1945-65*, Río de Janeiro, Ed. FGV, 1996; y GOMES, Â. de C., y D'ARAÚJO, M. C.: *Getulismo e trabalhismo*, São Paulo, Ática, 1989.

<sup>30</sup> Varios son los autores que, desde la ciencia política, la sociología, la antropología y la historia, remarcan el importante papel del *trabalhismo*, especialmente en la República de 1945 y 1964. Entre ellos, Renato Lessa, João Trajano Santo Sé, Regina de Moraes Morel, Elina da Fonte Pessanha, Jorge Ferreira y Daniel Aarão Reis.

Vargas y de dispersión de su carisma. Un momento dominado por muchas figuras: Jango, la mayor de todas, pero también Fernando Ferrari, Lúcio Bittencourt, Leonel Brizola y San Tiago Dantas, entre otros<sup>31</sup>.

Un momento en el que se hicieron evidentes el poder de convocatoria y de afirmación políticos del *trabalhismo*, que pasó a ser disputado y, paradójicamente, consolidado como una tradición de la cultura política republicana en Brasil. En ese segundo momento, la ideología y la tradición *trabalhistas* continuaron marcadas por la defensa de los derechos de los trabajadores, por el nacionalismo y por la propuesta de un Estado intervencionista y benefactor, aunque se vincularon esos rasgos a nuevos temas e interpelaciones, entre los cuales estaba la lucha por las reformas de base que, como se decía, serían hechas «por la ley o por la fuerza». La tradición *trabalhista* se transformaba para sobrevivir a la pérdida de Vargas y para acompañar el propio crecimiento del PTB, que se interiorizaba, volviéndose un partido nacional presente tanto en las ciudades como en el interior.

Esa derivación del PTB y del *trabalhismo* hacia la izquierda tuvo episodios de intensa disputa y radicalización, siendo interrumpido por el golpe civil y militar de 1964. Fue sobre el PTB y sobre los líderes sindicales *trabalhistas* y comunistas sobre los que la represión se batió con más rapidez y dureza<sup>32</sup>. Solamente en la década de 1980, después de la amnistía de 1979 y con la vuelta de Leonel Brizola, se anunció<sup>33</sup> un tercer momento de la tradición *trabalhista*. De esta forma, el *trabalhismo* se encarnó en la figura de Brizola y la tradición, una vez más, se transformó para fortalecerse y sobrevivir. En esa coyuntura, los temas de la defensa de los derechos del trabajador y del nacionalismo permanecieron inmutables, como patrimonio indiscutible de esa tradición. Pero junto a ellos, creció en importancia la cuestión de la defensa de la democracia, minimizada durante el periodo

---

<sup>31</sup> Sobre ese momento, véase GOMES, A. de C.: «Trabalhismo e democracia: o PTB sem Vargas», en GOMES, A. de C. (ed.): *Vargas e a crise dos anos 50*, Río de Janeiro, Relume Dumará, 1994, pp. 133-160.

<sup>32</sup> Hubo 536 intervenciones entre 1964 y 1970, el 80 por 100 de ellas en los dos primeros años. El 70 por 100 los grandes sindicatos, aquellos con más de cinco mil afiliados, sufrieron intervenciones. FIGUEIREDO, A.: «Intervenções sindicais e o novo sindicalismo», *Dados*, 17 (1978), Río de Janeiro.

<sup>33</sup> Sobre Brizola y el Partido Democrático Trabalhista (PDT), véase SANTO SÉ, J. T.: *Brizolismo: estetização da política e carisma*, Río de Janeiro, Ed. FGV, 1999.



de 1963-1964, y la búsqueda de una definición de un socialismo brasileño, entonces llamado «socialismo moreno». Todo ese esfuerzo puede ser entendido como una nueva tentativa de realizar las reformas de base, esta vez en una nueva coyuntura política, que le exige a la ley y no ya a la «fuerza».

Por lo tanto, a lo largo de los años que van desde 1942 a 2004, cuando Brizola murió, se distinguen varios *trabalhismos*: los que existieron y los que todavía existen en Brasil<sup>34</sup>. Por eso, es interesante colocar el énfasis en el *trabalhismo* como tradición que integra la cultura política brasileña después de 1945. Estoy entendiendo, por lo tanto, que una cultura política es un conjunto de referencias, más o menos formalizadas en instituciones (en este caso partidos y sindicatos) y más o menos difundidas en la sociedad. No es homogénea y sufre transformaciones temporales y espaciales. Es una categoría polémica, pero su utilidad está siendo comprobada en investigaciones que buscan entender de forma menos abstracta el comportamiento y los valores políticos de actores individuales y colectivos.

Cuando hablo de *trabalhismo* como una importante ideología y tradición de la cultura política brasileña, estoy destacando el carácter plural de lo que entiendo por una cultura política. Ella está marcada por la diversidad, por la competitividad y por el movimiento. Tampoco entiendo las tradiciones como algo rígido; son móviles y su fuerza y duración provienen exactamente de esa capacidad de cambio, que es grande, pero no arbitraria. Sin embargo, las tradiciones no tienen el grado de amplitud y permanencia que tienen los mitos, igualmente presentes en la cultura política. Para finalizar, aunque el concepto de cultura política sea muy discutible, es también muy productivo para trabajar con mitos, tradiciones e ideologías políticas. Fueron estas cuestiones lo que estas últimas reflexiones intentaron analizar, apostando por las posibilidades de nuevos trabajos sobre la categoría cultura política.

---

<sup>34</sup> Brizola murió el 21 de junio de 2004 y su funeral movilizó toda la atención del país, siendo visto como un acontecimiento que cerró una era.