



A guerra cultural contínua

*James Davison Hunter*¹
*Tradutora: Cássia Zanon*²

Agradeço a Patrick Laroche e Emily Raudenbush por sua inestimável assistência à pesquisa neste ensaio. Também sou muito grato a meus colegas Joseph Davis, Jennifer Gedde, Charles Mathewes, Murray Milner e John Owen pela leitura crítica da peça.

-
- 1 James Davidson Hunter é professor de Religião, Cultura e Teoria Social na Universidade da Virgínia, nos Estados Unidos.
 - 2 Cássia Zanon é jornalista e tradutora com mais de 100 traduções literárias publicadas, incluindo títulos de autores consagrados como Kurt Vonnegut, Herman Melville, Dashiell Hammett, Daniel Goleman, F. Scott Fitzgerald e Woody Allen. cassia@cassiazanon.com.br.

RESUMO

O presente artigo faz um balanço do debate sobre as guerras culturais nos Estados Unidos. Hunter é um sociólogo da religião na Universidade da Virgínia e foi quem cunhou, em seu livro *Culture Wars: The Struggle To Define America* (1991), a expressão “guerras culturais” para descrever os conflitos políticos em torno de temas morais que caracterizavam os Estados Unidos do final dos anos 1980 e início dos anos 1990. Como o livro de Hunter segue ainda sem tradução para o português, a presente tradução auxilia na difusão e no entendimento da tese original, de 1991, descrevendo como o fenômeno das guerras culturais foi originalmente percebido, além de responder e comentar algumas das controvérsias que o conceito despertou.

Palavras-chave: conflitos políticos; controvérsias morais; Estados Unidos; guerras culturais.

ABSTRACT

The present article reviews the debate on the culture wars in the United States. Hunter is a sociologist of religion at the University of Virginia who coined, in his book *Culture Wars: The Struggle To Define America* (1991), the expression “culture wars” to describe the political conflicts surrounding moral themes that characterized the United States in the late 1980s and the early 1990s. Since Hunter’s book remains untranslated into Portuguese, the present translation is expected to aid in the diffusion and comprehension of the original thesis of 1991, by describing how the phenomenon of culture wars was originally grasped, in addition to answering and commenting on some of the controversies the concept has raised.

Keywords: political conflicts; moral controversies; United States; culture wars.

INTRODUÇÃO

O liberalismo, como movimento filosófico e conjunto de ideais políticos, está enraizado nos desafios da diferença. Em grande parte, o liberalismo foi uma tentativa de fornecer uma solução humana para as dificuldades impostas pela coexistência de uma pluralidade de comunidades diferentes em uma ordem política compartilhada. As diferenças, que originalmente animaram o liberalismo eram do tipo mais profundo, envolvendo compreensões concorrentes do bem e as fontes pelas quais essas compreensões são conhecidas e praticadas: de modo mais importante, diferenças religiosas e metafísicas. De fato, é um dilema quando indivíduos e comunidades têm visões conflitantes do bem que consideram sagrado e, portanto, inegociável. Em termos históricos, tensão, intolerância, conflito, opressão, violência e carnificina são os resultados naturais desse dilema. Não é de admirar que a diferença e a diversidade tenham continuado a atormentar as melhores mentes da teoria política nos últimos três séculos.

A questão do liberalismo fornece um contexto importante para explorar o debate sobre a guerra cultural porque o subtexto desse debate é, na verdade, a questão da diferença em nosso próprio tempo e o conflito que tal diversidade engendra. Fazer a pergunta “existe uma guerra cultural?” é, implicitamente, fazer uma pergunta mais importante, “existem diferenças politicamente significativas operando aqui?” Se existem — e, neste debate, esse é um enorme “se” —, qual é a natureza e o significado das diferenças envolvidas? E qual é o significado histórico dessas diferenças?

Como sempre, o que está em jogo nessas questões é o próprio liberalismo, na medida em que busca oferecer, em contextos sempre novos e desafiadores, uma estrutura de tolerância, liberdade e justiça. Quem é membro da comunidade política? As vozes de quem são levadas a sério e as queixas de quem são legítimas? Quando novas reivindicações são feitas e críticas são expressas, como as instituições da democracia liberal as integram e medeiam?

De certa forma, a história da democracia liberal nos Estados Unidos poderia ser contada em termos da expansão da diferença e da maneira como as instituições da democracia acabaram por incorporar essas diferenças na comunidade política compartilhada. Repetidamente, os ideais e hábitos do liberalismo têm sido testados por comunidades, tradições e interesses que buscam uma reconfiguração dos entendimentos existentes da diferença legítima. Ao longo do último século e meio, católicos, judeus, mulheres, afro-americanos, hispânicos, uma série de outras minorias étnicas e homossexuais desafiaram a ordem estabelecida e, embora as circunstâncias estejam longe de ser perfeitas, poucos discordariam que a extensão da diferença legítima foi ampliada e que as condições para cada grupo melhoraram drasticamente.

Na última metade do século XX, era amplamente presumido que as distinções de fé e comunidade religiosa haviam sido amplamente estabelecidas e, portanto, não eram mais politicamente importantes. O catolicismo de John F. Kennedy nas eleições de 1960 foi a

exceção que comprovou a regra e, nesse sentido, foi o último suspiro de um medo moribundo. De modo geral, prevalecia a sensação de que toda fé religiosa havia sido domesticada ao ser relegada à esfera privada. A diversidade que importava agora era uma diversidade de raça, etnia, classe, gênero e orientação sexual. Essas questões ocuparam uma enorme quantidade de tempo e atenção nos últimos quarenta a cinquenta anos e, como mencionei, com grande efeito.

Entretanto, algo inesperado é sugerido pela ideia de uma “guerra cultural”, especialmente da forma como foi inicialmente articulada. Essa ideia sugere que os contornos da diferença mudaram mais uma vez de maneiras que levantam uma possibilidade preocupante: embora configuradas de maneiras desconhecidas e possivelmente sem precedentes, talvez as diferenças religiosas e morais continuem a ter consequências políticas no Estados Unidos moderno, afinal. Talvez, muito depois de terem sido consideradas como resolvidas, as diferenças normativas enraizadas em cosmologias sagradas (e as comunidades nas quais elas estão inseridas) tenham passado a desafiar o projeto de democracia liberal novamente.

A HIPÓTESE DA GUERRA CULTURAL...

No final dos anos 1980, fiquei curioso a respeito de dois fenômenos. A primeira curiosidade envolvia saber se questões sociais, morais e políticas aparentemente díspares estavam interligadas de alguma forma. O que as artes têm a ver com o aborto? O que o protesto contra a energia nuclear ou o fumo em locais públicos tem a ver com os direitos dos gays? Foram realizados estudos sobre questões e movimentos separados, mas parecia existir pontos de simetria e até mesmo de conexão que não estavam sendo explorados ou discutidos. Havia algo em jogo nessas questões díspares que as conectava? Muitos desses conflitos estavam ocorrendo locais por todo o país, sem conexão uns com os outros; ainda assim, em toda a gama

de questões, as linhas de divisão eram semelhantes, as estratégias retóricas e os motivos culturais, comparáveis, e os padrões de engajamento se pareciam. Pode haver uma linha cultural capaz de dar sentido a essa desordem confusa?

O segundo fenômeno a despertar minha curiosidade dizia respeito a quem estava se alinhando em lados diferentes de questões diferentes e por que o faziam. Não é preciso ter muito conhecimento sobre história americana ou ocidental para saber que quando protestantes, católicos e judeus conversam e trabalham juntos, inclusive formando alianças de maneiras incomuns e contraditórias, algo contraintuitivo e talvez sem precedentes está acontecendo. Dado o terrível legado de anticatolicismo e antisemitismo apenas nos Estados Unidos, esses desenvolvimentos foram notáveis e, aparentemente, historicamente significativos.

Algo estava acontecendo, mas qual a melhor forma de explicar isso? Uma das questões centrais da teoria sociológica diz respeito a como uma ordem social é constituída e legitimada. Certamente, as categorias enraizadas no interesse econômico e de classe — “esquerda” e “direita” — foram úteis enquanto refletiam o eixo dominante da tensão política; mas, com o colapso do socialismo de estado no exterior e a desordem do movimento operário, o marxismo filosófico na academia e o keynesianismo em casa, o poder explicativo dessas categorias se enfraqueceu, para dizer o mínimo. Na verdade, é surpreendente o quanto a classe social é inadequada como variável (ou, nesse caso, as categorias que derivam da economia política) para explicar a divergência neste conflito — de modo geral e nas particularidades.

Isso tem sido especialmente verdadeiro nos Estados Unidos. O eixo de tensão que os termos esquerda e direita descreviam originalmente simplesmente não era mais tão notável para dar sentido ao conflito político e à mudança social como antes. Tampouco a análise demográfica padrão, a base da prática sociológica. O grau de educação e a residência eram responsáveis por parte da variação,

assim como gênero, embora houvesse pessoas com formação superior e moderada em todos os lados dessas questões.

Da mesma forma, moradores de centros urbanos podiam ser encontrados em todos os lados dessas questões e as mulheres também apareciam divididas na maioria dessas questões sociais (e, não de forma insignificante, quanto ao aborto). Era possível encontrar associações de idade e ocupação, mas essas também eram fracas. Todas as idades e profissões podiam ser encontradas ocupando praticamente todas as posições. Nenhum desses fatores, individualmente ou em conjunto, oferecia uma explicação coerente.

Da mesma forma, nenhum desses modelos mais antigos era capaz de explicar a paixão, o comprometimento e o sacrifício dos atores envolvidos. Estava acontecendo algo que a ciência social dominante estava ignorando ou não estava conseguindo explicar de maneira satisfatória. A discussão sobre a guerra cultural foi uma tentativa de tratar dessa charada.

O cerne da discussão da guerra cultural era que a cultura pública norte-americana estava passando por um realinhamento que, por sua vez, estava gerando tensões e conflitos significativos. Esses antagonismos estavam ocorrendo não apenas na superfície da vida social (ou seja, em sua política cultural), mas nos níveis mais profundos e intensos, e não apenas no nível da ideologia, mas em seus símbolos públicos, seus mitos, seus discursos e por meio das estruturas institucionais que geram e sustentam a cultura pública.

Assim, por baixo da miríade de controvérsias políticas sobre as chamadas questões culturais, havia crises ainda mais profundas sobre o próprio significado e propósito das instituições centrais da civilização norte-americana. Por trás da política de aborto havia uma controvérsia em relação a um debate importante sobre o significado da maternidade, da liberdade individual e de nossas obrigações uns com os outros.

Dentro da política de patrocínio do governo, incluindo a disputa em torno do Fundo Nacional para as Artes e seu financiamento de

arte controversa, pode-se encontrar uma disputa mais consequente sobre o que constitui a arte em primeiro lugar e os ideais sociais que ela comunica simbolicamente. Além da política do currículo educacional, as críticas aos livros didáticos nas escolas públicas constituíram uma discordância mais séria sobre os ideais nacionais que os americanos transmitem à geração seguinte. Por trás do argumento contencioso sobre os direitos legais de gays e lésbicas estava um debate mais sério sobre a natureza fundamental da família e a sexualidade apropriada. Dentro da política da igreja e do estado, as várias (e aparentemente triviais) alterações sobre apresentações dos Dez Mandamentos em propriedades públicas se sobrepuseram a um debate mais significativo sobre o papel das instituições religiosas e da autoridade religiosa em uma sociedade cada vez mais secular. E assim por diante. Cumulativamente, esses debates relativos à ampla gama de instituições sociais equivaleram a uma luta sobre o significado dos Estados Unidos.

Isso, no entanto, não foi o fim da questão. Por baixo do cabo de guerra desses conflitos institucionais havia ideais morais concorrentes sobre como a vida pública deveria ser ordenada e mantida. Não eram meras ideologias políticas, redutíveis a plataformas partidárias ou tabelas de desempenho político, mas sim visões morais das quais as discussões e as disputas políticas derivavam sua paixão. Integrados às instituições, esses ideais eram articulados de inúmeras maneiras, com todos os tons e nuances de variação concebíveis. *Conforme foram sendo traduzidos para os sinais e símbolos do discurso público*, no entanto, eles perderam sua complexidade e nuances e, assim, se dividiram em tendências nitidamente antagônicas.

Uma visão moral — a tradicionalista ou ortodoxa — baseia-se nas realizações e tradições do passado como alicerce e guia para os desafios do presente. Embora essa visão muitas vezes seja tingida de nostalgia e às vezes seja resistente a mudanças, ela não é simplesmente reacionária, retrógrada ou estática. Em vez disso, a

ordem de vida sustentada por essa visão é, na melhor das hipóteses, aquela que busca continuidade deliberada com os princípios ordenadores herdados do passado. O fim social é a revitalização e a compreensão do que são considerados os mais nobres ideais e realizações da civilização.

Contra isso, há uma visão moral progressista que é ambivalente ao legado do passado, considerando-o em parte como ponto de referência útil e em parte como fonte de opressão. Como alternativa, a ordem de vida adotada por essa visão é aquela que idealiza a experimentação e, portanto, a adaptação e a inovação com as circunstâncias mutáveis de nosso tempo. Embora seja por vezes marcada por traços de idealismo utópico, não é apenas uma aceitação acrítica de todas as coisas novas. O objetivo da visão dos progressistas é a mais ampla emancipação do espírito humano e a criação de um mundo inclusivo e tolerante.

Entretanto, aqui também há mais a ser dito. Por trás das disputas de políticas públicas, das crises institucionais e das visões morais conflitantes, havia e há diferentes e concorrentes entendimentos sobre o que é real e sobre os meios pelos quais podemos saber o que é real, o que é bom e verdadeiro e os meios pelos quais podemos saber isso. Também aqui, entre os cidadãos e dentro das instituições, é possível encontrar variações praticamente infinitas. Como isso se transformou em uma gramática do discurso público, entretanto, pode-se discernir dois impulsos diferentes e concorrentes. Dar vida a um lado da divisão cultural é um senso de realidade final que está enraizado na autoridade transcendente. Seja apreendendo por meio dos fundamentos da natureza, da religião ou da tradição, é possível discernir e articular padrões relativamente fixos, até mesmo eternos, por meio dos quais podemos organizar de maneira justa nossa existência pessoal e coletiva. Dar vida ao outro lado da divisão cultural é um senso de realidade final que rejeita a possibilidade de padrões fixos fora da experiência humana, privilegiando, em vez disso, aquilo que podemos apreender por meio de nossos

sentidos a partir da nossa experiência pessoal. Diante disso, o que é real ou bom não é particularmente constante e duradouro, mas muito mais pessoal e dependente das particularidades do contexto. Em suma, na raiz desse conflito estão entendimentos conflitantes do bem e de como o bem é fundamentado e legitimado. Esses entendimentos se refletem em visões morais concorrentes da vida coletiva e no discurso que sustenta essas visões. Por sua vez, eles se manifestam em instituições concorrentes (suas elites e seus interesses) que geram essa produção cultural. Tudo isso se desenrola dialeticamente.

Outra forma de dizer isso é que, contra o antigo eixo de tensão e conflito que estava enraizado na economia política, surgiu um “novo” eixo de tensão e conflito de natureza fundamentalmente cultural. O significado histórico desse novo eixo ficou evidente nas maneiras como ele atravessa as antigas divisões entre protestantes, católicos e judeus. As tradições ortodoxas nessas religiões agora têm muito mais em comum umas com as outras do que com os progressistas em sua própria tradição de fé e vice-versa. A polaridade deste eixo parece explicar melhor a variação de posições em uma ampla gama de disputas domésticas populares. Por sua vez, é por meio das polaridades dessas controvérsias que uma luta de longo alcance pela identidade nacional é travada.

É importante colocar o modificador “novo” entre aspas ao descrever essas tensões porque elas vêm existindo e se institucionalizando no Ocidente desde pelo menos meados do século XVIII. Na maior parte do tempo, entretanto, essas tensões permaneceram isoladas inseridas em um discurso filosófico bastante remoto, disputas eclesiais misteriosas ou, no máximo, um conflito legal sobre a constituição do estado. Somente a partir das décadas de 1960 e 1970 essas tensões passaram a se manifestar na política interna popular.³ O significado histórico dessas tensões, entretanto, podia ser medido

.....
3 A explicação de Robert Wuthnow para isso está enraizada na expansão do ensino superior (WUTHNOW, 1988).

por um realinhamento que ocorria dentro da cultura pública mais ampla.

Aparentemente, as distinções politicamente significativas na religião e na cultura públicas norte-americanas não eram mais aquelas entre protestantes, católicos, judeus e secularistas, como haviam sido por vários séculos. Em vez disso, a distinção mais notável era entre os impulsos e tendências ortodoxos e progressistas dentro das principais tradições filosóficas-religiosas. O resultado foi um conjunto de alianças historicamente sem precedentes entre facções religioso-culturais conservadoras e entre facções religioso-culturais progressistas que se manifestaram em disputas de políticas públicas e na retórica nacionalista de oposição.

Dadas as suposições baseadas no iluminismo sobre o discurso intelectual no século passado, é contraintuitivo sugerir que a “religião” seja relevante para uma discussão sobre a ordem da vida pública, mas as manifestações institucionais da religião apenas apontam para os fundamentos normativos pelos quais é constituída e legitimada qualquer sociedade, incluindo a dos Estados Unidos do final do século 20. Como Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx e Georg Simmel bem compreenderam, a religião — amplamente definida como sistemas de significado sagrado — era tudo menos irrelevante para a dinâmica de conflito e mudança no século XIX. Concebida de maneira ampla, a hipótese da guerra cultural propõe que ela permanece igualmente central hoje.

...E SEUS CRÍTICOS

Não muito tempo depois que a hipótese da guerra cultural foi exposta, uma pequena indústria de sociólogos acadêmicos e cientistas políticos emergiu para rebater o argumento. Ao longo dos anos, as críticas têm sido substanciais e enfáticas. A posição é inabalável e resoluta: sem rodeios e com poucas, quando há, qualificações. Steven Brint (1992) declarou categoricamente: “Não há guerra cultural nos Estados Unidos”. Christian Smith e colegas (1996)

afirmaram que “a guerra cultural é um mito”. Paul DiMaggio e seus colegas (1996) concluíram que, com exceção do aborto, não havia “qualquer apoio à asserção de que os Estados Unidos tenham experimentado uma polarização dramática na opinião pública sobre questões sociais”.

De acordo com Nancy Davis e Robert Robinson (1996a), a imagem de facções em guerra travadas na luta “é simplesmente falsa”. Não existe uma “falange conservadora monolítica marchando em sincronia com a melodia de grupos como a Coalizão Cristã”. Em última análise, declararam esses críticos, a guerra cultural “existe principalmente nas mentes de comentaristas da mídia, líderes de movimentos políticos e acadêmicos” (DAVIS; ROBINSON, 1996b).

Essas demarcações rígidas de diferença cultural não existem — na verdade, não podem existir — conforme observou Randall Balmer (1993), por causa da “relativa ausência de ideologia na política, na cultura ou na religião norte-americana”. Jeremy Rabkin (1999) defendeu algo semelhante sobre “a guerra cultural que não é”. Alan Wolfe (1998) concluiu de forma parecida, observando que “há pouca verdade na acusação de que os norte-americanos de classe média, divididos por uma guerra cultural, se desmembraram em dois campos hostis” (p. 320–321). Wayne Baker (2005) ecoou essa visão, dizendo que “a guerra cultural é em grande parte uma ficção” (p. 109).

Na última desta série de críticas, Morris Fiorina declarou o que já havia sido dito muitas vezes antes: “O roteiro da guerra cultural adotado por jornalistas e políticos reside em algum lugar entre o simples exagero e o puro absurdo. Não há guerra cultural nos Estados Unidos, não é travada nenhuma batalha pela alma do país, pelo menos nenhuma que seja conhecida pela maioria dos norte-americanos” (FIORINA, 2004).⁴ Os impulsos polarizadores da guerra cultural são, portanto, uma invenção. O contrário, na verdade, é

.....
4 A explicação de Robert Wuthnow para isso está enraizada na expansão do ensino superior (WUTHNOW, 1988).

real. Segundo Wolfe, os Estados Unidos são “uma nação, afinal”. Como tal, já há muito chegou o tempo de os observadores sociais “irem além da guerra cultural” (WOLFE, 1998, p. 286).

Em resposta à pergunta sobre a natureza e o significado das questões sociais e culturais abrangentes em jogo na vida pública, então, esses críticos argumentaram que, na realidade, absolutamente nada de particular consequência estava ocorrendo. Essas controvérsias não têm qualquer significado especial e, portanto, não precisam de mais avaliação, exploração ou discussão, porque não há conflito normativo significativo nos Estados Unidos. Não é necessária nenhuma explicação alternativa porque não há diferenças religioso-culturais politicamente consequentes nos Estados Unidos.

E todos esses julgamentos categóricos estavam sendo feitos no contexto da controvérsia de confirmação do Senado de Clarence Thomas (um prenúncio dos debates atuais sobre os juízes da Suprema Corte); a política saturada de sexo do impeachment do quadragésimo segundo presidente dos EUA; a ascensão da Fox News e sua politização aberta do telejornalismo; a dinâmica polarizadora de três eleições presidenciais, incluindo o realinhamento em curso dos principais partidos; e as contínuas batalhas sobre os direitos dos homossexuais que incluíram treze referendos estaduais proibindo o casamento gay, para não mencionar as inúmeras controvérsias locais em todo o país que dividiram igrejas, escolas, bairros e comunidades.

Como explicar tal desacordo total quanto à existência, menos ainda ao significado, do conflito cultural? Existem pelo menos três áreas que requerem um exame mais aprofundado. A mais evidente diz respeito às diferenças conceituais e metodológicas que podem estar em jogo. As diferentes posições no debate sobre a guerra cultural estão realmente se referindo e avaliando a mesma coisa? A segunda área é a realidade empírica. O que os críticos estão observando e o que eles estão ignorando para

apresentar suas conclusões? A terceira área diz respeito aos pressupostos teóricos utilizados sobre o tema do conflito cultural e se esses pressupostos são realistas e verossímeis.

CONSIDERAÇÕES CONCEITUAIS E METODOLÓGICAS: A NATUREZA E O SIGNIFICADO DE CULTURA

Uma explicação para a notável divergência de opinião tem a ver com a cultura em si — aquela que está, ou talvez não esteja, “em guerra”. Qual é a natureza da cultura? Como os cientistas sociais a compreendem conceitualmente e a abordam metodologicamente? Uma maneira comum de pensar sobre cultura é em termos dos valores e normas predominantes em uma sociedade. Esses valores e normas são compostos de atitudes e opiniões, crenças e preferências morais de indivíduos. Cultura, então, é a soma total de atitudes, valores e opiniões dos indivíduos que constituem uma sociedade. Essa visão da cultura tornou-se especialmente popular entre os cientistas sociais nas décadas de 1950 e 1960. Novos desenvolvimentos nas pesquisas de opinião pública da época reforçaram essa abordagem, fornecendo técnicas mais refinadas para obter amostragens de norte-americanos médios e registrar seus pontos de vista pessoais. Uma escola de pensamento nessa linha considerava cultura e personalidade como aproximadamente simétricas, como reflexos uma da outra. Conforme essa visão, a cultura era pouco mais do que a personalidade de seus membros individuais em grande escala, seu tipo ou tipos de personagem modal; compreender a cultura, por sua vez, fornecia uma janela para a psique de seus membros individuais. Mesmo depois que os estudos de “cultura e personalidade” saíram de moda, a pesquisa de opinião e a visão de cultura que ela implicava permaneceram uma abordagem dominante à cultura nas ciências sociais.

Por mais que as pesquisas de opinião tenham avançado a compreensão da vida social, no final dos anos 1970 e início dos anos

1980, a sociologia norte-americana estava começando a reconhecer as fraquezas dessa abordagem de cultura. O individualismo metodológico implícito em métodos de pesquisa passou a ser visto por muitos como concebido de forma estreita, limitado em alcance, reducionista em suas afirmações e, por fim, simplista em suas explicações. Em geral, a visão de que a cultura era simplesmente a soma total de atitudes e opiniões subjetivas de pessoas comuns era considerada inadequada em si mesma para explicar a complexidade da cultura. As pesquisas se mostravam importantes para a análise social, mas, sozinhas, eram insuficientes para explicar as complexidades da vida social.

Ao mesmo tempo, a sociologia cultural norte-americana descobriu novamente as contribuições e a relevância das abordagens neoclássicas, estruturais e pós-estruturais para o estudo da cultura que haviam sido estabelecidas e posteriormente desenvolvidas na teoria social continental e britânica.⁵ Isso levou a um foco maior nos padrões de cultura, suas dimensões institucionais, sua produção dentro das organizações, os artefatos que produziu, os recursos mobilizados por trás disso, as elites que exerceram influência desproporcional na articulação das narrativas orientadoras e assim por diante. Também impulsionou a compreensão de símbolos e rituais públicos, do discurso público, das estruturas tácitas de autoridade e de como todas essas coisas se relacionam com a formação da identidade coletiva e com as filosofias públicas e narrativas compartilhadas que legitimam suas reivindicações.

É no contexto desta história em evolução nas ciências sociais e as mudanças conceituais e estratégias metodológicas para a compreensão de cultura que começamos a ver como surgiram duas

-
- 5 Falo aqui da influência de Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Louis Althusser, Mary Douglas, Michel Foucault, Jürgen Habermas e Niklas Luhmann, entre outros. Para um resumo dessas mudanças no estudo da cultura, consulte Robert Wuthnow e outros – *Cultural Analysis: The Work of Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984). Veja também Robert Wuthnow – *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis* (University of California Press, 1987).

posições diferentes no debate da guerra cultural. A saber, todos os testes empíricos da hipótese das guerras culturais — todos eles — foram baseados exclusivamente em dados de nível individual de pesquisas de opinião pública ou entrevistas pessoais.

O resultado foi previsível: de modo geral, a opinião pública norte-americana simplesmente não refletia as divisões descritas pelo argumento do conflito normativo profundo. Paul DiMaggio e seus colegas, por exemplo, revisaram os dados da pesquisa do censo geral (*General Social Survey*, GSS) e dos estudos eleitorais nacionais (*National Election Studies*, NES) do início dos anos 1970 até meados dos anos 1990 e descobriram que, com exceção do aborto, não havia “qualquer suporte à afirmação de que os Estados Unidos experimentaram uma polarização dramática na opinião pública sobre questões sociais” (DIMAGGIO; EVANS; BRYSON, 1996, p. 738). Davis e Robinson (1996a) também se basearam no GSS e concluíram que “a maioria dos norte-americanos ocupa um meio-termo entre os extremos” (p. 780). Uma dissertação de Yonghe Yang (1996) cobriu praticamente o mesmo terreno no GSS (de 1977 a 1996) e não encontrou “nenhum indício de dicotomia ideológica”.⁶ Wolfe (1998) entrevistou dezenas de pessoas de oito comunidades diferentes e descobriu basicamente o mesmo. Smith e outros (1996) conduziram entrevistas aprofundadas com 128 indivíduos e descobriram que a maioria das pessoas ignorava o próprio conceito de guerra cultural e, entre aqueles que tinham ouvido falar dele, a maioria desdenhava a ideia. O trabalho de Baker foi baseado na pesquisa de valores mundiais (*World Values Survey*), e o estudo de Fiorina se baseava principalmente em uma revisão de análises de dados de opinião pública de GSS, NES e Gallup (BAKER, 2005; FIORINA, 2004). Em suma, todas as críticas à hipótese da guerra cultural foram baseadas em uma visão implícita da cultura

6 Para um trecho revisado, consulte Yonghe Yang e Nicholas J. Demerath III – *What American Culture War? A View from the Trenches as Opposed to the Command Posts and the Press Corps* no livro *Civil Wars in American Politics*, editado por Rhys Williams, 1997.

e em uma forma mais antiga de análise cultural que, para dizer o mínimo, eram limitadas desde o princípio.

A psicologia coletiva é boa até onde alcança; é capaz de ensinar muito sobre os padrões e as tendências de opiniões e crenças. Entretanto, o argumento sobre uma guerra cultural nos Estados Unidos foi baseado em uma compreensão diferente de cultura, uma compreensão que foi fortemente influenciada pela reviravolta estrutural na análise cultural. Esta reviravolta via a cultura não como as normas e os valores que residem na cabeça e no coração das pessoas, mas sim como sistemas de símbolos e outros artefatos culturais, instituições que produzem e promulgam esses símbolos, discursos que articulam e legitimam interesses particulares e campos concorrentes nos quais a cultura é contestada.

De minha parte, o cerne da hipótese da guerra cultural era a afirmação de que tinha havido um realinhamento na cultura pública americana que havia sido e ainda é institucionalizada principalmente por meio de organizações de interesses especiais, denominações, partidos políticos, fundações, veículos de comunicação concorrentes, associações profissionais e as elites cujos ideais, interesses e ações dão direção e liderança a todas essas organizações. Essa dinâmica se desenrolou de maneiras diferentes em diferentes campos culturais.

De modo geral, a dinâmica da formação da identidade coletiva — a necessidade de um “outro” para esclarecer os limites morais do grupo e reforçar a autoridade moral de suas elites — acrescentou força aos impulsos polarizadores em ação. Mais do que isso, as tendências polarizadoras de campos de produção cultural concorrentes foram agravadas pelas tecnologias do discurso público. Por meio desses desenvolvimentos e processos estruturais, visões morais concorrentes e conflito em si se tornaram, na frase de Durkheim, uma realidade *sui generis*, uma realidade muito maior do que — na verdade, autônoma — a soma total de indivíduos e organizações que dão expressão ao conflito.

Foi e é apenas neste nível que o termo guerra cultural — com suas implicações de ressonância, polarização, mobilização de recursos e assim por diante — tem sua maior força conceitual (HUNTER, 1991, 1994). Ele explica, entre outras coisas, de que forma nosso discurso público se torna desagregado (e, portanto, maior e independente) das vozes individuais que lhe dão expressão. Dessa forma, isso explica como nosso discurso público se torna mais polarizado do que os norte-americanos como povo.

É verdade que alguns comentários críticos nunca envolveram os trabalhos acadêmicos que apresentam a ideia de conflito cultural, mas focaram no uso popular do termo.⁷ Embora se pudesse pensar que a compreensão mais sofisticada dos estudiosos de um conceito popular convidaria à conceituação e análise mais rigorosas, não foi o que ocorreu. Dessa forma, as referências aos tratamentos populares tendiam a deslizar sem interferências para citações de fontes mais acadêmicas, com o efeito final sendo o de tornar suspeito qualquer uso do termo guerra cultural. No final, muitos dos críticos criaram um espantinho que se revelou relativamente fácil de derrubar.

O problema é que nenhum dos críticos abordou a cultura nas guerras culturais. Nenhum deles examinou a questão da guerra cultural a partir das abordagens teórica, conceitual ou metodológica da nova sociologia da cultura. Nenhum examinou as estruturas da cultura que produzem e distribuem símbolos, ideias, argumentos e ideologias; sua localização social e seus interesses; suas formulações implícitas de autoridade moral; os discursos antagônicos; e assim por diante.

Em vez disso, toda crítica foi baseada na conceituação mais estreita e restrita de cultura, procurando assim pelo conflito onde o conflito

.....
7 Por exemplo, DiMaggio, Evans e Bryson miraram na retórica do então senador Warren Rudman, Wolfe apontou para os argumentos de Irving Kristol, e Smith et al admitiram que estavam mais preocupados em se opor às “concepções populares” da guerra cultural. Ver DiMaggio, Evans e Bryson – *Americans’ Social Attitudes*; Wolfe – *One Nation*; e Smith e outros – *Myth of Culture Wars*.

sempre foi mais fraco (por exemplo, as opiniões médias encontradas na opinião pública). Daí veio a conclusão oficial de que o conflito normativo politicamente consequente simplesmente não existia. Sem especificar exageradamente, o argumento da guerra cultural sempre teve relação com cultura, em toda a sua complexidade de significado dentro das ciências sociais, e o conflito que continua a se desdobrar dentro, ao redor e através dela — e em relação ao conflito sobre as atitudes e opiniões dos americanos médios. Foi nesse sentido que os críticos exageraram. Seus dados simplesmente não são capazes de sustentar a conclusão de que o conflito cultural é inexistente e, portanto, imaginário.

UM DEBATE FALSO?

Diante disso, portanto, a discordância entre aqueles que propõem e aqueles que rejeitam a hipótese da guerra cultural parece ser conceitual e metodológica, não de natureza substantiva. Dadas essas diferenças de abordagem, é difícil imaginar que não haveria diferenças de conclusão.

Dito isso, também deve ser observado que muitas das avaliações empíricas das atitudes públicas foram bastante sérias, perspicazes e úteis. Com a exceção discutida posteriormente neste ensaio, é difícil não concordar com muito do que foi escrito sobre o sentimento popular do americano médio. Dentro dos limites reais permitidos por seus dados, há pouco a contestar.

De minha parte, dediquei um esforço considerável elaborando essas mesmas percepções. Em meus primeiros trabalhos sobre os evangélicos, descobri entre os mais conservadores dos norte-americanos fortes tendências para acomodar a modernidade liberal; não apenas em suas atitudes em relação à família, ao trabalho e a eles mesmos, mas também na compreensão que tinham das escrituras e das crenças fundamentais.

Em *Culture Wars*, reconheci repetidas vezes a prevalência da complexidade e das nuances fora da estrutura das tendências polarizadoras, e um capítulo inteiro foi dedicado à maneira como as vozes da maioria no meio são eclipsadas (HUNTER, 1991). Para o livro *Before the Shooting Begins*, tirei dados de uma pesquisa nacional de opinião envolvendo entrevistas pessoais com mais de dois mil norte-americanos para explorar a complexidade das atitudes públicas em relação ao aborto — a questão mais acabada das guerras culturais (HUNTER, 1994). O meio, ao que parece, é bastante diverso em seus pontos de vista. Sobre a questão do aborto, cerca de 65% da população mantém posições entre os extremos e, embora não sejam radicais em nenhuma de suas opiniões, tampouco tinham visões confusas, como muitos pensaram. Existe uma estrutura muito interessante na opinião pública entre os norte-americanos que ocupam o meio-termo nessa questão que não representa nem polarização, nem consenso.

Em 1996, o instituto de estudos avançados em cultura (*Institute for Advanced Studies in Culture*) patrocinou outra pesquisa sobre cultura política nos Estados Unidos e encontrou uma dinâmica semelhante no meio que não refletia nem uma harmonia satisfeita, nem uma discórdia efervescente (HUNTER; BOWMAN, 1996).⁸ Meu colega Carl Bowman e eu abordamos a questão do meio de um ponto de vista ligeiramente diferente aqui (HUNTER; BOWMAN, 1996). Nosso objetivo era ir além do que as pessoas consideram ser certo ou errado em relação a diferentes questões para determinar a estrutura dos compromissos das pessoas com a cultura pública e, dessa forma, explorar de que forma o público se divide em seus

-
- 8 A pesquisa foi realizada pela Gallup Organization. A amostra foi composta por 2.047 entrevistados representativos da população não institucionalizada dos Estados Unidos continentais com mais de dezoito anos de idade. Ela foi coletada por meio de amostragem probabilística estratificada e em vários estágios de domicílios e ponderado para garantir representatividade nas principais características demográficas (raça, gênero, religião, idade e escolaridade). As entrevistas foram realizadas pessoalmente e duraram em média cerca de uma hora e meia.

compromissos normativos. Por “estrutura dos compromissos das pessoas”, estávamos nos referindo aos termos pelos quais a moral é concebida pelos indivíduos — para si próprios e para a sociedade em geral.

Construímos índices que mediam as principais prioridades morais: o compromisso relativo consigo mesmo em contraste com os outros, com a verdade universal em comparação com verdades particulares (e relativas) e com os códigos morais tradicionais como diretrizes para a vida.⁹ Depois disso, realizamos uma análise de cluster para identificar subgrupos da população que diferem significativamente em seus compromissos principais.

Encontramos uma gama notável de diversidade moral entre os extremos do tradicionalismo e do permissivismo. Cerca de 15% da população pode ser caracterizada como convencionalista — um grupo de moderado a conservador cuja orientação cultural parece ser mais uma questão de forma e prática antiga do que de convicção. Em torno de 14% podem ser vagamente caracterizados como pragmáticos que tendem a ser tradicionais em suas crenças morais e na compreensão da verdade, mas que são os menos abnegados e os mais hedonistas de todos. Finalmente, cerca de 1/5 da população era de comunitaristas. Em geral, os comunitaristas são liberais religiosos que, embora bastante céticos sobre a moralidade e a epistemologia tradicionais, são distintos em seu desejo de subordinar

-
- 9 O primeiro índice, licença versus restrição, mediu concordância com estes ditados culturais: “Viva para o hoje”, “Boas cercas fazem bons vizinhos”, “Cuidado com o número um”, “O dinheiro é a chave para as satisfações da vida” e “Coma, beba e divirta-se”. O segundo, definido como relativismo versus absolutismo, mede a concordância com afirmações como “Tudo é lindo — é tudo uma questão de como você encara as coisas”, “A maior virtude moral é ser honesto sobre seus sentimentos e desejos” e “Todas as visões do que é bom são igualmente válidas”. As pontuações do relativismo foram então descontadas para aqueles que concordaram que “Aqueles que violam as regras de Deus serão punidos”, “É minha responsabilidade ajudar os outros a ter uma vida mais moral” e “Estariamos todos melhor se pudéssemos viver de acordo com as mesmas diretrizes morais básicas”. O terceiro índice, moralidade tradicional x progressiva, mediu o grau de oposição moral de cada respondente ao divórcio, sexo antes do casamento, relações sexuais entre dois adultos do mesmo sexo, casamento inter-racial, álcool, fumar cigarros, fumar maconha, assistir a filmes pornográficos e xingar ou usar linguagem ofensiva.

o ganho pessoal em nome das necessidades ou dos interesses coletivos.

Dentro deste padrão complexo de diversidade normativa, encontramos facções operando com linguagens morais muito diferentes e concebendo seus compromissos públicos de maneiras diferentes. Além disso, eles tendem a ver os lados opostos de maneiras complexas. Essas pessoas consideram as elites da esquerda progressista atraentes, em muitos aspectos, pois incorporam o sonho americano de realização, segurança e mobilidade; simbolizam o sucesso do sistema. Ao mesmo tempo, o americano médio fica desconcertado por sua indiferença, arrogância e pelo egoísmo percebido. Em contraste, a direita cristã exerce atração sobre o público em geral por seu patriotismo e por sua defesa do trabalho, da moral e da ética familiar tradicional da classe média. No entanto, o público é simultaneamente repellido pelo que percebe como rigidez, intolerância e extremismo da direita cristã.

Certamente, a relação do grande público com a cultura política norte-americana é extremamente complexa. Minhas contribuições para a compreensão dos americanos médios “no meio” estão alinhadas precisamente com o que os críticos da hipótese das guerras culturais descobriram; mas isso não significa que não haja clivagens politicamente significativas na cultura — ou na opinião popular, como se constata.

CONSIDERAÇÕES EMPÍRICAS: A COMPOSIÇÃO SOCIAL DO DISSENSO

Para encontrar uma diferença significativa na população em geral, é preciso saber onde procurar por ela e então explorar seu significado em relação à ordem social mais ampla. O que, então, pode ser dito sobre os verdadeiros crentes de cada lado da população em geral? Em primeiro lugar, o conjunto de dados escolhido para muitas das críticas à hipótese das guerras culturais foi o censo geral (*General Social Survey*, GSS) e, como a maioria dos cientistas sociais reconhece, o GSS é, na melhor das hipóteses, um instrumento

rudimentar de avaliação da opinião pública. Isso é especialmente verdadeiro no que diz respeito ao dissenso, uma vez que poucas ou nenhuma de suas questões segmenta cuidadosamente as submatrizes que compõem as facções contestadoras ou tenha sido escrita com as questões substantivas do conflito em mente. Dito isso, fica claro, mesmo a partir desses dados, que existem minorias substanciais dentro do público americano cujas orientações morais e políticas estão notavelmente em conflito. Suas atitudes e opiniões também se dividem, como seria de se esperar do discurso das guerras culturais.

Embora seja possível haver questionamentos quanto a números precisos, virtualmente todos concordam que algo entre 10 e 15% da população ocupa esses universos morais e ideológicos opostos. Existem diferentes maneiras de fatiar a pizza. Por exemplo, em termos de autoidentificação política, a pesquisa sobre cultura política americana de 1996 encontrou 9% que identificaram sua política como muito liberal a extrema esquerda e 12% que a descreveram como muito conservadora a extrema direita. É um começo, mas, evidentemente, também uma medida bastante grosseira. Em relação a questões específicas que constituem a política da guerra cultural, também encontramos cerca de 8% a 12% de entrevistados que assumem posições fortes e intransigentes de um lado ou de outro. Nem sempre são as mesmas pessoas, mas os percentuais se mantêm praticamente os mesmos de um assunto para outro.

Outra forma de fatiar a pizza é combinar vários fatores morais, religiosos e políticos para identificar os militantes fortemente comprometidos da direita cristã e da esquerda progressista. Aqui, novamente, por estimativas conservadoras, esses indivíduos constituem cerca de 5% a 7% da população em cada lado. Os militantes de cada lado afirmam fortemente seu compromisso com os ideais políticos americanos e são extremamente envolvidos nos assuntos cívicos e

políticos, tendo significativamente mais laços com diversas associações do que aqueles que ocupam o meio-termo.¹⁰

No entanto, os indivíduos em cada facção têm uma compreensão muito diferente do mundo e do que vivenciam nele. Tratam-se, de algumas formas bastante significativas, de “mundos à parte”. Em nossa análise da pesquisa sobre cultura política americana de 1996, Bowman e eu descobrimos que havia algumas diferenças de classe social (com progressistas na classe média alta e conservadores no meio da classe média), mas menos do que se poderia imaginar. Militantes de cada lado também operam com entendimentos distintos e fundamentalmente diferentes da vida moral e da autoridade moral: um grupo opera a partir de uma base bíblica que tende para o absolutismo que reforça os valores tradicionais, enquanto o outro tende para a improvisação moral e, em raros casos, o relativismo; isso predispõe seus membros à ambivalência em relação aos códigos morais tradicionais (HUNTER; BOWMAN, 1996). Embora ambas as facções afirmem fortemente os ideais da tradição democrática americana, elas compreendem essa tradição de maneiras diferentes; em pontos-chave, os dois grupos discordam na compreensão da história e do propósito norte-americanos e trabalham com diferentes interpretações do credo americano.¹¹

Não menos importante é o grau em que cada facção tem consciência da outra e, dessa forma, é conscientemente antagônica em relação à outra (HUNTER; BOWMAN, 1996).¹² A maioria de cada facção vê a oposta como hipócrita, sem caráter, egoísta, insensível

.....

10 Os indivíduos mais conservadores pertencem a uma média de 5,29 associações, e os mais progressistas pertencem a uma média de 4,09 associações. A média para os intermediários foi de 3,53 associações.

11 Como observamos, ambos os extremos compartilham uma visão “excepcionalista” da história e do propósito americanos. No entanto, eles se separam de maneiras dramáticas na forma como interpretam isso: a direita cristã opera com uma visão forte e providencialista da história e do propósito que as elites sociais progressistas rejeitam com a mesma veemência.

12 Informação também encontrada em James D. Hunter e Daniel Johnson – “*Establishment Sociology and the Culture Wars Hypothesis*,” trabalho não publicado.

às preocupações da maioria dos americanos, fora da corrente dominante, sem contato com a realidade e antidemocrática (HUNTER; BOWMAN, 1996).¹³

Para ampliar a análise, pode-se olhar para aqueles que formam a base maior, cuja visão de mundo simpatiza com os militantes mais fortemente comprometidos, embora não de maneira tão resoluta ou coerente. Uma forma produtiva de abordar essa questão não é em termos políticos, mas de como as pessoas entendem a realidade moral. Na análise de cluster mencionada anteriormente, Bowman e eu encontramos cerca de 1/4 da população que poderia ser chamada de tradicionalista (ou neotradicionalista) e aproximadamente 1/4 da população que poderia ser chamada de permissivista.¹⁴

Os tradicionalistas e neotradicionalistas são, em termos de compromisso com a moralidade tradicional, a abnegação e uma crença em absolutos, as pessoas mais conservadoras dos Estados Unidos hoje. Os tradicionalistas são esmagadora e conservadoramente teístas em suas posturas religiosas e operam com uma visão providencialista da história norte-americana; os neotradicionalistas são praticamente iguais, embora sejam diferentes por contarem com melhor educação, residência urbana e representação entre as minorias raciais e étnicas. Habitando um universo moral fundamentalmente diferente estão os permissivistas, que representam cerca de 27% da população americana. Esses indivíduos são talvez os mais seculares de todos os norte-americanos, os mais tolerantes em relação à moralidade tradicional, os mais relativistas em relação à verdade e os menos abnegados ao comparar os interesses pessoais com o bem comum. Os permissivistas urbanos tendem a ser mais jovens e mais diversificados racial e etnicamente em comparação com seus homólogos de cidades pequenas.

.....
13 John Evans (2003 apud RAUCH, 2005) atualizou o estudo DiMaggio usando dados de 2000 e descobriu que os militantes políticos da população em geral estavam ainda mais divididos do que nunca.

14 Tradicionalistas e neotradicionalistas constituíam 11% e 16% da população, respectivamente.

Fica claro que, entre eles, tradicionalistas e permissivistas não têm posições políticas que se alinhem perfeitamente com suas disposições morais. No entanto, o alinhamento é bastante próximo e, por essa razão, esses grupos representam um eleitorado natural e mais amplo, receptivo à mobilização política e social.¹⁵

A questão é a seguinte: independentemente de como se aborde a questão, o dissenso social está muito presente na opinião pública. Formando o apoio de base para visões concorrentes estão as facções que constituem o núcleo de diferença e dissenso. Desproporcionalmente motivados e ativos nessas questões, eles são os mais propensos a escrever cartas, enviar cheques aos grupos de interesse especial e aos partidos que os representam e a trabalharem como voluntários em nome de suas causas. Ainda que esses cidadãos extremamente militantes possam representar apenas 5% da população norte-americana de um lado ou do outro da divisão cultural, em números reais, eles totalizam em torno de dez a doze milhões de pessoas de cada lado. Estendendo-se a círculos eleitorais menos comprometidos, os números que se alinhem de um lado ou do outro da divisão cultural podem chegar a sessenta milhões cada.

Entretanto, isso ainda deixa em aberto a questão: essas facções e os círculos eleitorais maiores dos quais fazem parte são politicamente significativos? Em sua resenha de *Culture Wars* para o periódico *Contemporary Sociology*, Steven Brint colocou a questão da seguinte forma: “É possível ter uma guerra propriamente dita quando dois terços do exército são de não combatentes?” (BRINT, 1992, p. 440) A resposta nos leva de volta a uma das controvérsias

.....

15 Comparamos os grupos de acordo com a autoidentificação política (HUNTER; BOWMAN, 1996) e em uma série de questões específicas relacionadas aos direitos dos homossexuais. Suas evidências indicam que “há profundas divisões nos Estados Unidos entre os Democratas e os republicanos... e entre eleitores religiosos e eleitores seculares. Essas divisões não se limitam a uma pequena minoria de eleitos e ativistas — envolvem um grande segmento do público e provavelmente aumentarão no futuro como resultado de tendências de longo prazo que afetam a sociedade americana” (ABRAMOWITZ; SAUNDERS, 2005).

centrais do argumento original sobre a guerra cultural: ela tem tudo a ver com as instituições e as elites que fornecem liderança a essas facções.

O TRABALHO DAS ELITES E DAS INSTITUIÇÕES QUE ELAS LIDERAM

Alguns dos críticos da hipótese das guerras culturais reconhecem que há ativistas engajados nessas questões, mas tendem a vê-los como extremistas barulhentos sem qualquer influência particular. Wolfe (1998) isola o conflito a “intelectuais”. Fiorina prefere chamar o ativista típico de “exibicionista, maluco, fanfarrão” (FIORINA, 2004, p. 105). Smith e colegas declaram o conflito neste nível como “distante e trivial” (SMITH et al., 1996, p. 10). No entanto, como não foram oferecidas evidências históricas ou empíricas, verifica-se que essas declarações são meramente opinião. Elas demandam a questão: qual é o papel das elites? Qual é o papel das instituições que essas elites lideram em uma cultura? E o que dizer dos ativistas e dos movimentos que eles constituem?

Adotar a abordagem estrutural e institucional na análise cultural é, em parte, pensar a cultura como objetos produzidos. A cultura assume a forma de ideias, informações, notícias (na verdade, conhecimento de todos os tipos), e esses, por sua vez, são expressos em pronunciamentos, discursos, editais, folhetos, ensaios, livros, filmes, obras de arte, leis e assim por diante. No cerne da produção e da distribuição da produção cultural está a linguagem. Ela está, é claro, na raiz da cultura, pois fornece um meio pelo qual as pessoas experimentam a realidade. Por meio de sua estrutura e de seu significado, a linguagem fornece as categorias pelas quais as pessoas entendem a si mesmas, aos outros e ao mundo ao redor. O poder da linguagem reside em sua capacidade de objetivar, de tornar identificáveis e “objetivamente” reais os vários e sempre mutáveis aspectos de nossa experiência. Quando objetos são nomeados, quando relações são descritas, quando

padrões de avaliação são articulados e quando situações são definidas, todos podem adquirir um senso de facticidade.

Por esse motivo, a educação formal, os meios de comunicação de massa (incluindo televisão, rádio, jornais, revistas e semelhantes), a arte, a música, pronunciamentos religiosos (como sermões, editoriais, declarações de políticas, instrução moral, liturgias e rituais e assim por diante), todos se tornam canais importantes de comunicação e socialização — mecanismos por meio dos quais uma visão particular da realidade é definida e mantida. Parece lógico que a influência sobre a linguagem, a produção cultural por meio da qual a linguagem pública é mediada e as instituições que a produzem e administram é extraordinariamente poderosa (LUKES, 2005).

O desenvolvimento e a articulação dos sistemas de significado mais elaborados e os vocabulários que os tornam coerentes são mais ou menos de domínio exclusivo das elites. São as elites que fornecem os conceitos e a gramática e explicam a lógica da discussão pública. São elas que definem e redefinem o significado dos símbolos públicos e fornecem as narrativas que legitimam ou deslegitimam figuras ou eventos públicos. De todas essas maneiras e por todas essas razões, são as elites e as instituições estrategicamente localizadas a que elas servem que estruturam os termos da discussão pública (SNOW; BENFORD, 1988, 1992).¹⁶

Em suma, existem elites que são enormemente influentes pelo domínio que exercem sobre o conteúdo e a direção da produção cultural em instituições específicas. Elas são apoiadas por 5% a 8% da população que forma a base de ativistas, os “guerreiros culturais” que geram e organizam recursos em nome de suas respectivas associações e facções. Existem ainda partes maiores da população cuja orientação fundamental pende para um lado ou para outro, mas que também tendem a ser mais moderados e menos

.....
16 Este é o primeiro motivo pelo qual a grande maioria dos americanos que está em algum lugar no meio desses debates não é ouvida. Eles não têm acesso às ferramentas da cultura pública como as elites têm.

motivados. No entanto, eles podem e são mobilizados para a ação em assuntos públicos (mesmo que apenas por meio do voto) sob certas circunstâncias.

UM ESTUDO DE CASO, REPETIDO INÚMERAS VEZES

Considere brevemente um caso relacionado à reforma escolar no condado de Gaston, na Carolina do Norte, no início dos anos 1990 (SARGEANT; WEST JR., 1996). O distrito escolar foi classificado entre os dezessete piores distritos escolares do estado (de 120) em termos de desempenho acadêmico dos alunos, altas taxas de evasão e assim por diante. Para corrigir esta questão, o conselho de educação elaborou o projeto Odyssey, que incorporou cinco elementos de reforma, incluindo uma mudança na pedagogia chamada “educação baseada em resultados”. O distrito escolar recebeu um subsídio de US\$ 2 milhões como sinal de um subsídio de US\$ 20 milhões em um concurso nacional para implementar essa reforma. Por meio do trabalho de um pastor batista local que contou com o apoio e os materiais da *Citizens for Excellence in Education* (CEE) — uma entidade de interesse especial de base religiosa preocupada com as reformas seculares nas escolas públicas — uma oposição foi mobilizada. A CEE era totalmente contra a educação baseada em resultados, dizendo que ela manipulava e doutrinava crianças com humanismo secular, ideias da nova era e hostilidade ao cristianismo. Segundo seu diretor, a educação baseada em resultados marcava “o fim da educação acadêmica nos Estados Unidos” (SARGEANT; WEST JR., 1996, p. 42).

Não demorou muito para que pais e outros cidadãos “lotassem as reuniões do conselho escolar onde monopolizavam o uso do microfone, assediavam os membros do conselho escolar, escreviam cartas para jornais locais, distribuíaam panfletos pedindo que os pais agissem rapidamente para salvar seus filhos dos terríveis efeitos deste programa escolar ‘radical’, distribuíaam alertas [por e-mail] e

reuniram assinaturas em petições” (SARGEANT; WEST JR., 1996, p. 41).

Logo, outra entidade de interesse especial nacional, a *People for the American Way*, envolveu-se de forma direta. A *People for the American Way* alegava que a CEE e outras organizações da direita religiosa representavam uma terrível ameaça à liberdade e à tolerância nos Estados Unidos. As duas entidades usaram essa disputa local para promover seus próprios interesses mais amplos, muito além do condado de Gaston. Nenhuma das organizações concedia espaço retórico ou estava disposta a levar qualquer compromisso em consideração. Um debate substantivo sobre os méritos da proposta de reforma nunca ocorreu e, no final, todos os esforços de reforma foram rejeitados, os fundos restantes do subsídio foram perdidos, o superintendente escolar foi forçado a renunciar e uma comunidade ficou dividida. Ainda assim, no fim, foram as crianças do condado de Gaston que pagaram o preço mais alto.

OBSERVAÇÕES FINAIS

A guerra cultural não se manifesta o tempo todo em todo lugar da mesma maneira. Ela é episódica e, muitas vezes, local em suas expressões. Exemplos não faltam: a disputa sobre o destino de Terri Schiavo em Pinellas Park, na Flórida; o conflito sobre o ensino de “design inteligente” na cidade de Kansas; a controvérsia sobre um professor no Bronx que foi suspenso por levar bíblias para uma escola pública; um confronto por causa de uma estátua da Guerra Civil em Richmond, Virgínia; a tempestade por causa de um padre que se recusou a oferecer a comunhão a gays em uma missa de St. Paul; a fúria dos pais em Mustang, Oklahoma, depois que o superintendente retirou uma cena de presépio do final da peça anual de Natal; a disputa sobre códigos de fala na Universidade da Pensilvânia; a disputa sobre o tempo de liberação para instrução religiosa nas escolas públicas em Staunton, Virgínia; e assim por diante.

Porém, como o que está em disputa e o que está em jogo é a cultura em seus níveis mais profundos, conduzida por organizações relacionadas a movimentos maiores; esses conflitos locais, muitas vezes discrepantes, ocorrem repetidamente de maneiras previsíveis. A nação não foi dividida pelo programa Odyssey, mas a comunidade do condado de Gaston, na Carolina do Norte, sim, por um tempo e de forma profunda, com graves consequências. O mesmo ocorreu e vem ocorrendo com comunidades e regiões em todo o país sempre que ocorre um evento repleto de significado moral e cultural que obriga as comunidades a assumir posições e tomar decisões.

As elites locais e nacionais e as organizações que elas representam são politicamente significativas? Certamente foram nesse caso e, como ficou claro com o passar dos anos, o são em praticamente todos os outros casos de conflito cultural. É do interesse dessas elites enquadrar as questões em termos rígidos, assumir posições intransigentes e deslegitimar seus oponentes. Claramente, populações inteiras não estão divididas nem perto do nível de intensidade dos ativistas e da retórica, mas como as questões são frequentemente formuladas em termos tão rígidos, as escolhas públicas são forçadas. Em tais circunstâncias, mesmo comunidades e populações que prefeririam outras opções, e muito mais racionalidade e harmonia no processo, veem-se divididas.

Não há nada realmente novo aqui. Na verdade, parece ser o padrão com conflito social em geral, principalmente quando se torna violento. A “guerra total” é um fenômeno recente e relativamente raro. Ao longo da maior parte da história humana, a guerra tem sido um assunto de minoria, envolvendo frações das populações dos povos beligerantes e, mesmo que apenas por padrão, os residentes das regiões onde as batalhas foram realmente travadas. A ideia de que as guerras (mesmo as civis) devem mobilizar povos inteiros em apoio aos esforços de guerra é uma orientação notadamente moderna (PEARTON, 1984). E embora os dois grandes exemplos

desse tipo de guerra influenciem fortemente nossa imaginação, em última análise, mesmo eles devem ser considerados excepcionais. Na medida em que tais conflitos exigem uma participação mais “democrática”, nossos esforços de guerra nacional são frequentemente voltados para a mobilização de massas ambivalentes. Historicamente, e mesmo no presente, muitas de nossas guerras ainda ocorrem longe dos cidadãos das nações beligerantes. No início do século XX, por exemplo, meros cinco mil voluntários dedicados lutaram contra o exército do Reino Unido pela independência da República da Irlanda.¹⁷ A mesma dinâmica de núcleos relativamente pequenos com periferias maiores, potencialmente polarizadas e mobilizadas, pode ser encontrada na Revolução Russa em 1917 e na Revolução Maoísta na década de 1940. Em Ruanda, foram os elementos extremistas do governo dominante, das forças armadas e da milícia extremista que organizaram o massacre de algo entre 5% e 10% da população em 1994.¹⁸ No caso do conflito entre árabes e judeus em Israel e na Palestina, é apenas uma minoria nos extremos ideológicos que está envolvida na perpetuação do conflito. Na verdade, pesquisas mostram que mais de oito em cada dez israelenses e oito em cada dez palestinos apoiam a reconciliação, como conceito

.....

17 No auge da luta – entre 1916 e 1923 – havia até cem mil indivíduos no Exército Republicano Irlandês, mas, durante a maior parte do conflito, havia cinco mil voluntários que foram considerados “confiáveis” e “ativos”, e esses eram “desproporcionalmente qualificados, treinados e urbanos” (HART, 1999, p. 209).

18 Extremistas nas forças armadas e no governo se opuseram amargamente ao Acordo de Arusha, um tratado de divisão de poder para facções beligerantes em Ruanda, e foram os prováveis culpados no assassinato do presidente ruandês Juvenal Habyarimana em 6 de abril de 1994. “Uma hora após a queda do avião, a Guarda Presidencial, elementos das Forças Armadas de Ruanda (FAR) e milícias extremistas (Interahamwe e Impuza-Mugambi) montaram bloqueios de estradas e barricadas e começaram a matança organizada, começando na capital Kigali, de quase um milhão de ruandeses em 100 dias. Seus primeiros alvos eram aqueles com maior probabilidade de resistir ao plano de genocídio: o primeiro-ministro da oposição, o presidente do tribunal constitucional, padres, líderes do Partido Liberal e do Partido Socialdemocrata, o Ministro da Informação e, de maneira reveladora, o negociador do Acordo de Arusha” (FERROGGIARO, 2001).

geral.¹⁹ Nem é preciso dizer que a opinião dessa maioria não se reflete na presença contínua de conflito nessa área.

Diante disso, parece precipitado descartar qualquer conversa sobre uma guerra cultural apenas porque os combatentes são um percentual pequeno do todo. Na verdade, teriam os críticos argumentado que não houve conflito politicamente consequente sobre direitos civis ou a guerra no Vietnã porque a maioria dos norte-americanos assumiu posições medianas?

Certamente, as elites, os ativistas, as instituições que eles lideram, as bases de apoio que eles mobilizam e os públicos mais amplos que formam seus eleitorados naturais são uma enorme consequência. No entanto, a importância deles não é medida apenas pelo poder de enquadrar as questões. Ela também é medida inversamente pela falta de influência da maioria dos norte-americanos, que está no meio, para contradizer este enquadramento e oferecer uma alternativa. Se a guerra cultural é um mito, e a verdadeira história tem a ver com o consenso que existe no “meio”, então por que o meio não consegue propor, muito menos eleger, um moderado que represente esse consenso, com toda a sua complexidade e ambivalência em tantas questões? Se o centro é tão vital, então por que os extremos estão super-representados nas estruturas de poder — não menos importante, o poder político? No caso da disputa sobre a reforma educacional no condado de Gaston, onde estava aquele meio-termo satisfeito — aquele consenso que os críticos sugerem ser tão amplo e dinâmico? Nessa disputa e em outras semelhantes, o meio estava lá, mas, como o resultado mostrou, também foi infelizmente inconsequente.

.....
19 “O apoio geral à reconciliação entre os israelenses também aumentou e está agora em 84%, em comparação com 80% em junho de 2004. 81% dos palestinos apoiam a reconciliação hoje, em comparação com 67% em junho passado. Mais importante, no entanto, é o aumento consistente e generalizado no suporte para uma lista de etapas de reconciliação específicas, variando no nível de compromisso que representam para ambos os públicos” (JOINT..., 2005).

Isso, ao que parece, ajuda a explicar algumas das dinâmicas em funcionamento nas eleições nacionais de 2004 e, na verdade, nas três ou quatro eleições que as precederam imediatamente. Os dados coletados pelo *Pew Research Center* indicam que entre os norte-americanos brancos, os fatores religioso-culturais se tornaram um dos mais importantes na determinação das preferências de voto nas eleições nacionais (PEW..., 2005).²⁰ Como a eleição de 2004 demonstrou, os americanos que são religiosamente ortodoxos e que frequentam os cultos regularmente votam cada vez mais nos republicanos e assumem posições conservadoras em relação a várias questões de política cultural. Por outro lado, aqueles que são mais seculares e menos conectados a instituições religiosas votam cada vez mais nos democratas e assumem posições liberais nessas mesmas questões políticas.

Uma análise mais aprofundada afirmou um argumento central da hipótese original das guerras culturais, embora agora para os cidadãos comuns: as importantes linhas de falha política na paisagem religiosa americana não seguem as linhas confessionais, mas as atravessam. Ou seja, elas são definidas por uma perspectiva religiosa ao invés de rótulos confessionais. A pesquisa também descobriu que os tradicionalistas em todos os três grandes grupos religiosos se identificam de maneira esmagadora com o Partido Republicano — e que os evangélicos tradicionalistas o fazem por uma margem de 70% a 20%. As margens entre os tradicionalistas protestantes e católicos da linha principal são menos desequilibradas, mas, ainda assim, solidamente republicanas. Do outro lado da linha divisória, tanto os modernistas em todas essas tradições religiosas quanto os seculares favorecem fortemente os democratas. Protestantes modernistas da linha principal, por exemplo, agora favorecem os democratas por uma margem de mais de dois para um (PEW..., 2005).²¹

.....
20 Veja também John C. Green e outros - *The American Religious Landscape and the 2004 Presidential Vote: Increased Polarization* (2005), relatório de pesquisa.

21 Esta declaração reflete uma feita 13 anos antes por Hunter em *Culture wars: the struggle to define America*.

Desnecessário dizer que a maioria dos norte-americanos não era militante consciente e ativamente comprometido com um lado ou outro, mas constituía um meio-termo que tendia para um lado ou para o outro. Entretanto, as opções que essa maioria acabou tendo foram formuladas pelas elites dos partidos e entidades de interesses especiais, suas respectivas instituições e os militantes que formavam o apoio de base. O mesmo aconteceu com as narrativas que contextualizaram e os argumentos que legitimaram essas escolhas. Assim, quando chegou o fim da linha, os americanos — mesmo os no meio — fizeram uma escolha.

Reflexões teóricas sobre o conflito cultural

Dado o ponto de partida conceitual e metodológico, não é nem um pouco surpreendente que os críticos da hipótese das guerras culturais se concentrem na psicologia coletiva e nos acordos gerais que aí podem ser encontrados. No entanto, existem fundamentos teóricos para questionar a narrativa do consenso apenas de cara. Em outras palavras, há boas razões teóricas para presumir exatamente o oposto de consenso — para começar, a presunção de tensão cultural e conflito.

Por um lado, os cientistas sociais sabem que a cultura é composta de vários sistemas de atores e instituições que concorrem nos campos da vida social por posição, recursos e capital simbólico. Isso significa que a cultura é, por sua própria constituição na vida social, contestada. Em uma sociedade tão pluralista como a nossa, as tendências para o conflito cultural são inevitavelmente intensificadas, porque a diversidade de atores e instituições concorrendo aumentou.

Conscientemente ou não, vários atores de nossa cultura pública empregam estratégias e táticas para preservar ou expandir sua capacidade de moldar seu campo de influência. Como sempre, o que está em jogo não é, pelo menos em primeiro lugar, material, mas sim simbólico: o poder da cultura é o poder de nomear as coisas, de definir a realidade, de criar e moldar mundos de significado. No seu alcance mais amplo, é o poder de projetar uma visão de mundo

como a visão dominante, senão a única legítima, de modo que se torne inquestionável (LUKES, 2005).

No entanto, a natureza conflituosa da cultura é aparente de uma maneira ainda mais básica do que a competição pelos meios institucionais de construção do mundo. É um lugar-comum da semiótica estrutural que nossa experiência do mundo se torna significativa por meio de comparações e oposições.²² Um conceito, uma ideia, uma proposição, um objeto, uma ação, um grupo, um movimento — esses, por si próprios, não são inerentemente significativos, mas assumem significado em relação ao seu oposto, a algo diferente ou, em alguns casos, simplesmente à sua ausência. O sentido do mundo, então, toma forma para nós dentro dessas múltiplas e amplas oposições, em relação às diferenças que percebemos. A luz torna-se significativa em relação à escuridão ou à nebulosidade; a liberdade ganha significado em relação à opressão, à coerção ou ao controle; a abundância faz sentido em relação à escassez e assim por diante. Nossa compreensão do mundo é enquadrada e iluminada por essas comparações.

Assim é na vida social com a formação da identidade coletiva. A autocompreensão de uma sociedade ou de um grupo social é, pela própria natureza das coisas, formada dialeticamente em distinção a outras sociedades ou grupos sociais. A identidade coletiva torna-se mais nitidamente cristalizada, então, em relação a outras pessoas que sejam diferentes. Os vários meios de controle social (por exemplo, por meio de punição, litígio, ostracismo, ignomínia, xingamentos e assim por diante) destacam essas diferenças e são, de fato, maneiras pelas quais os grupos sociais afirmam sua identidade coletiva, estabelecem e restabelecem sua autoridade moral,

.....

22 Não subscrevo de forma alguma as suposições estruturalistas ortodoxas sobre a dualidade, mas reconheço plenamente que os objetos podem ter múltiplos significados e interpretações, dependendo das circunstâncias. Veja a crítica de Claude Lévi-Strauss no artigo de Mary Douglas, *The meaning of myth*, no livro *Implicit meanings* (2002). Referenciado especialmente no artigo *La geste d'Asdiwal* no livro *The structural study of myth and totemism* editado por Edmundo Leach (2004).

reforçam a solidariedade do grupo e mantêm os limites entre os de dentro e de fora. Essa dinâmica é uma característica fundamental da vida social em todos os níveis de complexidade ou simplicidade. Sem esse trabalho de fronteira, um grupo social, uma comunidade, uma sociedade enfrenta o que pode ser um perigo ainda maior: sua própria desintegração moral interna.

E, assim, a cultura é, por sua própria natureza, contestada — sempre e em toda parte, mesmo quando parece mais homogênea. Como afirmou Philip Rieff (2006): “Onde há cultura, há luta”; é “a forma de lutar antes que a luta comece”. Isso ocorre mesmo que nem sempre se reflita na opinião pública. E, quando há uma guerra real, a cultura é a parte central da própria guerra. É assim porque a cultura fornece os termos pelos quais as coletividades buscam sua própria sobrevivência e a aniquilação do outro. As oposições são totalizadas e militarizadas.

Liberalismo e diferença

Existe um conflito normativo politicamente significativo nos Estados Unidos contemporâneos? De fato, existe. E a única maneira de concluir que não existe tal conflito normativo é rejeitar todas, exceto as mais limitadas e superficiais concepções de cultura, desconsiderar imensas quantidades de evidências (até mesmo de pesquisas de opinião) e dar pouca ou nenhuma consideração às direções sugeridas pela teoria social. Isso equivale a algo que justifique o termo “guerra cultural?” Esta frase é uma metáfora, e a adequação de qualquer metáfora é medida por quanto ela se encaixa bem no assunto que descreve. Para aqueles engajados no conflito (os ativistas envolvidos nas divisões e os cidadãos que se vêm apanhados em sua lógica), é apenas a metáfora certa. Repetidamente, alguém ouvirá as pessoas dizerem que a sensação é exatamente de uma “guerra”.

Além das questões conceituais significativas, das diferenças metodológicas, da existência de abundantes evidências multidimensionais em contrário e, não menos importante, do desafio fundamental

da teoria social, há algo curioso sobre o argumento cumulativo contra o conflito normativo politicamente significativo. Houve, é claro, um tempo em que as ciências sociais estavam muito mais atentas às questões de conflito — de fato, quando o conflito estava no cerne da teoria e da análise social. Essas tendências não são absolutamente encontradas entre os críticos das guerras culturais. O que explica a ausência de curiosidade ou mesmo abertura para a possibilidade de que esse conflito exista e possa significar algo? A relutância em considerar tradições conceituais, metodológicas e teóricas bem estabelecidas como formas de abordar o conflito normativo cria a impressão de uma profissão estabelecida em seus caminhos, confortável com suas predisposições e preconceitos e, talvez, um pouco defensiva demais. Dizer que a história maior é realmente consensual é dizer, na realidade, que está tudo bem; que não há nada com que se preocupar nessas questões. Em seu efeito político líquido, esse tipo de ciência social se parece muito com o estabelecimento e o funcionalismo estrutural orientado para o consenso de meados do século XX. Por mais estranho que pareça, essa semelhança é uma curiosidade menor se comparada ao seu significado maior.

Pretendida ou não, em seu efeito líquido, essa narrativa de consenso também acarreta uma negação da diferença. O subtexto dessa narrativa é que, se não há conflito normativo significativo política ou historicamente, não há diferenças que precisem ser explicadas, entendidas ou abordadas. Não é necessário levar a sério as reivindicações ou queixas do outro. Nesse caso, a negação da diferença é uma negação das particularidades nas ontologias sociais que definem essas comunidades normativas. Os ideais, as práticas e as fontes de autoridade moral que constituem a identidade coletiva e a solidariedade são simplesmente ignorados. Na vida social, essas não são de forma alguma as únicas diferenças entre grupos, comunidades e sociedades, mas elas são, talvez, as diferenças mais profundas — diferenças que muitas vezes geram ódio e hostilidade.

Para as ciências sociais, isso não é apenas um lapso, mas uma oportunidade perdida. Na verdade, no cenário internacional, nós, nos Estados Unidos e no Ocidente, estamos pagando um preço por nossa cegueira de longa data a essas profundas diferenças normativas. Existe também um problema mais próximo de casa. O liberalismo é, entre outras coisas, uma tentativa de encontrar uma maneira de viver juntos. Como cultura política, o liberalismo não apenas permite, mas também protege a diversidade em seu alcance mais completo. No entanto, a negação da diferença profunda nos torna desatentos aos importantes desenvolvimentos na ordem social que, gostemos ou não, estão desafiando novamente os ideais e as instituições do liberalismo. Isso também pode ser um risco.

REFERÊNCIAS

- ABRAMOWITZ, A.; SAUNDERS, K. Why can't we all just get along? The reality of a polarized America. *The Forum*, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 1-25, 2005.
- BAKER, W. *America's crisis of values: reality and perception*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- BALMER, R. Culture wars: views from the ivory tower. *Evangelical Studies Bulletin*, Wheaton, v. 10, n. 1, p. 1-2, 1993.
- BRINT, S. What if they gave a war...? *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, Thousand Oaks, v. 21, n. 4, p. 438-440, 1992.
- DAVIS, N.; ROBINSON, R. V. Are the rumors of war exaggerated? Religious orthodoxy and moral progressivism in América. *American Journal of Sociology*, An Arbor, v. 102, n. 3, p. 756-787, 1996a.
- DAVIS, N.; ROBINSON, R. V. Religious orthodoxy in American society: the myth of a monolithic camp. *Journal for the Scientific Study of Religion*, An Arbor, v. 35, n. 3, p. 229-245, 1996b.
- DIMAGGIO, P.; EVANS, J.; BRYSON, B. Have Americans' social attitudes become more polarized? *American Journal of Sociology*, An Arbor, v. 102, n. 3, p. 690-755, 1996.
- FERROGGIARO, W. The US and the genocide in Rwanda 1994: evidence of inaction. *National Security Archive*, Washington, 20 ago. 2001. Disponível em: <https://bityli.com/wMYvG>. Acesso em: 19 abr. 2022.

- FIORINA, M. What culture war? *Wall Street Journal*, New York, 14 jul. 2004. Disponível em: <https://bityli.com/ZnLuJM>. Acesso em: 19 abr. 2022.
- HART, P. The social structure of the irish republican army 1916–1923. *Historical Journal*, An Arbor, v. 42, n. 1, p. 207–231, 1999.
- HUNTER, J. D. *Culture wars: the struggle to define America*. Nova York: Basic Books, 1991.
- HUNTER, J. D. *Before the shooting begins: searching for democracy in america's culture war*. Nova York: Free Press, 1994.
- HUNTER, J. D.; BROWNMANN, C. F. *The state of disunion: the 1996 survey of american political culture, summary report*. Charlottesville: Institute for Advanced Studies in Culture, 1996.
- JOINT Israeli–Palestinian public opinion poll: Palestinians and Israelis disagree on how to proceed with the peace process. *Palestinian Center for Policy and Survey Research*, Ramallah, 15 mar. 2005. Disponível em: <https://bityli.com/OAmEd>. Acesso em: 19 abr. 2022.
- LUKES, S. *Power: a radical view*. 2. ed. London: Palgrave Macmillan, 2005.
- PEARTON, M. *Diplomacy, war and technology since 1830*. Lawrence: University Press of Kansas, 1984.
- PEW RESEARCH CENTER. *Trends 2005*. Washington: Pew Research Center, 2005.
- RABKIN, J. The culture war that isn't. *Policy Review*, [S. l.], n. 96, 1999.
- RAUCH, J. Bipolar Disorder. *The Atlantic*, [S. l.], jan./fev., 2005. Disponível em: <https://bityli.com/NotOM>. Acesso em: 14 abr. 2022.
- RIEFF, P. *My life among the deathworks: illustrations of the aesthetics of authority*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2006. (Sacred Order/Social Order v. 1).
- SARGEANT, K.; WEST JR., E. L. Teachers and preachers: the battle over public school reform in Gaston County, North Carolina. In: NOLAN, J. (ed.). *The american culture wars*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1996. p. 35–59.

- SMITH, C.; EMERSON, M.; GALLAGHER, S.; KENNEDY, P. The myth of culture wars. *Newsletter of the Sociology of Culture*, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 1, 7-10, 1996.
- SNOW, D. A.; BENFORD, R. D. Ideology, frame resonance, and participant mobilization. *International Social Movement Research*, London, v. 1, n. 1, p. 197-217, 1988.
- SNOW, D. A.; BENFORD, R. D. Master frames and cycles of protest. In: MORRIS, A. D.; MUELLER, C. M. (ed.). *Frontiers in social movement theory*. New Haven: Yale University Press, 1992. p. 133-55.
- WOLFE, A. *One nation, afetar all: what middle class americans really think about god, country, family, racism, welfare, immigration, homosexuality, work, the right, the left, and each other*. Nova York: Viking Penguin, 1998.
- WUTHNOW, R. *The Restructuring of American Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- YANG, Y. *The structure and dynamics of ideological pluralism in american religion*. 1996. Tese (Doutorado em Filosofia) – Graduated School of the University of Massachusetts, Boston, 1996.