

# **Democracia, Culturas e Religiões: Reflexões Introdutórias à Possibilidade da Convivência Democrática, Participativa e Política em Face à Multiplicidade Cultural e Religiosa a Partir da Teoria da Ação Comunicativa de Habermas**

*Manole Ribeiro de Moraes Junior\**

*Recebido: 11/2014*

*Aprovado: 12/2014*

---

**Resumo:** *Ao proporem princípios teóricos que considerassem o mundo humano como expressões espirituais e materiais localizadas numa época histórica e num mundo experimentado entre sentimentos, habilidades técnico-manuais e significações, as teorias culturais, sociais, psicológicas, filosóficas e humanas procuraram aprimorar o ponto de vista interpretativo e compreensivo como paradigma de um novo horizonte de Ciência. Essa dimensão compreensiva de cultura não levou a um relativismo ou ceticismo epistemológico, mas graduou o cognitivismo teórico aplicado aos estudos humanos à virtude de superar a antropologia metafísica ou transcendental no qual o ser humano era pensando como uma unidade radicalmente elementar e pré-estruturada independente do contexto de sua vivencialidade – por subordinação aos imperativos das ciências naturais. Este texto procura discutir dimensões prolegômenas aos estudos políticos, que induz à ideia de que a articulação linguística é a mais elementar ação humana posto que a sociedade não nasce de disposições imediatamente instintivo-individual, mas da articulação de ações interditas, instrumentais e intercompreensivas. O texto está dividido em três partes panorâmicas e teoricamente experimentais. Na primeira, a discussão está entorno da percepção de que o ser humano e sua identidade coletiva é uma construção cultural. No segundo, a investigação busca esclarecer que as culturas são pontos de partidas das dinâmicas de vivência e sociabilidade, mas nunca seu ponto final. Na última parte, faz-se uma exposição sobre a dinâmica dialética da sociabilidade jurídica e democrática em profundo*

---

\* *Doutor em Ciências da Religião. Professor do PPG em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará.  
Em@il: manolribeiomoraesjr@gmail.com*

respeito às diversidades culturais e à solidariedade republicana.

**Palavras-chave:** Religião, Cultura, Democracia,

**Abstract:** By proposing theoretical principles that consider the human world as spiritual expressions and materials located in a historical era and a world of feelings experienced, technical and manual skills and meanings, cultural, social, psychological, philosophical and human theory sought to improve the interpretive point of view and understanding the paradigm of a new horizon of Science. This comprehensive dimension of culture did not lead to relativism or epistemological skepticism, but graduated cognitivism theoretical studies applied to human virtue to overcome the metaphysical or transcendental anthropology in which the human being was thinking like a radically elementary unit and pre-structured independent context of his vivencialidade - by subordination to the imperatives of the natural sciences. This text discusses the political dimensions prolegômenas studies, which induces the idea that linguistic articulation is the most elemental human action since the company does not rise immediately instinctive-individual provisions, but the articulation of interdicted, instrumental and intercompreensivas actions. The text is divided into three panoramic experimental and theoretical parts. At first, the discussion is around the perception that human beings and their collective identity is a cultural construction. In the second, the research seeks to clarify the crops are starting points of the dynamics of experiences and sociability, but not its end point. In the last part, it is an exposition of the dialectical dynamics of legal and democratic sociability deep respect for cultural diversity and Republican solidarity.

**Keywords:** Religion, Cultures, Democracy.

## **Introdução**

*Para que um texto se torne audível numa língua estrangeira, é necessário, muitas vezes, produzir um novo texto, mais que uma tradução, no sentido habitual do termo.*

Jürgen Habermas

A compreensão sobre o que é o ser humano, sobre a sua propensão à vida social e a capacidade coletiva de manifestar culturas com significações e modos de vida tão *sui generis* e diversos, foram desafios às Ciências dispostas por intelectuais que se assombraram com as múltiplas e radicais diferenças de

expressões sociais. Desde os tempos dos impérios mediterrâneos entre os séculos VII aC. e II dC, e também no período do mercantilismo eurocêntrico que se iniciou entre os séculos XIV e XVI da nossa era ocidental, pensadores de diversas culturas se viram desafiados a entender o humano em meios às mais diversas formas de manifestação étnica, gregárias ou de parentesco, religiosa, artística, alimentar, vestiaria, domiciliar, etc. Contudo, mesmo diversos e surpreendentes, as multiplicidades dos mundos humanos guardavam aspectos que eram capazes de despertar curiosidades de seus homólogos por serem reconhecivelmente expressões de manifestação e interlocução de *homini sapiens sapiens* – inclusive, para aqueles que não estariam agregados a um mesmo contexto convívio daquele que se manifesta.

Ao proporem princípios teóricos que considerassem o mundo humano como expressões espirituais e materiais localizadas numa época histórica e num mundo experimentado entre sentimentos, habilidades técnico-manuais e significações, as teorias culturais, sociais, psicológicas, filosóficas e humanas procuraram aprimorar o ponto de vista interpretativo e compreensivo como paradigma de um novo horizonte de Ciência. Essa dimensão compreensiva de cultura não levou a um relativismo ou ceticismo epistemológico, mas graduou o cognitivismo teórico aplicado aos estudos humanos à virtude de superar a antropologia metafísica ou transcendental no qual o ser humano era pensando como uma unidade radicalmente elementar e pré-estruturada independente do contexto de sua vivencialidade – por subordinação aos imperativos das ciências naturais. Este texto procura discutir dimensões prolegômenas aos estudos políticos, que induz à ideia de que a articulação linguística é a mais elementar ação humana posto que a sociedade não nasce de disposições imediatamente instintivo-individual, mas da articulação de ações interditadas, instrumentais e intercompreensivas.

O texto está dividido em três partes panorâmicas e teoricamente experimentais. Na primeira, a discussão está entorno da percepção de que o ser humano e sua identidade coletiva é uma construção cultural. No segundo, a investigação busca esclarecer que as culturas são pontos de partidas das dinâmicas de vivência e sociabilidade, mas nunca seu ponto final. Na última parte, faz-se uma exposição sobre a dinâmica

dialética da sociabilidade jurídica e democrática em profundo respeito às diversidades culturais e à solidariedade republicana. Este texto é fruto de investigações teóricas que acontecem no contexto das atividades de ensino e pesquisa no Programa de Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR/UEPA), no Grupo de Pesquisa Religião, Política, Direitos Humanos e Democracia (UEPA/CNPq) e das atividades docentes no Departamento de Filosofia e Ciências Sociais (DFCS/UEPA), com destaque, no ensino intercultural entre as comunidades étnicas Arapyú, Mundurukú, Suruy, Bororó, Jaraky e Tembé.

O tema agora exposto sobre a democracia, política e culturalidades, nasceu não só da especulação analítica bibliográfica, mas do meu encontro com as diversidades de sociabilidade contidas nos mundos interioranos da Amazônia – mais especificamente, na metrópole e nos cantões do Estado do Pará. Nos entremeios da Amazônia, o poder público constitui uma das forças políticas que a ainda acontece sem a legitimidade democrática por ainda atender interesses que o distanciam de sua razão ontológica. Por isso, uma discussão que poderia ser averiguada a princípio no contexto da filosofia política, não respeitou os limites ou as fronteiras clássicas das disciplinas. Pensar a democracia e o ordenamento político de uma sociedade profundamente multicultural e com tantas discrepâncias sócio-econômicas é desafios para aqueles que ainda insistem em pensar a justiça equânime como pendor de qualquer sociabilidade. Este texto caminhou inspirado no horizonte do diálogo radical entre teoria e práxis de inspiração do pensamento frankfurtiano, mais decididamente, da Teoria Crítica da Ação Comunicativa esboçada por Jürgen Habermas.

### ***O Ser Humano e a Cultura***

A virada interpretativa ou hermenêutica da ciência apontou duas possibilidades de axioma antropológico: de um lado, o ser humano estudado como ente relativo ao seu contexto (tal como a Antropologia inspirada em Franz Boas ou o paradigma pós-modernismo de cultura e sociedade de Jean-François Lyotard), ou, de outro, como algo que se dispõe dinamicamente a partir de seus limites e possibilidades

cognitivas (p. ex. a Fenomenologia de Edmund Husserl) e sócio-culturais (p. ex. o Estruturalismo de Claude Lévi-Strauss) às especificidades dos contextos de vida. Enquanto a primeira onda epistêmica é investigativamente sincrônica, ou seja, condicionada ao aprofundamento das múltiplas e diversas condições de relação e significação vivida, a segunda luta por reconstruir e resguardar cognitivamente aspectos de ação que caracterizem qualquer disposição de um humano a outro. Ambas as viradas epistemológicas favoreceram inúmeras explicações compreensivas dos mundos humanos, algo que enfraqueceu diversas posições unilaterais, objetivistas e (etno ou ego) centristas.

Segundo Karl Mannheim (2001, p. 01-09), foi Hegel através do conceito social de Espírito (*Geist*) e de uma metodologia fenomenológica para o seu estudo, quem propôs a ideia de que a compreensão de algo humano não pode ser explicada imediatamente, objetivamente, mas somente a partir de análises astutas que considere o contexto sócio-histórico daquilo que se investiga. Em nosso tempo, nenhum pesquisador seria tão audacioso ao ponto de interpor aos estudos humanos uma metodologia histórica de teor teleológico e global como Hegel. Contudo, como afirma Mannheim,

o cerne da Fenomenologia continua vivo, fornecendo-nos um denominador comum a certos problemas epistemológico: as ideias têm um significado social que não é revelado por sua análise frontal e imanente (MANNHEIM, 2001, p. 2).

Numa relação intersubjetiva, numa interação minimamente acontecida entre dois humanos, quer entre ações de investigação teórica ou de encontros casuais, há interações significativas – inclusive em condições cooperativas ou até mesmo em indisposições violentas, de confronto. Num encontro entre duas pessoas portadoras de atividades mentais minimamente suficientes para dar a cada indivíduo da ação competências de autonomia sócio-ambiental, não há sujeito e um outro-objeto. Mesmo sob uma razão inquisidora ou analítica, qualquer pessoa deve considerar e reconhecer o outro-de-si como portador de “razões próprias” (outras razões) em suas ações de fala, de interpretação do mundo e daquelas oriundas de habilidades físicas. Numa interação comunicativa, os humanos

têm o desafio da intercompreensão e do reconhecimento significativo quer no entendimento mútuo, na cooperação equânime ou mesmo numa batalha físico-tecnológica. Numa guerra ou num companheirismo amigo, os humanos sempre exigem o reconhecimento-de-si. Se o conceito hegeliano de “luta por reconhecimento”, corrigido pela psicologia social de Mead, deve se tornar neste sentido o fio condutor de uma teoria social crítica, então está associada a isso, enfim, a tarefa de uma fundamentação filosófica de suas perspectivas normativas diretrizes;

(...), na forma de uma concepção formal de eticidade na qual as condições intersubjetivas da integridade pessoal são interpretadas como pressupostos que servem, tomados em conjunto, à finalidade da auto-realização individual (HONNETH, 2003, p. 228).

Este arranjo intercompreensivo e de reconhecimento do *alter ego* a partir do fato das ações significáveis, foram possíveis graças aos estudos das humanidades interativas. Ao contrário disso, os estudos inspirados na metodologia científica das ciências da natureza não têm a mesma sorte por ainda persistirem na categoria da objetividade. Sem considerar os intelectuais que ainda apostam numa ordenação teológica e linguístico-racional do mundo físico, a natureza não pode responder dialogicamente às perguntas que os cientistas interpõem a ela. Não precisa considerar a natureza como algo estranho à vitalidade antropocêntrica dos cientistas e nem como algo morto ou aprisionável ao experimentalismo científico, para aceitar a ideia de que a ação comunicativa é algo tecido exclusivamente no contexto mental dos seres humanos. Como afirma Habermas, “somos os seres que essencialmente tomam parte na práxis do dar e exigir razões” (HABERMAS, 2004, p. 136). Porém, ao reconhecer a alteridade das mentalidades, uma pergunta se torna recorrente: os tipos de razões mentais ou de saberes tecidos em contextos específicos ou em contextos interculturais devem ser vistos de forma hierárquicas por suas finalidades cooperativas?

A aceitação das ideias efetivas de compreensão e de cooperação intercultural é um desafio às ciências humanas, sobretudo, após o estágio final do processo clássico de colonização no século XX e da consolidação da Organização das

Nações Unidas (ONU) – órgão internacional para a promoção da paz e dos direitos à vida digna entre todos os povos. Isso porque, para alguns, há modelos fixos de interpretação cultural, de políticas de cooperação internacionais e de modelos ideais de organização político-nacional. Enquanto isso, para outros, a dignidade de muitos povos só realizável na medida em que os distanciamentos à intensa rede global de interação material e simbólica, sejam efetivamente realizadas e respeitadas. Mesmo entre estas discordâncias do ponto de vista político e teórico, a tensão inacabada entre as ideias teóricas contextuais de um lado e as universalistas do outro, tem aperfeiçoado continuamente o quadro das teorias práticas – a saber, das ciências políticas, sociológicas, antropológicas, culturais, éticas, jurídicas, filosóficas, científico religiosas, etc. Porém, para além desta dualidade, o certo é que pensar a(s) humanidade(s) não se faz sem consciência das crescentes, múltiplas e criativas expressões das diversas sociedades. E mais, o avanço das ciências humanas não seguiria seu curso sem um marco epistemológico que conceituasse minimamente o “sujeito social” e suas “ações sócio-culturais”: o que é o ser humano e como é possível sua dinâmica bio-mental em consonância com o seu contorno, com seus mundos social, natural e subjetivo? Para além de um ou outro paradigma, algo é fundamental: a agregação humana é uma articulação mental e intersubjetiva, posto que qualquer ação sócio-cultural é consequência de associações fundamentadas em ideias concebidas, compartilhadas e reinterpretadas (Mannheim, p. 05). As ciências hermenêuticas, estruturalistas, cognitivistas ou reconstrutivas podem ser concorrentes entre si na proposição de uma lógica investigativa para as ciências humanas, porém, uma pretensão ainda é fundamental entre elas: mesmo ciente do falibilismo teórico que marca o tempo intelectual presente e das múltiplas e infinitas possibilidades de dinâmicas das expressões humanas, é importantíssimo tanto destacar os estudos das expressões locais quanto a percepção abrangente do mundo humano. Isso porque a interpretação e a reconstrução das estruturas de parentesco, do ordenamento linguístico da comunicação, da socialização e da dinamização cultural, da desenvoltura de técnicas e manejos em diversas formas de faturas, etc., tratam de revelar o ser humano e suas diversas práticas e manifestações. Inclusive, o próprio homem teórico

quer saber e se ver entre as humanidades diversamente possíveis dispostas no passado e no presente.

Provavelmente, uma das muitas conclusões que se podem extrair da investigação antropológica é que a mente humana, apesar das diferenças culturais entre as diversas fracções humanas, é em toda a parte uma e mesma coisa, com as mesmas capacidades. Creio que esta afirmação é aceite por todos (STRAUSS, 1978, p. 21-22).

Dentre as várias possibilidades de estudos sócio-culturais, é possível observar dois tipos de enfoques teóricos: i. Os Estudos que tratam das sociedades como agregações de identidades fixas, perenes, e ii. Aqueles que tratam das identidades sociais como expressões dinâmicas por elas estarem em aprendizado, em trocas interculturais de experiências, etc. Ambas reflexões sobre cultura e sociedade assumem estes objetos de estudos como extratos ou manifestações das ações coletivas de sujeitos humanos. Sociedade e cultura são resultados das ações humanas que se revelam tanto nos seus modos de cultivo agrícola quanto em suas formas de organização social. É importante notar que no processo de estudo das culturas e sociedades, as suas expressões nunca estarão sujeitas totalmente às perenidades conceituais com as quais os textos científicos as apreende em suas redações. Demorgon (2010, p. 3-34) afirma com muita perspicácia que as expressões e as formas de organização de uma sociedade estão num constante ciclo de modificação, invenção e recriação intersubjetiva. Nenhuma agregação humana está reificada a alguma forma de tradição ou, até mesmo, tenha atingido um estágio cultural definitivo. As expressões humanas sócio-culturais são práxis inacabadas no presente e abertas aos desafios da vida.

### ***Culturas, Interculturalidades e para Além das Culturalidades***

Os estudos dinâmicos culturais e interpretativos ampliaram os limites dos conhecimentos teóricos sobre a linguagem, religião, interdito, das possibilidades tecnológicas, cognitivas e estéticas, além de outras hipotéticas unidades elementares de ação humana. Essa imersão sincrônica nas diversidades contínuas das expressões humanas, quer pela

história, etnologia, linguística, ciências da religião, filosofia ou qualquer outro saber das Ciências Humanas, sobrecarregou o quadro epistemológico tradicional, provocando muito mais perguntas que respostas (GEERTZ, C., 2001, p. 111-124). Frente ao fato das diversidades culturais que cada vez mais se revelam intensas e hipoteticamente incomensuráveis às pesquisas teóricas, foi necessário repensar o quadro das humanidades e da tipologia antropológica.

Além dos estudos das expressões culturais e a tipologização das unidades que caracterizam analiticamente estas expressões (ritos, mitos, interditos, modos de produção, utensílios, imaginário, racionalidade, sagrados, etc.), o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss estabeleceu três conceitos centrais para uma compreensão mais alargada da formação e da dinâmica das culturas: i) interdito, o estabelecimento deontológico para regularizar o comportamento dos humanos em convivência coletiva; ii) mitema, unidade das narrativas em que a autocompreensão humana é fundamental numa determinada cosmovisão mas que pode estar presente em diversas expressões culturais; iii) e a bricolagem, ação natural de experiência desprendida pela mente para com o mundo natural, social ou do ser humano consigo mesmo. Com isso, da antropologia cultural de Lévi-Strauss pode-se reconstruir ao menos a partir de três ideias fundamentais para o aprimoramento das atuais Ciências Humanas: 1. É importante estudar as sociedades para além dos estudos interpretativos que estabilizam perenemente e hipoteticamente as expressões culturais aos seus contextos – tanto do ponto de vista histórico quanto etnológico; 2. Frente ao avanço das ciências humanas e das biomédicas, o conceito de humanidade deve superar a falácia tanto naturalista quanto da metafísica clássica dos costumes – considerando a sua teoria sobre “cultura e natureza”; 3. Toda cultura é dinâmica, pois se apoia primordialmente, entre todos os seus participantes, nas práticas lúdicas da bricolagem. Dentre estas categorias fundamentais, destaca-se a categoria de bricolagem de acordo com os objetivos e a ideia principal deste artigo: toda cultura é passível de um processo intenso de aprendizado intercultural e inclusivo, quer que eles estejam em dimensões primitiva ou abstratas.

Uma antropologia do conhecimento que se inspire na antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss releva ao menos

duas tipologias de dinâmica para a formação do saber humano: o saber primitivo (selvagem) e o saber científico. A noção que Lévi-Strauss propõe supera a dicotomia entre saberes do passado ou “não modernos”, daqueles profundamente influenciados pelo pensamento técnico e científico. Não cabe aqui uma igualização de saberes nem mesmo a fossilização da dicotomia entre saberes civilizados e não-civilizados. Porém, algo a mais se extrai daí: Strauss propõe a ideia de que o conhecimento humano é suscetível a duas dinâmicas igualmente presentes no comportamento intelectual humano: a ação reflexiva (abstrata, de generalização) e a lúdica (concreta, objetiva, por meio de bricolagens). Por isso, afirma o antropólogo francês:

essa ânsia de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que chamaremos “primitivos”. Se ele é raramente dirigido para realidades do mesmo nível daquelas às quais a ciência moderna está ligada, implica diligências intelectuais e métodos de observação semelhante. Nos dois casos, o universo é objeto de pensamento, pelo menos como meio de satisfazer a necessidades (STRAUSS, 2010, p. 17).

Lévi-Strauss critica muitos etnólogos por discutirem temas como cultura e linguagem entre diversos povos não-europeus a partir de comparações imediatas com as formas linguísticas e gnosiológicas das tradições modernas, para codificarem as expressões das agregações humanas estudadas. Sem se precipitar a um relativismo obscuro ou a um objetivismo etnocêntrico, Strauss afirma que até mesmo os povos de cultura subsistenciária e com organização menos complexa, nem sempre age tão primitivamente – em detrimento ao pensamento abstrato – posto que muito de seus saberes “corresponde a exigências intelectuais em vez de satisfazer às necessidades” (STRAUSS, 2010, p. 25). Assim, é importante destacar que Strauss identifica a “necessidade intelectual” como algo menos imediato às necessidades de subsistência, e que por ela mesma pode ser vista como um princípio que i. forma, ii. tece em narrativas simbólicas orais ou escritas (ii.1) o imaginário informativo de todos os membros de uma determinada agregação (ii.2) num *opus* cosmovisionário (ii.3) e iii.

reformula em seus respectivos contextos (mundo vivido) a totalidade de seus saberes.

A primeira fase dos estudos culturais postulou a existência de expressões elementares de cultura em povos isolados. De alguma maneira, para esta primeira geração, era instigante estudar povos “isolados” que expusessem uma humanidade rudimentar (adâmica?), primária/primitiva. As unidades hipotéticas, expressões mais simples de um esboço teórico e que segundo a fórmula cartesiana são capazes de ajudar a compreender expressões correlatas mais complexas, balizaram a busca de unidades culturais de expressão humana que tivessem a mesma importância no desenvolvimento das culturas. Esta correlação imediata entre estrutura epistemológica e expressões humanas expedia ainda um etnocentrismo no processo de interpretação das culturas. Nesta perspectiva, afirma Durkheim

Mas as religiões primitivas não permitem apenas destacar os elementos constitutivos da religião; têm também a grande vantagem de facilitar sua explicação. Posto que nelas os fatos são mais simples, as relações dos fatos são mais evidentes. As razões pelas quais os homens explicam seus atos não foram ainda elaboradas e desnaturadas por uma reflexão erudita; estão mais próximas, mais chegadas às motivações que realmente determinam esses atos (DURKHEIM, 2003, p. XIII).

A grande contribuição da antropologia de Lévi-Strauss para uma antropologia do conhecimento foi relativizar o fato histórico do primitivismo cognitivo para uma condição presente à culturalidade: o primitivismo “lúdico de bricolagem” não é somente algo diacrônico, mas sincrônico, é uma dimensão de aprendizagem e de formação cultural presente a todas sociedades. A tese de Lévi-Strauss de que toda cultura é portadora de instâncias “primitivas” e “reflexivas” na sua constituição e que seus saberes têm motivos que podem ser imediatos à subsistência (selvagem) de seus indivíduos e por motivos intelectuais (abstratos) de significação abrangente de suas vidas.

De um ponto vista ontogenético, o ser humano pode revelar três inclinações elementares, primitivas, de comportamento:

1. Há uma contínua disposição à “ação” em prol da satisfação dos desejos, sobretudo, daqueles com os quais o seu

saciamento garante a sobrevivência do indivíduo; os impulsos dessas ações quando expressos em relação a outros humanos, podem ser afetivos ou agressivos;

2. Outra que se pode detectar é a sua contínua propensão à vida gregária, sobretudo, com o outro de si, seu *alter ego*;

3. Por último, as de aprendizado e de transmissão de conteúdos tecidos entre um *ego* e seu *alter ego* que acontecem elementar e intensamente (mas, não exclusivamente) após criações instrumentais e expressões mentais (intersubjetivos) – os signos lingüísticos.

Estas três inclinações da práxis humana primitiva (elementar) podem dar dinâmica àquilo que contemporaneamente chama-se de cultura, sempre a partir do momento em que os homens modernos (*homo sapiens sapiens*) se revelam majoritariamente em associações gregárias. Sobre cultura, afirma Thompson (1995, p. 165), que

a vida social não é, simplesmente, uma questão de objetos e fatos que ocorrem como fenômenos de um mundo natural; ela é, também, uma questão de ações e expressões significativas, de manifestações verbais, símbolos, textos e artefatos de vários tipos, e de sujeitos que se expressam através destes artefatos e que procuram entender a si mesmos e aos outros pela interpretação das expressões que produzem e recebem.

A palavra cultura indica uma ação de cultivo. Esse cultivo pode primariamente indicar manejos de “plantio” e “cuidado do ser humano para com algo” na terra. Esta idéia de criação a partir das ações de manejo e cuidado agrícola representa bem o que seria cultura no conceito latino e, nos tempos presentes, científico – ao menos no contexto das humanidades. Cultura é o conjunto de ações que uma sociedade aprende, partilha e cuida intersubjetivamente, situadas sempre num mundo vivido; estas ações são organizadas, guardadas, postas em manejo e, inclusive, em dinâmicas de aprendizado e reaprendizados. Contudo, elas se manifestam sempre como guarda e resguarda da sobrevivência histórica dos grupos humanos.

As dimensões primitivas e culturais não se disponibilizam como delimitadoras históricas (diacrônicas) que revelariam a lógica das passagens teleológica das formas mais simples para as formas mais complexas de organização social – mesmo que seja possível reconstruir uma lógica (não necessariamente

interna, pois se devem considerar diversas condições de influência àquele mundo vivido) das passagens de uma forma de organização/estruturação a outra por uma determinada agregação social. Certo é que as agregações humanas têm presentes recorrentemente em si, ações primitivas de seus agentes que impulsionam as dinâmicas sócio-culturais; contudo, estas ações primitivas partem de um referencial cultural, de um mundo vivido partilhado intersubjetivamente sempre segundo um jogo lingüístico e instrumental de cultura (disposição sincrônica dos conjuntos semânticos que constituem uma visão minimamente compartilhada de mundo).

Lévi-Strauss (2009) abre-nos as portas da compreensão para o entendimento a partir de um entrecruzamento entre as teorias biomédicas e as teorias humanas, de uma idéia hipotética sobre a formação das culturas. Para Strauss, é possível distinguir, ao menos analiticamente, as ações primitivas das ações culturais: a primeira é conseqüência de estímulos biofísicos, intimistas e imediatistas de ação; a segunda está associada às motivações interditas psicossocialmente e que são transmitidas culturalmente. Entre os humanos, os atos instintivos são pouquíssimamente regulares e nítidos, todavia, estas disposições às ações primitivas estão sincronicamente presentes nas socializações e biologicamente inatas aos seres humanos.

A biologia do ser humano moderno é conseqüência da dinâmica da natureza. Esta tese materialista de cultura ainda sofre resistência em algumas orientações teóricas contemporâneas. Porém, a relação gregária, a disposição neurocerebral do *homo sapiens sapiens* e a sobrevivência humana em diversos nichos ecológicos, fizeram com que cada grupo social construísse um sistema ideal e inter-significativo que regulasse as relações intersubjetivas e que também orientasse as técnicas de produção e manuseio instrumental. Este sistema ideal se institucionaliza materialmente e imaginariamente num conjunto mental que chamamos de cultural. Assim, pode-se afirmar que cultura é um exercício intelectual, público (intersubjetivo), lúdico e histórico. Para Strauss,

em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza. Porque aquilo que é constante em todos os homens

escapa necessariamente aos domínios dos costumes, das técnicas e das instituições pelas quais seus grupos se diferenciam e se opõem. Na falta de análise real, os dois critérios, o da norma e o da universalidade, oferecem o princípio de uma análise ideal que pode permitir – ao menos em certos casos e em certos limites – isolar os elementos naturais dos culturais que intervêm na síntese da ordem mais complexa. Estabeleçamos, pois, que tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo que quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular (2009, p. 45).

Do ponto de vista filogenético e ontogênico, é possível observar duas dimensões arquetípicas nas culturas: 1. A economia da vida: por um lado a dimensão da criação (a geração uterina) e do fim (a escatologia do mundo), a que associa os binômios “vida e morte”; 2. Apor outro, a dimensão que trata do ordenamento e da inteligibilidade do mundo. Fundamentalmente, estas duas dimensões arquetípicas podem ser expressas em duas categorias: Existência e Ordem. Estas duas dimensões alimentam a socialização cultural, a cultura pública, que, por sua vez, se destoa progressivamente daquilo que podemos postular como o natural ordenamento humano.

Existem muitas espécies de animais que vivem em sociedade. Inclusive os macacos, nossos parentes mais próximos, vivem em hordas e formas de socialização familiares – desconhecendo, no entanto, os complexos sistemas de parentesco que somente o *homo sapiens* conseguiu inventar. O que caracteriza o homem não são as formas de convivência social em geral. Para descobrirmos as características específicas da sua natureza social temos de traduzir textualmente a famosa formulação de Aristóteles, segundo o qual, o homem é um *zoon politikón*: o homem é um animal que vive num espaço público. Em uma formulação mais precisa teríamos que afirmar: o homem é um animal que, graças à sua inserção originária numa rede pública de relações sociais, consegue desenvolver a competência que o transformam em pessoa. Quando comparamos entre si os equipamentos biológicos dos mamíferos recém-nascidos descobrimos que nenhuma outra espécie vem ao mundo tão carente de cuidados como o homem e que nenhuma espécie necessita de um período tão longo de educação no seio de uma família e de uma cultura pública compartilhada

intersubjetivamente pelos semelhantes. Nós, homens, aprendemos uns dos outros. E isso só é possível no interior de um espaço público, capa de fornecer estímulos culturais (HABERMAS, 2007, p. 19-20).

A auto-compreensão do ser humano biologicamente moderno (*homo sapiens sapiens*) e o saber de tudo que o contorna nascem intersubjetivamente em expressões significativas. A naturalidade não semântica do ser humano é um fato difícil de se estudar, posto que o mundo sempre se revela ao homem por meios da sua constituição ontológica. Em consideração ao fato do excesso neurobiológico da participação cerebral nas ações conscientes, pelo menos em relação aos outros mamíferos, e da sua condição gregária, o ser humano moderno tornou-se um ente que se manifesta distintamente um ser mental. Este ente mamífero age por pulsões (inconsciente biológico), mas, age por referências significativo-culturais diversas. Estas expressões “significativo-culturais” são coletivamente tecidas por meio de um conjunto de signos que se manifestam como “fios” a partir dos quais uma agregação social tanto tece suas transmissões e mensagem, como também constituem as formas vigentes de comunicação e instrumentação. Enfim, de sua cultura (institutos sociais, expressões religiosas, formas de compreensão de mundo, estrutura de parentesco, normas de conduta, memória social, produção de utensílios, economia, etc.). A cultura de um grupo social é resultado da práxis biolingüística dos humanos posta em inter-relação da qual as unidades elementares são os indivíduos personalizados (o si-mesmo, enquanto o exercício de intencionalidade de um *ego*) e os outros-de-si-mesmo (*alter ego*, a coletividade organizada que o circunda e garante a sua individualização) – sempre considerando que todos estão dispostos num contexto de vivência (Searle, 2010; Chomsky, 2006).

Nesta dinâmica da convivência, o grupo disponibiliza uma ordem significativa de personalidades, da organização social vigente e do modo de relação ensejado entre aqueles humanos e a natureza que a circunda. Por outro lado, os indivíduos formados dentro do seu contexto social de personalidade podem exceder intencionalmente os limites num processo contínuo tanto no descumprimento quanto na revelação da defasagem justificada. A coletividade agrega indivíduos que passam pelo

processo de formação da personalidade dentro do sistema cultural vigente, mas que não tolhe totalmente a intencionalidade dos indivíduos que se expressam e se articulam dentro do espaço cultural de convivência. A própria exploração teórica que o ser humano faz de si mesmo está condicionada à condição mental ao articular o mundo vivido a partir de uma abstração noética inata à condição fisiológica do cérebro de mulheres e homens, de qualquer etnia, mas, situada sempre num contexto semântico cultural, natural e histórico. Esta condição de conhecimento fragiliza qualquer pretensão forte de um “naturalismo definitivo” ou mesmo de uma “transcendência cultural absoluta” (inatismo axiológico).

A socialização cultural acontece por um processo intermitente de “dependência recíproca” na qual todos os humanos estão intersubjetivamente submetidos. Em meio a esta dinâmica, é constituída uma intercompreensão cultural da natureza, da sociedade, da personalidade social e da totalidade da existência nas quais os indivíduos tomam a si mesmos como o centro. Esta intercompreensão cultural alimenta as ações lingüísticas e instrumentais destes seres humanos, mas, como que numa dialética inacabada, elas passam por uma dinâmica de aprendizado na qual todas as pessoas (homens e mulheres com personalidades socialmente constituídas) são protagonistas contínuos nas melhorias nas teias significativas que regem a sociedade. Este processo de socialização é possível devido ao conjunto informativo simbólico disposto na rede cultural de pensamentos públicos nos quais uma sociedade compõe suas personalidades ativas que, sucessivamente, por estas personalidades, são recompostas. Assim, o mundo da vida (*lebenswelt*) é a experiência dinâmica intersubjetiva em que cada personalidade age e sente o mundo (subjetivo, social, natural ou transcendente), de modo individual, porém, sob as teias significantes que constituíram a sua identidade reflexiva (personalidade). Socialização cultural dá aos *homines sapientes* personalidade cultural sob um processo intersubjetivo de aprendizado. O ordenamento intersubjetivo e a existência humana são fundamentos do processo de socialização significada dos seres humanos, uma dimensão categórica da agregação humana.

***Teoria Da Democracia Intercultural***

Sobre a problematização do religioso na convivência social, a teoria prática de Habermas é devedora à compreensão do processo de hipermoralização social (A. Gehlen), da teoria da racionalidade de M. Weber, do contínuo processo de melhoria sócio-normativa disposta à dialética de aprendizagem entre indivíduo e sociedade a partir do cognitivismo teórico de J. Piaget e L. Kohlberg, e das compreensões de aprendizagem, tradutibilidade e reconhecimento públicos de concepções interpessoais ou intergrupais, rumo ao reconhecimento do outro axiológico, por meio do “uso público da razão” – esboço teórico tecido em diálogo com J. Rawls. As primeiras percepções epistemológicas de Habermas à religião sempre se dispuseram sob a referência weberiana, durkheimeriana e kantiana, as quais a classificava finalmente como teor específico de racionalidade no tecimento da cosmovisão e das normas de convivência. Contudo, em diálogo com Rawls e depurando a sua concepção de razão pública, inclusive de um deontologismo transcendental, Habermas se posiciona avançadamente numa perspectiva mais inclusiva do ponto de vista epistemológico e político, ao admitir uma postura pós-secular no andamento de seus estudos práticos. A pós-secularidade não retrocede aos aspectos de um pensamento tradicional e nem deixa de reconhecer as positivities das conquistas expostas pelo ordenamento político laico europeu. Nessa virada programática, se torna fundamental esclarecer que a Teoria Discursiva da Razão e Ação não só esclarece os aspectos formais, deontológicos e cognitivos de uma teoria prática, mas também outras questões fundamentais que tratam das seguintes questões: reconciliação entre identidade pública e cooperativa para com a identidade religiosa gregária; reconhecimento do outro axiológico; uso retórico, logo público, das expressões teóricas ou políticas que requeiram entendimento e reconhecimento recíproco do outro na composição de uma forma de vida para-além das formas comunitárias, axiológicas, em vistas a um convívio cosmopolita e pacífico. A tensão entre identidades religiosas e identidades republicanas acontece nas condições em que as identidades republicanas garantem o aporte de liberdade à identidade religiosa em contextos da esfera pública, mesmo que, por outro lado, as identidades religiosas nem sempre reconheçam ou

permitam a soberania da identidade republicana no processo de ordenamento social.

Os estudos da ampla e complexa Teoria Prática de Jürgen Habermas ecoam nos espaços acadêmicos brasileiros, não só por causa de sua envergadura teórica, mas, também, pela sua pertinência nas prescrições e nas análises aplicadas ao corrente contexto jurídico-político. O pensamento sobre a Democracia na Comunidade Europeia e no Brasil pode ganhar intersecção a partir de um problema em comum: como pensar o convívio público em Estado de Direito recusando tanto as tentações de uma governança absolutistas, como as descentralizações fragmentárias de Estados Jurídicos (Estados, Cidades, Vilas, Etnias ou círculos Religiosos)?

Essas duas situações críticas de política, o absolutismo expansivo e o exclusivismo nacional, podem ser vistas também num contexto mais global. A governança autoritária, autorregulada, deixou rastros sangrentos na história, tanto na República da Alemanha, das décadas de 20 a 40, quanto na República brasileira do século passado; muitos Estados Republicanos e Monárquicos de teor religioso teimam ainda, por diversos motivos, a não se (auto) constituírem Estados plenamente Constitucionalistas e Democráticos. O Nacionalismo deflagrado no início do século XXI (numa Europa multicultural e multinacional) desencadeou “conflitos dolorosos” nos Bálcãs – onde ocorreram massacres que expuseram a fragilidade de um ideal democrático entre povos de diferentes etnias e religiões. Em diversos países africanos, as lutas separatistas ainda revelam motivos arcaicos, em que a composição pessoal dos órgãos executivos, legislativos e judiciários de Estado é avaliada pelos acordos e desacordos entre as diversas etnias que ainda veem a dinâmica política como posicionamento estratégico de etnias e religiões.

Já sobre as tensões entre democracia e religião, no contexto Brasileiro, os Catolicismos (Movimentos Eclesiais de Base, Movimentos Carismáticos, Movimentos Ultraconservadores, acordos isolados entre sacerdotes para a criação de uma frente de defesa de valores conservadores e outras ações políticas), as diversas faces do movimento Evangélico (protestantismo de missões, protestantismo de imigração, os pentecostalismos, etc.), as associações de religiosos afros, espíritas, etc., vêm assumindo posições públicas

acirradas na forma de pessoa física ou jurídica na defesa de valores específicos para a composição de pautas políticas – tanto nos legislativos municipal, estadual e federal, quanto nos poderes executivos. As pretensões axiológicas das organizações religiosas no Brasil vão crescendo cada vez mais, indo de uma simples e necessária requisição do reconhecimento público de sua fé, para o estabelecimento de políticas públicas com conteúdos religiosos.

À luz desta problematização e sob o marco teórico do pensamento habermasiano, este artigo argumenta que a Religião e o Estado Democrático de Direito não são instituições estabelecidas numa mesma dimensão de uma agregação social formada por diversas culturas e confissões religiosas. A existência de ambas (das religiões, logo das culturas, e do Estado Democrático de Direito) num mesmo contexto gregário, não exige o detrimento de uma a outra. As duas instâncias podem ser cooperativas, porém, a razão pública apta à existência e à continuidade de um Estado Democrático, impede a colonização de uma à outra – mesmo sob os termos da soberania Constitucional do Estado organizado democraticamente, sobre a dimensão normativa das religiões.

Revisando a sua teoria da formação da personalidade de um sujeito cultural, ou o desenvolvimento da identidade do eu, para Habermas, pode-se ainda ver pertinências teóricas nas teorias derivadas do cognitivismo de Piaget e da psicanálise freudiana. O desenvolvimento do *eu* pode ser distinguido em quatro etapas da qual, cada uma delas, se caracteriza por uma estrutura cognitiva capaz de aprendizado, compreensão e ação (HABERMAS, 1987, p. 101). De modo esquemático, Habermas distingue estes quatro estágios da seguinte forma: o simbiótico, o egocêntrico, o sociocêntrico-objetivista e o universalista.

Na fase simbiótica, a distinção entre o *eu* e seu entorno ainda não é clara, não havendo uma consciência do limite entre o *eu* corporal e as coisas que o rodeiam.

A simbiose entre a criança, a pessoa de referência e o ambiente é tão estreita que, *stricto sensu*, não tem sentido falar de delimitação da subjetividade (HABERMAS, 1990, p. 16).

No estágio egocêntrico, o *eu* já consegue delimitar o plano físico de seu corpo e os objetos que o rodeiam, não distinguindo

todavia entre relação cognitiva e social; por ter seu horizonte de sentido orientado pela perspectiva de seu corpo, ele mantém um modo egocêntrico de relacionamento com os âmbitos da natureza e da sociedade. Na fase sociocêntrico-objetivista, o processo de amadurecimento vai se tornando mais nítido quando o *eu* passa a diferenciar entre o uso cognitivo, quando sua relação com a natureza torna-se objetivante, e o uso lingüístico, com o domínio diferenciado dos atos de fala; além disto, o modo interativo de se relacionar com as pessoas, que passa a moldar suas relações sociais em conexões de complementaridade, vai além das exigências caprichosas do imediatismo que, até então, não reconhecia o convívio social como entrelaçamento de egos. No estágio universalista, os processos de diferenciação e de aperfeiçoamento no uso das competências são marcados pela aquisição da competência reflexiva do *eu*, portanto por seu distanciamento do dogmatismo, originando uma capacidade de pensar em termos hipotéticos (HABERMAS, 1989, p.171): em relação à natureza, o *eu* refere-se a ela de modo explicativo e hipotético, superando uma compreensão imediata e não-reflexiva; no que diz respeito à interação, neste estágio o *eu* liberta-se do dogmatismo normativo, deixando de aceitar ingenuamente os conteúdos interativos e passando a considerá-los como convenções. A assunção que cada indivíduo deve assumir em direção à autonomia convencional e à solidariedade comunitária e inclusiva é algo elementar à inteligência social que todos portam. O ordenamento jurídico e democrático que exige de todos os cidadãos uma concepção cooperativa de valores facilmente traduzidas em razões públicas que exigem respeito às alteridades e à solidariedade republicana – sem recorrências às ideias de maioria ou outras menos esclarecidas e assimilativas. Aqui não se aponta para a constituição de uma esfera pública ou a um estado secular, para além da secularidade.

### **Conclusão**

Os estudos da Ética, política e do direito compõem uma das dimensões elementares da filosofia prática. Estes estudos em Jürgen Habermas são erigidos sob os aspectos interdisciplinares consequentes do projeto “teoria e prática”, das exigências de

uma racionalidade e do cognitivismo pós-metafísico, da percepção das propensões centralizada ou descentralizadas das sociedades e de seus membros, e, por último destaque, de uma teoria do processo de aprendizado na ação responsabilmente pública. Esse paradigma discursivo e prático da filosofia, ainda em desenvolvimento a cada aporia aberta em nossa época, faz com que a teoria do discurso de Habermas seja mais que uma doutrina filosófica abrangente. A Filosofia Prática está sob a condição de um saber falibilista necessário aos estudos das múltiplas possibilidades de vida gregária, ao ponto de se articular tanto do ponto de vista dos seus horizontes de racionalidade quanto da justificativa dos tipos de ação humana – sem perder de vistas o norte cognitivo e deontológico da emancipação. Destaca-se que a teoria prática do discurso ainda enaltece a autonomia civil, a solidariedade republicana, a razão pública e a soberania popular, como ideais emancipativos que guiaram os iluminismos europeus como aqueles nem sempre conciliáveis, mas de necessária convivência dialética. No palco sócio-político contemporâneo, o ordenamento social com teores religiosos vem ganhando atenção a partir das diferentes possibilidades de sua manifestação: em tensões sociais, na força de reestruturação das identidades de grupo, na luta pelo altruísmo, na busca pelo monopólio semântico da justiça, entre outros.

A articulação política baseada na liberdade civil, na solidariedade republicana e na soberania popular, parece ainda ser frágil diante das possibilidades do “fato multicultural” (C. Taylor), e neste (o fato multicultural) pode-se destacar as forças de expressões religiosas na afirmação de identidades e nos riscos de dissensos sociais. Em termos gerais, portanto, o desenvolvimento da identidade pode ser entendido como um processo que leva ao descentramento de uma compreensão de mundo marcada inicialmente pela perspectiva do egocentrismo e dogmaticamente. Habermas considera a aquisição da competência interativa, a capacidade de tomar parte em interações cada vez mais complexa, como o núcleo da formação da identidade, além de ser a dimensão do desenvolvimento do eu mais diretamente relevante para a teoria da ação social e constituir a base do desenvolvimento da consciência moral e que, para o nosso interesse, aplica-se ao desenvolvimento da

capacidade dos indivíduos de agirem cooperativamente em espaços públicos multiculturais.

Isso significa que as pessoas (mulheres e homens) são capazes que agirem em espaços multiculturais sem pretender receptor obrigatoriamente o uso da razão pública aos seus interesses axiológicos originários – mesmo que seus sistemas de valor tenham sido forçados por interditos justificados por autoridades culturais fascinantemente transcendentais, que lhes causam medo, intimidades e atração, dentro de seus respectivos sistemas de valores. A possibilidade dos indivíduos adultos aprenderem por hipóteses, favorece-os a disponibilizarem usos específicos de razão, linguagem e ação para espaços sociais mais centrados às da sua cultura, mas também, os favorecem a agir cooperativamente em outros espaços sociais que sejam diferentes daqueles que lhe é familiar e até mesmo em outros mais complexos – onde há um maior número de pessoas que compartilham uma ampla diversidade cultural.

### ***Bibliografia***

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. (2008) Racionalização e desencantamento: sobre a releitura habermasiana da obra weberiana”. In: COSTA JR., Josias da; MORAES JR., M. R.. (Org.). *Religião em diálogo: considerações interdisciplinares sobre religião, cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Horizontal, p. 11-24.

\_\_\_\_\_. (2012) *Pluralismo e justiça: Estudos sobre Habermas*. São Paulo: Loyola.

BELLAH, Robert N. (1991) *Beyond belief: Essays on religion in a Post-Traditionalist world*. Berkeley, Los Angeles, London: California University Press.

BERTEN, André. (2010) A Religião numa perspectiva evolucionista: Max Weber e Jürgen Habermas. Jürgen Habermas – 80 anos. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 181-182, p. 168-186, abr-set.

CHRISTIN, Olivier. (1997) *L'autonomisation de la raison politique au XVI<sup>e</sup> siècle*. Paris : Seuil.

CHOMSKY. Noam. (2006). *Linguagem e Mente*. São Paulo: Unesp.

- DEMORGON, Jacques. (2010) *Complexité des cultures et l'interculturel: Contre les pensées uniques*. Paris: Anthropos.
- DURKHEIM, E. (2003) *Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- GEERTZ, C. (2001) *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GEHLEN, Arnold. (1984) *Moral e Hipermoral*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- HABERMAS, Jürgen et alii. (2011). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_. (2007) *Entre Naturalismo e Religião: Estudos Filosóficos*. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (1997) *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2 v.
- \_\_\_\_\_. (2002) *A inclusão do outro: estudos de teoria e política*. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. (1990) *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense.
- \_\_\_\_\_. (1990) *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_. (2004) *O Futuro da Natureza Humana*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- \_\_\_\_\_. (1989). *Teoría de la acción comunitativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra.
- HONNET, Axel. (2003). *Luta por reconhecimento: Para uma gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- MARTIN, David. (2005) *On secularization: Towards a revised general theory*. Aldershot (England): Ashgate.
- MANNHEIM, K. (2001) *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Perspectiva.
- SEARLE, J. (2010) *Consciência e Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- STRAUSS, L. (1978) *Mito e Significado*. Lisboa: 70.
- \_\_\_\_\_. (2009). *As Estruturas Elementares de Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

- \_\_\_\_\_. (2010) *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.
- TAYLOR, Charles et alii (1998). *Multiculturalismo*. Lisboa : Instituto Piaget.
- \_\_\_\_\_. (2010). *Uma era secular*. São Leopoldo : Unisinos.
- RAWLS, John (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press. Paperback edition with a new introduction.
- \_\_\_\_\_. (1999). *The Law of Peoples*; with “The Idea of Public Reason Revisited”. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy*. Edited by Barbara Herman. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.