

## CULTURA AUTORITÁRIA NO BRASIL

No presente texto, procuramos demonstrar que a discussão sobre o autoritarismo, no Brasil, não se esgota com o reconhecimento da existência dos regimes políticos de exceção, de personalidades carismáticas e despóticas e de ideologias políticas não-democráticas. Ao tratar do tema pelo recurso à idéia de *cultura autoritária*, pretendemos mostrar ser o autoritarismo um conjunto secular de representações, crenças, valores e normas que impregnaram, historicamente, por dentro, molecularmente, as instituições públicas e privadas no Brasil – em particular o que podemos denominar de organização política, que tem no seu centro a figura do Estado – e que resistem com vigor às tentativas de mudanças feitas pelas forças mais democráticas.

Nesta perspectiva, o autoritarismo não é algo que se agrega ou se elimina das instituições desde que sejam garantidos os direitos democráticos previstos na carta constitucional, modificadas as posições dos atores envolvidos no jogo de poder, ou alterados os discursos legitimadores da prática política. Como cultura, o autoritarismo constitui um campo de forças que fornece a centralidade simbólica e inspira tradicionalmente a organização das instituições do poder e da política no Brasil. Assim entendido, o autoritarismo constitui um significante das instituições brasileiras que está enraizado na experiência colonial, adaptando-se e conservando-se sem desaparecer às novas formas de exercício da política surgidas com a formação do

PAULO HENRIQUE MARTINS\*

## RESUMO

O artigo procura demonstrar que a discussão sobre o autoritarismo, no Brasil, não se esgota com o reconhecimento da existência dos regimes políticos de exceção, de personalidades carismáticas e despóticas e de ideologias políticas não-democráticas. Ao tratar do tema pelo recurso à idéia de *cultura autoritária*, as reflexões mostram ser o autoritarismo um conjunto secular de representações, crenças, valores e normas que impregnaram, historicamente, as instituições públicas e privadas no Brasil, incluindo o Estado. Tais instituições resistem com vigor às tentativas de mudanças feitas pelas forças mais democráticas afirmando sua condição autoritária construída ao longo da história.

\* Professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Estado-nação. Ao ressaltar esta cultura com o pacto histórico escravista e racista que serviu para conformar a organização das estruturas de poder no Brasil, desde o século XVI, não implica em minimizarmos a importância das novas formas de poder produzidas com o capitalismo global, nos fins do século XX. Ao contrário. Se de um lado é verdade que no contexto de uma sociedade complexa e aberta como a brasileira atual, existem formas de auto-

ritarismo que devem ser explicadas a partir da expansão de uma cultura de massa global, de outro, deve-se atentar para o fato que as raízes da cultura autoritária no Brasil remetem para certas condições singulares que não são explicadas pela contemporaneidade, i.e., certas soluções de compromisso marcadas pelo espírito especulador da empresa colonial, pelo racismo utilitário e pelo sentimento nobiliárquico que marca a formação e a reprodução dos clãs ao longo dos séculos.

A definição do autoritarismo como manifestação cultural específica parece-nos, enfim, pertinente para sugerirmos duas hipóteses: primeiro, as possibilidades e as velocidades possíveis das tentativas de democratização das instituições no Brasil dependem do nível de resistência oferecida por um campo de poder que é movido por uma cultura autoritária secular; segundo, a exclusão social atualmente conhecida no país se de um lado reflete tendências do capitalismo global, de outro, revela a resistência cultural de uma elite renovada pelo

industrialismo e pela cultura de massa, mas que se recusa a abrir mão de suas prerrogativas e privilégios nas tarefas de organização das instituições sociohistóricas.

O artigo está dividido em cinco partes: na primeira, faremos um balanço da discussão recente sobre autoritarismo no Brasil; na segunda, exploramos algumas noções e conceitos que são centrais para a definição de cultura autoritária; na terceira, analisamos a historicidade da cultura autoritária no país; na quarta, discutimos a pertinência de certas teses de Edgar Morin e de Eugène Enriquez para construirmos um modelo analítico sobre as conformidades e as brechas da organização política, enfim, na quinta parte, exploramos este modelo na contemporaneidade brasileira.

## LEITURAS CONTEMPORÂNEAS DO AUTORITARISMO NO BRASIL

No *Dicionário de Política* organizado por Bobbio, Matteucci e Pasquino, Mario Stoppino apresenta o que me parece uma classificação coerente dos contextos possíveis de emprego da expressão autoritarismo, relacionando três diferentes usos: o político ou dos sistemas e regimes autoritários, o psicológico ou das personalidades e atitudes autoritárias e o ideológico ou das ideologias autoritárias. Avança Stopino que a centralidade do princípio de autoridade é um caráter comum do autoritarismo em quaisquer dos três níveis citados. "Como consequência também a relação entre comando apodítico e obediência incondicional caracterizam o autoritarismo...é claro, por conseguinte, que do ponto de vista dos valores democráticos, o autoritarismo é uma manifestação degenerativa da autoridade" (Stopino, 1992a: 94).

No primeiro caso, o autoritarismo refere-se aos *regimes e instituições políticas* que privilegiam a autoridade governamental e diminuem de forma mais ou menos radical o consenso, concentrando o poder político e colocando em posição secundária as instituições representativas. Assim, em sentido amplo fala-se de regimes autoritários para se designar toda uma série

de regimes antidemocráticos, a partir de um raciocínio linear onde é dada mais importância à oposição entre Autoritarismo e Democracia que à própria definição do conceito de autoritarismo. Através desta oposição, denuncia-se as restrições ao pluralismo partidário, a formação de estamentos burocráticos relativamente distantes das pressões sociais e a extensão exagerada da territorialidade do Estado com efeitos inibidores sobre a organização espontânea de movimentos sociais e empresariais no campo da sociedade civil. Uma das interpretações mais antigas a este respeito é a do marxismo, cujos doutrinadores entendiam ser o Estado capitalista uma instituição essencialmente autoritária, como se depreende das reflexões de Marx, Engels, Lenin, Gramsci, Althusser e vários outros. Embora legítimo, o esforço de Nicos Poulantzas de diferenciar Estados, Regimes e Governos (Poulantzas, 1968), na busca de criação de uma sociologia política marxista, teve efeitos limitados devido à rigidez oferecida pela teoria materialista das classes sociais conforme concebida por seus fundadores. Entre os autores marxistas brasileiros que procuraram teorizar objetivamente sobre o assunto deve ser lembrado o sociólogo Florestan Fernandes que escreveu um livro intitulado *Apontamentos sobre a teoria do autoritarismo* (Fernandes, 1979).

A partir das renovações oferecidas ao pensamento sociológico pelas teorias estruturalistas e dependentistas dos anos 50 e 60, o pensamento marxista conhece na América Latina uma certa inflexão, a partir da qual surge, nos anos 70, um debate sobre autoritarismo que procura destacar a originalidade dos regimes políticos em países situados no contexto periférico do capitalismo mundial. Os estudos sobre os regimes autoritários eram apresentados, então, com certas reservas, devido à situação política. Foi sob este clima politicamente constrangedor dos regimes militares e de uma censura arbitrária, como lembra Paulo Sergio Pinheiro, que foi organizado um seminário na Unicamp, em 1975, onde o sujeito central do debate, o autoritarismo, teve que ser camuflado para se evitar a ação dos censores de plantão: "O que queríamos discutir era a questão do

---

autoritarismo, a nova constituição de um modelo burocrático-autoritário nos países latino-americanos...Mas falar-se de autoritarismo era um sacrilégio para os cânones vigentes, demonstrar interesse em discutir movimentos populares assumia ares de um eventual crime de lesa-majestade” (Pinheiro, 1979:15). Neste debate estiveram presentes dois dos mais importantes teóricos dos regimes autoritários, Juan Linz e Guillermo O’Donnell.

O primeiro, estudioso dos regimes autoritários em geral, adotou a noção de mentalidades para indicar as diferenças entre autoritarismo e totalitarismo. Nos regimes (autoritários) situados na periferia dos centros ideológicos, diz, os arranjos de poder produzidos por mentalidades indefinidas parecem inibir a articulação ideológica dos regimes, havendo uma capacidade mínima dos governantes organizarem uma coalizão de forças amplas. “Tais regimes pagam um preço por sua falta de ideologia, no nosso sentido do termo. Essa ausência limita a capacidade de mobilizar as pessoas de forma a criar uma identificação emocional e psicológica das massas com o regime” (Linz, 1979: 126-127). O segundo, O’Donnell, especialista na questão latino-americana, constatando o fracasso das teorias gerais de desenvolvimento político, explorou o conceito de regime “burocrático-autoritário” (BA) para designar padrões modernos de dominação autoritária. Segundo ele, o surgimento desses tipos de regimes estaria ligado ao surgimento de certo tipo de capitalismo com características próprias, em países como o Brasil, a Argentina, o Uruguai e o Chile, mas também em países europeus como a Grécia. Para O’Donnell, a instalação dos BA era em boa parte resposta a “processos de alta e rápida ativação política do setor popular, que é percebida por outros setores como uma ameaça à continuidade dos parâmetros sócio-econômicos dessas sociedades e de suas filiações internacionais” (O’Donnell, 1979: 31) (1).

Numa outra coletânea de textos sobre o autoritarismo na América Latina, organizada por David Collier, Fernando Henrique Cardoso, retomando argumentos já avançados por Linz e O’Donnell, inicia sua argumentação, dizendo-se

surpreendido pelo fato da ressurgência do autoritarismo se verificar em sociedades que podiam ser descritas como num processo de “modernização”, já que a teoria da modernização sugeria que o crescimento econômico deveria estimular a democratização. Defendendo a especificidade dos regimes burocrático-autoritários como modo de explicação daquele aparente paradoxo, Cardoso sugere que uma falha importante nas discussões sobre autoritarismo seria a ausência de uma distinção entre estado e regime político, já que “uma forma idêntica de estado – capitalista e dependente, no caso da América Latina – pode coexistir com variedade de regimes políticos: autoritário, fascista, corporativista e até democráticos” (Cardoso, 1982: p.47). Daí, ele preferir usar a expressão autoritarismo-burocrático para se referir à variedade de regimes políticos e não às formas de Estado (provavelmente inspirando-se em Poulantzas). Nos anos 80, com o progressivo desaparecimento dos regimes militares na América Latina, o debate sobre “regime autoritário” é progressivamente substituído por um outro sobre “transição democrática”, que no Brasil teve muita visibilidade na segunda metade dos anos 80, quando a chegada das oposições ao poder deu a impressão de que o autoritarismo estava com os dias contados<sup>1</sup>. Nos anos 90, com a perda de vitalidade dos movimentos sociais urbanos e com a persistência de práticas clientelistas e corporativistas e com a denúncia de escândalos, a tese da “transição” tem caído em descrédito.

O segundo sentido do termo autoritarismo lembrado por Stopino, o *psicológico ou das personalidades e atitudes autoritárias*, tem seus precursores em trabalhos como o de Eric Fromm que acreditava existir tipos diversos de caráter humano como marcas autoritárias que poderiam ser observadas a partir de quatro orientações: a receptiva, a exploradora, a acumulativa e a mercantil (Fromm, 1972: 61-76). Entretanto, lembra Stopino, o texto fundamental neste campo é o trabalho de Theodor Adorno e de seus colaboradores, *A personalidade Autoritária*, de 1950, cujo objetivo era descrever o indivíduo potencialmente fascista, cuja estrutura de personalidade

seria tal que o tornaria particularmente sensível à propaganda antidemocrática. Há em comum nos trabalhos de Fromm e de Adorno a vivência do totalitarismo e do anti-semitismo presente na época da segunda guerra mundial na Europa e, do ponto de vista metodológico, o de recorrerem a uma interpretação psicanalítica. Diferentemente destas abordagens psicológicas, uma outra mais sociológica dos comportamentos autoritários, foi oferecida por Seymour Lipset, para quem nas sociedades modernas as classes mais baixas se tornariam progressivamente a maior reserva de comportamento autoritário (Stopino, 1992a: 99).

No debate brasileiro, as análises sobre personalidades autoritárias são produzidas nos universos de teorias como a weberiana e a freudiana que permitem uma análise comportamental mais detalhada. No primeiro caso, podemos lembrar a contribuição de Simon Schwartzman para quem o autoritarismo não é necessariamente o resultado de um excesso de demandas em um contexto de pouca industrialização e recursos limitados (o autor refere-se, certamente, às teses de Juan Linz e Guillermo O'Donnell), mas, talvez, na maioria dos casos, "a uma reduzida capacidade social de articulação e representação de interesses em um contexto de concentração excessiva de poder nas mãos do Estado" (Schwartzman, 1982). Por outro lado, ele defende a idéia que a persistência de elementos patrimoniais em um sistema político moderno tem pouco a ver com a cultura e muito com o sucesso ou fracasso do líder político em arregimentar forças de apoio. "Em geral, é possível afirmar que posições de privilégio, uma vez adquiridas, tendem a se subtrair do mercado e se transformar em monopólios adscritos e imunes ao mercado". Daí, ele preferir usar o termo cooptação política para captar o tipo de relacionamento entre os dois sistemas de participação dominantes: o de mercado e o tutelar (Schwartzman, 1982: 49,52, 53).

Uma segunda linha de reflexão que dedica alguma atenção mais particular às personalidades autoritárias, é produzida por cientistas sociais preocupados em registrar com mais detalhes passagens relevantes dos regi-

mes de exceção. Aqui, poderíamos citar Francisco Weffort no livro *Por que democracia?* quando procura dinamizar a discussão sobre a transição política brasileira nos anos setenta e oitenta dando ênfase às influências de certos personagens autoritários.

Nos anos 80, no clima da redemocratização no Brasil, surge uma terceira linha de reflexão que podemos incluir como possuindo características deste grupo das *personalidades e atitudes autoritárias*. Trata-se de um grupo de intelectuais formado sobretudo por profissionais da psicanálise que, preocupados em intervir no debate democrático, trazem para a análise do social a contribuição desta disciplina. Jurandir Freire Costa também introduziu uma importante discussão sobre narcisismo e violência na análise do caráter do excluído no Brasil. Inspirando-se nas teses de Cristhoper Lasch, estudioso do narcisismo na sociedade americana, procura discutir como a questão narcísica rebete nas instituições brasileiras e em certos grupos que conheceram de perto a violência como a geração AI-5 (Freire Costa, 1986). Em *Narcisismo em tempos sombrios* Freire admite que o Brasil vive dias difíceis devido ao fato que o regime que se sucedeu ao autoritarismo não conseguiu capitalizar o desejo de mudança da nação. Por conseguinte, "neste clima de desorientação e ansiedade, os indivíduos tendem a perder, em maior ou menor grau o sentido de responsabilidade e pertinências sociais, por si já precários nas sociedades burguesas, particularmente naquelas subdesenvolvidas como a nossa". Apon-tando para uma possibilidade de pânico narcísico, Freire refere-se a uma certa cultura narcísica da violência, uma forma particular de medo e reação ao pânico, que "nutre-se e é nutrida pela decadência social e pelo descrédito da justiça e da lei" (Freire Costa, 1988: 128,129). No início dos anos 90, esse grupo de psicanalistas (Freire, Calligaris, Birman, Figueiredo entre outros), fundam um fórum de trabalho periódico denominado o Sexto Lobo cujo objetivo, no dizer de um de seus fundadores, o psicanalista italiano Contardo Calligares, era de "criar as condições de um diálogo pluridisciplinar para quem tenta hoje intervir discursivamente no sintoma social

segundo uma ética compatível com a ética da psicanálise (Calligaris, 1991: 12). Em 1992, este último lança um livro intitulado *Hello Brasil* onde procura desenvolver a tese de que o colonizador europeu que veio para o Brasil era uma figura essencialmente perversa e incapaz de assumir a paternidade do movimento colonizador, ao contrário do que ocorrera nos Estados Unidos (Calligaris, 1992).

No terceiro caso classificado por Stoppino, o das *ideologias autoritárias*, ressaltam-se as ideologias “que negam de uma maneira mais ou menos decisiva a igualdade dos homens e colocam em destaque o princípio hierárquico, além de propugnarem formas de regimes autoritários...” (Stoppino, 1992a: 94). Aqui, ressalta-se de forma clara e indubitável, a filósofa Marilena Chauí, para quem o autoritarismo no Brasil se reproduz a partir de um discurso dominante competente que mascara as diferenças de classes. Para ela o discurso competente é o discurso instituído que se confunde com a linguagem institucionalmente permitida. “O discurso competente é aquele que pode ser proferido, ouvido e aceito como verdadeiro ou autorizado...porque perdeu os laços com o lugar e o tempo de sua origem” (Chauí, 1980: 7). Para Chauí, não se pode compreender o autoritarismo das elites brasileiras apenas analisando o Estado e suas instituições. Deve-se compreender as representações que cercam o poder e a noção de autoridade. Daí a importância da ideologia: “Ora, se considerarmos que um dos aspectos mais importantes e eficazes da ideologia reside no esforço imaginário (mas de modo algum ilusório) para estabelecer uma coincidência entre o discurso social e o político e o discurso sobre o social e o político, graças a uma lógica da identificação que unifique a realidade social e política com as representações construídas acerca delas, então as elites são necessariamente autoritárias” (Chauí, 1980: 41).

Um outro autor que pode ser incluído neste grupo é Roberto DaMatta que tenta demonstrar que o autoritarismo é aqui mascarado por uma lógica da ambigüidade legitimada por uma experiência relacional triádica (três raças) e pela falta de divisões claras entre a Casa e a

Rua. DaMatta trabalha a questão do autoritarismo no Brasil não apenas como uma necessidade das elites mas como uma característica das relações de poder. Lembra que quando estudou o “sabe com quem está falando?” procurou esclarecer que esta fórmula exprime uma reação violenta e autoritária à impessoalidade e à universalidade da cidadania. Ela “demarca e separa posições, transformando violentamente um cidadão desconhecido em pessoa detentora de cargo importante ou nome de família, com direito a tratamento especial pela autoridade” (Damatta, 1993: 189). Do lado contrário, esclarece ele, o que faz a turba urbana destruir ônibus e trens é promover um gigantesco “sabe com quem está falando?” que permite juntar e dar rosto à massa de indivíduos destituída e invisível para as autoridades, as elites e o governo (Damatta, 1993: 191). Nestes casos, a violência parece surgir como um modo drástico de separar e individualizar, um modo desesperado mas permanente de buscar a integração política e social de um sistema vivido e percebido como fragmentado, dividido e dotado de éticas múltiplas (Damatta, 1993: 197). O trabalho de Damatta representa um avanço importante para os estudos desenvolvidos a partir da década de 80 ao ressaltar aspectos culturais das relações de poder que se adentram na história brasileira e que não podem ser postos em evidência a partir de considerações genéricas sobre o autoritarismo. Porém, à medida que procura situar a *ambigüidade* como um aspecto positivo que serve “a formar um elo que o conflito desconhece” e a estabelecer relações legítimas entre forças antagônicas (Damatta, 1993: 149), creio que ele termina caindo na armadilha da cultura do autoritarismo no Brasil, que se legitima justamente na existência de uma ideologia que permite ao sistema político negar lugares precisos aos indivíduos-cidadãos, para favorecer um sistema de hierarquia que reproduz o privilégio patrimonial e a exclusão social. Insistindo na idéia que a cultura relacional é própria da sociedade brasileira, estabelece uma certa confusão entre ideologia e cultura, i.e., entre a cultura que justifica o poder autoritário e a cultura que

---

manifesta uma série de traços, lembranças, normas, valores comuns a todos, independentemente da organização política em si mesma.

## AUTORITARISMO, AUTORIDADE, CULTURA E PODER

A sistematização do conceito de cultura autoritária nos leva a tentar aprofundar dois temas significantes, o de *autoritarismo e autoridade* e o de *cultura e poder*, para que possamos melhor entender a natureza, origem e reprodução de uma certa lógica de dominação que se legitima na exata medida em que recusa um reconhecimento simbólico e um lugar político a certos membros da sociedade que não atendem requisitos de cor, de dinheiro, de títulos, de patrimônios de apadrinhamento e de vínculo familiar.

### AUTORITARISMO E AUTORIDADE

Nas páginas precedentes, vimos que o autoritarismo não tem recebido um tratamento teórico específico. Aparece preferencialmente numa relação antitética com a idéia de democracia para justificar a existência de regimes, personagens ou idéias que subvertem o ideal democrático acenando para o fantasma totalitário.

A constatação de que as experiências autoritárias possuem certas características comuns, e.g. centralidade do princípio da autoridade, existência de um comando apodítico e obediência incondicional, é insuficiente à medida que podemos argumentar serem essas características também compartilhadas por experiências democráticas, desde que haja um acordo político entre os indivíduos-cidadãos.

No fundo, a questão é de saber como se dá representação de autoridade no interior dos sistemas de poder. Neste sentido, Stoppino tem razão de sublinhar que do ponto de vista dos valores democráticos, o autoritarismo seria uma manifestação degenerativa da autoridade, por significar uma imposição de obediência, prescindindo em grande parte do consenso dos súditos e oprimindo suas manifestações de li-

berdade. Por outro lado, do ponto de vista de uma orientação autoritária, o “igualitarismo democrático” também seria uma prática degenerativa por não assegurar a “verdadeira autoridade” (Stoppino, 1992a: 94-95). O tema é escorregadio. Teoricamente a maior parte dos indivíduos, mesmo os de direita, proclamam-se democratas; na prática, porém, o que mais se observa é o exercício sutil ou declarado de atitudes que um observador crítico definiria como autoritárias.

Essas imprecisões reproduz as próprias limitações do conceito de autoridade tal como é normalmente apresentado pelos cientistas políticos. Num sentido muito lato, lembra Richard Sennett (raciocinando sobre a raiz da palavra autoridade em inglês), o termo remete para a idéia de “autor” (Sennett, 1993: 18). Na definição mais usual, autoridade é uma relação de poder na qual a obtenção da estabilidade e da institucionalidade do mando e da disposição de obedecer incondicionalmente se baseia na crença da legitimidade do poder. Alerta, porém, Stoppino, que estas e outras definições próximas não conseguem dar conta das ambigüidades derivadas de fatores aleatórios que podem modificar de forma substancial o aspecto “autônomo” da crença na legitimidade e ele cita como exemplo o uso da violência e a dependência psicológica (Stoppino, 1992b: 88-94). Não bastassem essas ambigüidades, outras tantas podem igualmente ser assinaladas quando consideramos o fato que essas definições de autoridade por serem de inspiração liberal, partem do princípio que a relação de poder entre comandante e comandado tem aprioristicamente um caráter simétrico justificado pela associação de indivíduos livres e iguais. Esta construção se mostra ideológica quando observamos que diferentes formas de exercício do poder ocorrem quando se trata por exemplo de uma estrutura comunitária – onde há uma prevalência de um sentimento comunitário e grupal bastante estreito –, ou de uma outra, societária, onde prevalece o individualismo como é o caso das sociedades modernas ocidentais. Do mesmo modo, a concepção e o uso do poder também se altera caso se trate do contato entre duas

culturas individualistas ocidentais ou entre uma moderna ocidental e uma outra tradicional<sup>2</sup>.

Sennett lembra que existe uma distância grande entre a definição de autoridade como paternalismo ou autoridade como patriarcalismo. O paternalismo, diz, constitui um modelo que vicejou no Ocidente com a revolução industrial. Apesar da dominação permanecer sob controle do indivíduo do sexo masculino o exercício do poder se dá em bases mais simbólicas que materiais. Assim, os lugares não são fixados rigidamente por uma tradição costumeira e o pai não pode garantir para seu filho antecipadamente um lugar no mundo. Ao contrário, no patriarcalismo e no patrimonialismo, os lugares são garantidos por laços de sangue, a herança é assegurada pelo lugar atribuído ao primogênito não havendo espaço para um discurso igualitarista (Sennett, 1993: 51-53). Embora declinantes nos últimos séculos sob a pressão emancipadora da lógica capitalista, traços importantes das antigas ordens patrimoniais como a da representação hierárquica e holística da estrutura grupal foram preservados pelas elites terceiro-mundistas na modernização de suas instituições públicas e privadas (voltaremos a falar deste assunto mais adiante). Para o instante, é importante fixarmos o seguinte aspecto: se em sociedades de caráter individualistas como as do Ocidente, o autoritarismo tende a aparecer todas as vezes em que o poder é tido como legítimo por quem o detém, mas não é mais reconhecido como tal por quem a ele está sujeito, numa sociedade de traços hierárquicos (patrimonialistas, corporativistas, comunitaristas) o autoritarismo pode surgir por razões diversas. Quando por exemplo aquele que detém o poder não reconhece simbolicamente e institucionalmente a identidade de certos membros e recusa, por conseguinte, atribuir um lugar político a este membro – que ele inclusive não reconhece como outro – na estrutura de poder legítima e legal. Ilustrando, poderíamos dizer que o autoritarismo de um governante de uma república democrática não tem o mesmo sentido que o autoritarismo de um governante numa monarquia escravista ou numa ordem fundamentalista.

Esta discussão sobre autoridade e autoritarismo pode, a meu ver, ganhar um relevo sociológico mais importante se a relacionarmos com a questão da cultura e com o debate sobre cultura e poder. Este esforço de conexão visa possibilitar a elaboração do conceito de cultura autoritária que nos permite representar a questão do autoritarismo numa perspectiva mais ampla e teoricamente enriquecedora que apenas o conceito de cultura pode nos oferecer.

## CULTURA E PODER

A discussão sobre cultura ganha relevância para a sociologia nos últimos tempos. Raymond Williams defendia a importância de uma sociologia da cultura em nome da valorização de uma série de disciplinas como a linguagem e a arte que durante muito tempo eram tidas como periféricas na compreensão do social (Williams, 1981: 12). Para Jeffrey Alexander, o renascimento dos estudos culturais em geral e daqueles referentes a cultura e significado, no campo da sociologia, devem ser entendidos através de uma renovação da antropologia, da filosofia hermenêutica, da semiótica e do estruturalismo (Alexander, 1987: 22)<sup>3</sup>.

Na verdade, a renovação do interesse sobre cultura extrapola o que poderia ser um mero modismo acadêmico para surgir como um novo entendimento da modernidade. O marxista Fredric Jameson entende que já ultrapassamos a fase de ver a cultura como expressão relativamente autônoma da organização social e que a cultura, atualmente, neste novo estágio do capital, constitui a própria lógica do sistema (Jameson, 1996). 'Se de uma parte Jameson tem razão em alegar que as manifestações culturais atuais (vídeo, cinema, literatura, arquitetura etc.) não devem ser vistas apenas no plano da ideologia mas também das configurações que põem o capital em marcha, por outro lado há aqueles como o australiano Gyorgy Markus que entende ser a própria modernidade uma cultura cuja principal característica é de conciliar movimentos de criatividade e de crítica. Por isso, a oposição entre imagi-

nação e razão seria ela mesma produto da modernidade cultural (Markus, 1994: 15).

Para além do interesse sociológico ou antropológico imediato, o fato é que a palavra cultura – e sua correlata, a palavra civilização – apresentam sentidos diversos que segundo certos autores têm a ver com as experiências de formação dos Estados Nacionais. Isto pode ser observado pela comparação dos casos francês e alemão. Na França, o termo civilização tem um sentido universal que serve para diferenciar o civilizado do bárbaro, enquanto a palavra cultura tem um sentido mais restrito vinculado ao humanismo, à cultura do espírito. Segundo Durkheim e Mauss, citados por Jean-Pierre Durand e Robert Weil (1989: 513), os fenômenos da cultura seriam nacionais (instituições políticas, jurídicas, a morfologia social que serviam para caracterizar uma sociedade determinada) e os fenômenos da civilização seriam supranacionais (os mitos, os contos, a moeda, o comércio, as belas artes, a língua, os conhecimentos científicos etc.). “Uma civilização, dizem esses dois autores, constitui uma sorte de meio moral no qual convivem um certo número de nações e onde cada cultura nacional representa apenas uma forma particular”. A sociologia francesa, esclarecem Durand e Weil, herdou o interesse por um conceito integrador de civilização e de uma certa desconfiança com relação ao conceito de cultura, sobretudo quando este ficou associado ao nacionalismo alemão.

De fato, na perspectiva alemã, a palavra cultura adquiriu um sentido forte, designando não o desenvolvimento espiritual do indivíduo mas o progresso de uma coletividade. Norberto Elias explica esta variação a partir das condições históricas de emergência da burguesia alemã no século XVIII. Afastada do poder em benefício de uma aristocracia que cultivava os hábitos franceses, esta burguesia vai se expressar em alemão e designar cultura como expressão de certas virtudes, moralidade e autenticidade própria de um povo (Elias, 1973: 18). Dumont, por outro lado, entende que essas diferenças se relacionam com as formas como o individualismo e o holismo aparecem respectivamente nas culturas francesa e alemã. Elé detecta na obra

de Herder um certo holismo moderno, nascido no interior do próprio individualismo ocidental ao tentar introduzir na cultura moderna, uma subcultura alemã distinta da francesa (Dumont, 1983: 119). A presença deste holismo moderno na Alemanha, explica o antropólogo francês, faz com que a subordinação seja geralmente reconhecida como normal e necessária e que a necessidade de emancipação do indivíduo seja sentida com menos vigor que a necessidade de enquadramento e de comunhão: “Ali, onde os franceses se contentavam de justapor as nações como fragmentos da humanidade, os alemães, reconhecendo a individualidade de cada uma delas, se preocuparam de *ordenar* as nações na humanidade em função de seus valores – ou de seus poderes” (Dumont, 1983: 130).

O interesse de trazer esta discussão sobre as diversas concepções de cultura na Europa tem o propósito de chamar a atenção para o fato que no Brasil as noções de cultura e civilização parecem se confundir. Uma justificativa possível para esta confusão poderia ser explicada pelo contexto da dependência brasileira no mapa da cultura capitalista global. Impactados por esta experiência de periferização cultural, alguns meios intelectuais tenderiam a exagerar a presença dos traços da cultura de massa global (Ortiz, 1994 e Ianni, 1995), em detrimento de outras leituras que sem negar a força da mundialização destacam as pluralidades culturais internas (Bosi, 1992) ou as questões raciais (Sodré, 1988). Este comentário é válido particularmente para a questão da cultura do poder por ter implicações sobre os movimentos sociais e políticos de resistências e de mudanças no interior da sociedade. Apesar da revalorização dos trabalhos de Gilberto Freyre e de Sergio Buarque, autores que buscavam esta especificidade, na prática o campo intelectual no Brasil guarda resistências a um entendimento mais específico da cultura brasileira, entendimento que não esteja condicionado pelo universo mais amplo da civilização. Provavelmente esta submissão da cultura à civilização reflete a influência francesa.

Esclarece o arguto Elias que a estrutura do sentimento nacional tal como ela é repre-



sentada pelas noções de cultura ou de civilização varia grandemente de um caso para outro. Noções desse gênero, continua, lembram certas palavras que surgem às vezes em grupos delimitados como família e seitas e que são plenos de sentido para os iniciados mas não dizem grande coisa aos profanos. “Elas são o resultado de experiências comuns. Se expandem e se transformam com o grupo de que elas são a expressão. É a situação e a história do grupo que se refletem nelas”. Contudo, complementa, “elas permanecerão sempre pálidas, aparecerão sempre sem vitalidade aos olhos daqueles que não partilham suas experiências, cuja linguagem não traduz a mesma tradição, a mesma situação” (Elias, 1973: 15).

No caso brasileiro, esta “estrutura do sentimento nacional” tem ainda hoje sua especificidade delimitada pela experiência mercantilista e escravista colonial, cuja memória se reproduz através das instituições nacionais. Basta pensarmos no conteúdo autoritário contido na expressão de mando “sabe com quem está falando?” ou, então, no lugar ocupado pelas empregadas domésticas na hierarquia de papéis da família brasileira de classe média e de classe alta.

A reflexão conduzida até este momento sobre os temas do autoritarismo x autoridade e da cultura x poder foi importante para justificarmos porque o autoritarismo tem uma expressão particular na experiência cultural brasileira não sendo redutível a uma apreciação globalizante. Mas se isto justifica a importância de um texto que trate da cultura autoritária no Brasil, não é suficiente para explicar a natureza desta mesma cultura.

## **HISTORICIDADE DA CULTURA AUTORITÁRIA NO BRASIL**

O surgimento de uma cultura de massa planetária é profundamente importante para a formação de novas identidades marcadas pela transterritorialidade e pelo multilingüismo. Nessa perspectiva, Nestor Canclini percebe ser possível se repensar a cidadania em conexão com o consumo e como estratégia política, abran-

gendo novas práticas, sobretudo de caráter público, que não são consagradas pela ordem jurídica moderna/tradicional (Canclini, 1995: 23-25). Por outro lado, vemos que um problemático processo de reativação de certos conflitos arcaicos (racistas, étnicos, religiosos, fundamentalistas, corporativistas entre outros) emerge por trás dos signos aparentemente alvissareiros de uma cultura de massa mundial, acompanhando a fragmentação das antigas referências culturais nacionais, regionais e locais. Por isso, Johann Arnason propõe que a nação “é também uma combinação mutável da tradição e da modernidade, e as interpretações culturais que servem para situar a nação num mundo pluralizado deveriam ser visualizadas contra este fundo” (Arnason, 1990: 243).

Não é fácil, então, se adivinhar quando esta globalização/fragmentação é instituinte de um novo modelo cultural mais democrático e antitradicional, ou quando produz um movimento modernizador/conservador que contamina o novo modelo cultural com traços culturais tradicionais e na maior parte das vezes anti-democráticos. No nosso entender a apreciação crítica do efeito-global no plano nacional/local, e mais especificamente sobre o movimento dialético do recalque/reativação de conflitos sociopsíquicos e históricos nas sociedades nacionais, depende do modo como se produziu o *pacto fundador* do imaginário sociohistórico em cada uma dessas sociedades que são significantes do painel global sem deixarem de ser nacionais.

A idéia de um pacto fundador está presente nas obras de intelectuais importantes da modernidade que possuem orientações completamente diversas como Alexei de Tocqueville e Sigmund Freud. Em *Democracia na América*, o pensador francês inicia seu raciocínio chamando a atenção para a importância de se conhecer o momento inicial dos Estados Unidos, que ele atribui à experiência de governo comunal que favoreceu a liberdade burguesa e vetou a liberdade aristocrática dominante na pátria-mãe Inglaterra (Tocqueville, 1981: 88). Em *Totem e Tabu*, por sua vez, Freud procura explorar um momento simbólico inaugural em que é fun-

dada a sociedade. Este momento é aquele em que os filhos teriam realizado um pacto para assassinar o chefe da horda e dividir as mulheres entre os homens do grupo (Freud, 1965). A grande vantagem desta discussão foi permitir relativizar a influência das teses evolucionistas, economicistas e historicistas no seio das ciências sociais que procuravam vincular o desenvolvimento dos povos e nações a certas leis imutáveis que punham a dinâmica cultural em plano bastante secundário. Recentemente, Cornelius Castoriadis com seu já clássico *A instituição imaginária da sociedade* aprofundou a compreensão deste assunto ao demonstrar que toda sociedade se institui imaginariamente e originalmente ao associar, de modo mais ou menos autônomo ou heterônomo, de um lado os materiais que ela herdou de sua própria história – o instituído-, de outro, a fabricação original a partir de sua criatividade de novos materiais – o instituinte (Castoriadis, 1975).

Nesta perspectiva, pois, acreditamos que as possibilidades de compreensão da historicidade da cultura autoritária no Brasil depende de como situamos o pacto fundador da sociedade brasileira. A título de ilustração, penso ser importante estabelecer algumas comparações entre o processo europeu e o latino-americano. Esta análise comparativa para os fins desta reflexão, pode contemplar três momentos: primeiramente, a do sentido do pacto fundador; em segundo, a da motivação dos atores responsáveis na inauguração do pacto; em terceiro, a do lugar do social no imaginário de poder criado.

## SENTIDO DO PACTO FUNDADOR

Na Europa, o pacto fundador assumiu a forma de um pacto civilizatório, reunindo diversos grupamentos societários na construção histórica de projetos culturais e políticos diferentes mas articulados em torno das sociedades nacionais. As alianças políticas foram costuradas, a duras penas, pelos atores envolvidos – a aristocracia, a burguesia comerciante, a pequena burguesia, o campesinato, o proletariado urbano entre outros –, significando perdas e re-

núncias para uns e ganhos e reconhecimentos para outros. O momento de fundação da modernidade é, logo, aquele de fixação das representações simbólicas e do ordenamento histórico de um pacto que obrigou a ressignificação dos imaginários históricos tradicionais. Por isso, embora tenham sido os gregos os primeiros a descobrirem que toda a instituição da sociedade é auto-instituinte, foi apenas com a revolução francesa, esclarece Castoriadis, que foi colocada pela primeira vez a idéia de uma auto-instituição explícita da sociedade (Castoriadis, 1992: 165-166).

O recalco dos elementos tradicionais alcançou níveis significativos através das revoluções nos campos da política, da ciência e da economia que beneficiaram as práticas de autonomização embutidas na idéia de um novo pacto. Ele favoreceu a livre iniciativa e o livre câmbio, o respeito aos direitos à igualdade e à liberdade política e o surgimento de uma cultura urbana de feição profana e crítica. Por isso, segundo Morse, no contexto anglo-americano da colonização predominou a convicção de Guillermo de Occam de que as naturezas e as essências universais apenas poderiam ser conhecidas através de casos individuais (Morse, 1988).

Na América Latina, diferentemente, a imagem de um pacto civilizatório é menos visível. A empresa colonial nasce em condições muito especiais que têm a ver com a situação de Portugal no período das expansões marítimas e com as motivações que marcaram os primeiros exploradores. A tradição patrimonialista de Portugal (Faoro, 1958), associada a uma tradição herdada de São Tomás de Aquino que insistia na harmonização do mundo de Deus e do mundo dos Homens, na complementação das verdades da fé e do mundo natural (Morse, 1988, 32), condicionou o imaginário da fundação. O sucesso do projeto colonial não foi, logo, o resultado de um acordo histórico resultante dos desejos culturais heterogêneos presentes naquele momento inicial em que lusitanos e tupis se observaram pela primeira vez. Ao contrário, o sucesso deste pacto obedeceu à visão tomista e patrimonialista da Coroa portuguesa, que explica como foi possível conciliar a tradi-

ção católica e a política de escravização e de catequização de negros e índios. Pelas mãos dos jesuítas, a Coroa pregava a palavra sagrada de Deus, pelas mãos de comerciantes e produtores, a palavra profana dos homens. O ritmo da empresa foi dado pela lógica iberocêntrica dos europeus, pelo poder das armas e pela ameaça de punição e destruição.

A estratégia de implantação de um sistema de dominação autoritário era vista como uma política necessária de “civilização” de povos exóticos, que segundo alguns não possuíam almas e não eram humanos. O sucesso do pacto fundador dependeu da arrogância e do racismo de uns (a nobreza e os aventureiros portugueses), da destruição, escravização e exclusão de outros (os povos ameríndios e os povos africanos). Em vez de um pacto de vida que assegurasse a diversidade – e a liberdade e a igualdade de direitos – os colonizadores estabeleceram nessas áreas pactos de morte, onde foi imposta a lei dos déspotas segundo uma lógica de controle e de enriquecimento sem compromissos sociais com os “brasileiros”. Por conseguinte, a instituição imaginária do poder colonial não poderia contemplar a idéia europeia de nação. Basta verificarmos a lei da terra. Ela foi montada para ser cúmplice de uma prática de usurpação que inicia o povoamento e desencadeia o processo de legalização da propriedade da terra ao longo dos séculos única e exclusivamente em benefício dos poderosos (Holston, 1993).

## MOTIVAÇÕES DOS CLÁS OLIGÁRQUICOS

No caso europeu, o elemento central na rede de significantes que promoveu a imagem de uma autoridade coletivamente legitimada e reconhecida (símbolo do pai cultural), que apareceu como núcleo fundador do processo de instituição imaginária do sociohistórico, e particularmente do Estado, foi exercido pela burguesia. Esse agrupamento de empreendedores econômicos conseguiu, de fato, através da sua cultura utilitária, pactuar um projeto histórico que integrou as diferenças comunitárias e raciais, para viabilizar a universalidade do merca-

do. A burguesia lutou avidamente para quebrar o monopólio do poder patrimonial do Ancien Régime, porque o espírito despótico e onipotente da realeza era um impedimento decisivo para a fundação de uma sociedade aberta à circulação de mercadorias.

No caso da América Latina, o agrupamento que exerceu o papel de significante central foi o oligárquico, reunindo interesses diversos: religiosos, econômicos, financeiros, políticos, religiosos e burocráticos. Aqui, a linguagem de poder era formulada menos pela autoridade do dinheiro e mais pela autoridade da glória e da ostentação. A oligarquia edificadora do pacto colonial se interessava em fundar uma empresa econômica e não uma civilização. Daí, a importância de se preservar os privilégios e o espírito onipotente que davam sentido às aventuras de enriquecimentos fundados nas práticas da barbárie. O grupo que aqui aportou era formado sobretudo por nobres aventureiros, indivíduos de confiança da Coroa e especuladores destituídos de qualquer vontade política de fundar uma experiência de colonização permanente e estável tal como foi verificado na América do Norte. Até as primeiras décadas do século XX, o imaginário patrimonialista oligárquico se reproduziu sobre o desejo de pilhagem e de uso destrutivo das riquezas naturais e humanas. A lógica de poder deste grupo sempre foi o da “apropriação de riquezas materiais através de meios frequentemente autoritários, que garantem o usufruto de privilégios do indivíduo ou do grupo de identificação e também a integridade da potência holista, isto é, de uma potência que assegura a diferenciação hierárquica dos indivíduos segundo critérios que privilegiam sobretudo a integridade do Príncipe, como são os critérios de herança e de lealdade” (Martins, 1991: 52).

O imaginário clânico tem como símbolo central a figura histórica e polêmica do colonizador e não a do colono. Por conseguinte, a representação imaginária do poder instituinte necessário à organização da política volta-se para o culto da tradição patrimonialista e de uma ancestralidade confusa. A psicanálise faz um registro interessante sobre as características deste

momento fundador da empresa colonial. Para Contardo Calligaris (1992), o colonizador que funda a empresa colonial era uma figura incestuosa por excelência e o motivo principal de sua vinda ao Brasil era possuir um referente maternal longe da ameaça da castração paterna. Na aventura colonial, ele se viu livre para possuir sadicamente, num gozo ilimitado, os significantes da mãe que eram representados por diferentes objetos: a terra produtiva, a natureza pródiga, os filhos(as) da Ameríndia e os filhos(as) da África. Como resultado, perdeu o liberalismo burguês que propunha o contrato para criar limites entre parceiros sociais e venceu o autoritarismo clânico e oligárquico, que se representa pelo vínculo indissociável de lealdade entre parceiros partilhando de mesmas condições hierárquicas.

O imaginário moderno brasileiro é, assim, profundamente marcado pelo poder de certas elites que não se comportam propriamente como classes socioeconômicas mas como oligarquias despóticas, legitimadas a partir de uma multiplicidade de fatores: econômicos, financeiros, políticos, burocráticos, militares e religiosos. Oligarquias antigas e novas, à medida que a experiência de modernização nacional – política, econômica e industrial – obrigou as antigas oligarquias a se reciclarem e darem espaços para o surgimento de novos agrupamentos movidos por razões culturais complexas, nesta mudança para a modernidade. A *lógica clânica* expressa a estratégia de poder desenvolvida por esses grupos oligárquicos para controlarem os mecanismos de captação e de distribuição de recursos públicos e coletivos. Perdeu a democracia, porque a moral clânica suporta com dificuldades a abertura para a negociação e a supressão de favores e privilégios.

O que diferencia estas oligarquias patrimoniais e clânicas da moderna burguesia urbana não é simplesmente o fato do imaginário burguês ser dominado por avassaladoras paixões econômicas que submeteram eficazmente as antigas paixões da glória (Hirschman, 1979). Afinal, partilhar dos prazeres de uma moral utilitária e econômica não é um problema para as oligarquias. Ao contrário, quando se fez neces-

sário assegurar a sobrevivência de cada grupo, as divergências entre oligarcas e burgueses foram minimizadas em favor da manutenção de regimes despóticos capazes de garantir a partilha comum e personalizada do poder.

Na América Latina, a introjeção na prática cotidiana, e não apenas no discurso, dos significados do liberalismo sempre foi um problema de difícil resolução. Constitui um condicionante central do imaginário oligárquico a existência de certos procedimentos hierárquicos que diferenciam os indivíduos segundo códigos de classificação clânica, que não podem ser revistos por uma estratificação social aberta como propuseram os teóricos liberais. Aqueles procedimentos particularistas definem as oligarquias como clãs – e não como classes – e lhes conferem prestígio numa seleta coletividade cujo acesso é permitido a alguns segmentos: grandes famílias proprietárias, grupos políticos e burocráticos influentes, militares poderosos e, também, industriais e dirigentes de importantes grupos econômicos (que se apresentam como classes no mundo burguês do trabalho e como clãs no mundo oligárquico-patrimonial da ostentação e da glória). Daí, serem essas oligarquias modernas da América Latina e do Brasil tão identificadas com códigos de valores tradicionais fundados no racismo, na honra e no prestígio, e tão voltadas ao cultivo da posse direta de certos objetos representativos da mãe matricial (a posse obsessiva de terras, de títulos e de homens).

## LUGAR DO SOCIAL

O lugar do social é muito diferente em ambas as situações. No caso europeu, o recalçamento do despotismo pré-moderno foi obtido pelos limites políticos e jurídicos impostos pela lógica burguesa utilitária e interesseira sobre a cultura aristocrática. Paralelamente, novas instituições foram construídas visando a disciplina do trabalho. A violência burguesa, fundadora da modernidade, se materializou sobre a repressão de outras violências tradicionais. A autonomia do mercado de bens e serviços com

relação ao antigo poder patrimonial e despótico funcionou como uma instituição central no processo de formação da sociedade ao quebrar a antiga dádiva comunitária que reduzia a circulação dos bens apenas ao grupo de base (família, etnia, clãs etc.), abrindo espaço para a emergência do estranho, que é base da moderna cidadania. O Estado liberal também teve papel decisivo na criação de uma esfera pública ao regulamentar as trocas limitando a força da dádiva tradicional (Godbout, 1992). O Estado foi estruturado respondendo as demandas de regulação dos conflitos sociais no bojo dos mecanismos de reprodução do sistema capitalista. Juntos, Estado e Mercado geraram as condições históricas da experiência democrática, ao respaldar uma moral burguesa que comportava a diferença e a negociação. Perdeu o autoritarismo aristocrático e venceu o liberalismo burguês com o advento da figura da cidadania – cuja complexidade fenomenológica já tivemos oportunidade de nos referir em outra parte deste trabalho.

No caso brasileiro, o capitalismo colonial, diferentemente do acontecido na Europa, praticamente destruiu as bases do antigo sistema comunitário local. O recalçamento foi feito de forma destrutiva, impedindo que a esfera pública se legitimasse nas antigas relações comunitárias. As diferenças de propósitos entre colonizadores e nativos impediu quaisquer políticas de hibridização que respeitasse as tradições locais. Os colonizadores não chegaram com propósitos de fundar o social, mas apenas de se apropriar de riquezas naturais. Para os “donos do poder” que se fixaram no Brasil desde a colônia a política de povoamento foi a destruição, a humilhação e o avassalamento de terceiros: tanto dos povos ameríndios e africanos como daqueles segmentos de europeus mais humildes que se integraram à empresa colonial como servos e trabalhadores braçais livres. O mercado de bens e serviços não possuía esta função socializadora porque era sobretudo voltado para financiamento do projeto colonizador e exportador. No plano político, a instituição central (de legitimidade duvidosa) era o *Poder Colonial* e o Estado aparece

como uma iniciativa estratégica para a fundação da sociedade nacional, no século XIX, por uma via autoritária que negligenciou a idéia de uma negociação aberta com todos os segmentos cidadãos da época. Por não serem nossas elites herdeiras de uma cultura religiosa reformada pelo protestantismo, mas de um catolicismo medieval, elas reagiram com muito mais firmeza às pressões liberais voltadas para autonomizar tanto o indivíduo como as instituições sociais, econômicas e políticas.

Conseqüentemente, a relação de mando/subserviência/exclusão do período colonial e escravista, deu lugar com o fim da escravidão, não a uma “cidadania conquistada” como na Europa, mas a uma espécie de “cidadania concedida” assim definida por Teresa Sales: “na gênese de construção de nossa cidadania, está vinculada, contraditoriamente, à não cidadania do homem livre e pobre, o qual dependia dos favores do senhor territorial, que detinha o monopólio privado do mando, para poder usufruir dos direitos elementares de cidadania civil” (Sales, 1994: 27). A organização da política e do Estado e a modernização do país ficaram marcadas por essas práticas personalizadas e autoritárias de exercício do poder. Esta cidadania concedida é reproduzida graças a uma “cultura política da dádiva” que se sustenta num certo fetiche da igualdade e de encurtamento das distâncias sociais, que tem justamente a finalidade de esconder as desigualdades sociais. Com a República, os mecanismos de clientelismo e patronagem inspiraram as relações de mando no meio rural estendendo-se, também, com algumas variações para o meio urbano. Se a cultura da dádiva às vezes foi contestada politicamente, outras vezes foi imposta ou “concedida” pelo medo e pela violência. Ela constitui um das formas de expressão da cultura autoritária no Brasil.

Assim, em sociedades onde as lógicas individualizantes conhecem o cerco de lógicas corporativistas, comunitárias, clônicas, fundamentalistas entre outras, o enraizamento da *representação moderna de cidadania permanece* uma empreitada instável e limitada pelas estruturas hierárquicas. Daí, Stephen Kalberg (1993)

levantar a tese que a manifestação de uma cidadania moderna depende do jogo das forças culturais. Segundo o autor, a expansão da esfera pública e o desenvolvimento econômico podem ser orientados por modelos culturais de famílias e de clãs. Por conseguinte, prossegue, não há garantia, face a um sistema significado por grupos de lealdade, que os responsáveis pela expansão de uma esfera pública como a burguesia articulem positivamente iniciativas para assegurar direitos civis e políticos. Conseqüentemente, a “superimposição de direitos políticos e civis por um Estado-nação permanece instável e em perigo de dissolução, enquanto o favoritismo e as lealdades pessoais dos clãs, ou de grupos étnicos e religiosos não for enfraquecido pela expansão de uma esfera pública” (Kalberg, 1993: 96). Finalmente, ele conclui que o estímulo ao individualismo não contribui necessariamente para viabilizar a cidadania, que requer outras noções como responsabilidade cívica, união social e igualitarismo (Kalberg, 1993: 108). Desta maneira é possível compreendermos que a cultura autoritária no Brasil pode ser bastante útil para viabilizar uma modernização conservadora sem ter que expandir a esfera pública de modo a integrar as populações excluídas das instituições econômicas, políticas e culturais.

Trata-se, por conseguinte, de um equívoco pensar que com a urbanização do país, com a emergência de novas classes sociais e com a modernização das instituições em geral os clãs tenham perdido força política. Raciocinar desta maneira não contribui nem para entendermos o autoritarismo que inspira a cultura do poder no Brasil nem as resistências impostas pelas elites às lutas democratizantes. O conceito de cultura autoritária tem justamente o sentido de favorecer uma compreensão de como as relações de poder nas instituições em geral, e no sistema político e estatal, em particular, estão condicionadas por certas representações e significações montadas num modelo hierarquizado cujo objetivo é de selecionar uns e excluir outros segundo critérios de cor, patrimônio, nome de família, apadrinhamento e prestígio social e político. O autoritarismo nas instituições brasileiras é con-

gênito no sentido que ele está no cerne de uma estrutura que aprisiona e submete a lógica individualista a um jogo conspirativo regrado por uma lógica holística, hierárquica e racista, boicotando as práticas autonomizantes que produzem a cidadania moderna.

### **CONFORMISMOS E BRECHAS OFERECIDOS À DEMOCRATIZAÇÃO DA ORGANIZAÇÃO POLÍTICA: QUESTÕES TEÓRICAS**

As experiências dos movimentos sociais urbanos e rurais nas últimas décadas, associadas à emergência de uma cultura de massa global têm contribuído para remodelar as instituições privadas e públicas, atingindo particularmente o *imprinting cultural* da organização política e do Estado brasileiro. A questão maior que se apresenta agora é de saber se na esfera da política esta remodelação institucional e organizacional implica numa eventual substituição da tradicional cultura autoritária por uma outra democrática. No caso positivo, é possível que se verifiquem mudanças profundas no pacto de poder, apontando para um “contrato social” onde seja colocada a questão da ética como o sugeria Kant. Uma ética que permitisse reimaginar os mitos e imagens fundadoras da cultura autoritária, reordenar as redes de significações simbólicas, reedificar as instituições fundamentais como a família, a economia, a política, e o Estado. No caso negativo, em que a cultura autoritária resista aos novos tempos, é possível se visualizar uma modernização conservadora que encaminhe autoritariamente soluções satisfatórias para as questões sociais, que favoreça o surgimento de novas ideologias e discursos, mas que preserve os lugares desde sempre atribuídos pela tradição despótica e oligárquica.

Nesta parte do trabalho tentaremos, então, explorar as razões porque a cultura autoritária consegue sobreviver à democratização do regime político, explorando paralelamente as linhas de menor resistência por onde as lutas democráticas vêm procurando avançar com expectativas positivas. Tentaremos articular, primeiramente, as contribuições de dois sociólogos

que, a meu ver, têm uma preocupação prática com o conceito de cultura, a saber: Edgar Morin com sua noção bioantropológica e Eugène Enriquez com sua perspectiva organizacional.

## **EDGAR MORIN: OS DETERMINISMOS E AS EFERVESCÊNCIAS CULTURAIS<sup>4</sup>**

Para este autor a cultura é um conceito essencialmente complexo, havendo um tronco comum indistinto entre conhecimento, cultura e sociedade. Metaforicamente, poderia se dizer que a cultura é uma espécie de megacomputador, que memoriza todos os dados cognitivos e que, portadora de quase-programas, prescreve as normas práticas, éticas políticas dessa sociedade. “Cultura e sociedade encontram-se em relação geradora mútua e, nesta relação, não esqueçamos as interações entre indivíduos, que são eles próprios portadores/transmissores de cultura; estas interações regeneram a sociedade, a qual regenera a cultura” (1991:17). “Uma cultura abre e fecha as potencialidades bioantropológicas de conhecimento. Abre-as e atualiza-as fornecendo aos indivíduos o seu saber acumulado, a sua linguagem, os seus paradigmas, a sua lógica, os seus esquemas, os seus métodos de aprendizagem, de investigação, de verificação etc., mas ao mesmo tempo, fecha-os e inibe-os com as suas normas, regras, proibições, tabus, com o seu etnocentrismo, a sua auto-sacralização, com a ignorância da sua ignorância. Também aqui o que abre o conhecimento é o que fecha o conhecimento” (1991:18).

Sobre o determinismo cultural, diz Morin que toda sociedade apresenta determinismos externos e internos. Os externos são de várias ordens como o momento histórico, a localização, a determinação sociocêntrica que cada sociedade impõe aos conhecimentos que nela se formam, além das determinações de classes, de castas, de seitas e de clãs. Mas os determinismos intrínsecos ao conhecimento, diz, são muito mais implacáveis por comandarem esquemas e modelos explicativos – os quais impõem uma visão do mundo e das coisas – e governam/controlam,

de maneira imperativa e proibitiva, a lógica dos discursos, pensamentos, teorias. Esses determinismos intrínsecos são os princípios organizadores do conhecimento ou paradigmas, que têm um tronco comum com os princípios profundos da própria organização social, e estão no princípio de toda a computação/cogitação, i.e., de todo o pensamento humano (1991: 24). “Ao determinismo organizador dos paradigmas e modelos explicativos associa-se o determinismo organizado dos sistemas de convicções e crenças que, quando reinam numa sociedade, impõem a todos e a cada um a força imperativa do sagrado, a força normalizadora do dogma, a força proibitiva do tabu. As doutrinas e ideologias dominantes também dispõem da força imperativa/coercitiva que leva a evidência aos convictos e o temor inibidor aos outros” (1991: 24).

O aprisionamento do conhecimento num multideterminismo de imperativos, normas, proibições, inflexibilidades e bloqueamentos produz um certo conformismo cognitivo que esconde um imprinting cultural que marca os humanos desde o nascimento com o selo da cultura, primeiro familiar e depois escolar, e que prossegue na universidade ou no exercício da profissão. “O imprinting cultural inscreve-se cerebralmente desde a mais tenra infância pela estabilização seletiva de sinapses, inscrições iniciais que vão marcar irreversivelmente o espírito individual quanto ao seu modo de conhecer e agir” (1991:25). A normalização manifesta-se de maneira repressiva ou intimidadora; ela faz calar os que se sentiriam tentados a duvidar ou contestar. “A normalização, portanto, com os seus subaspectos de conformismos, exerce uma prevenção contra o desvio e elimina-o quando ele se manifesta. Ela mantém e impõe a norma sobre o que é importante, válido, inadmissível, verdadeiro, errôneo, imbecil, perverso. Indica os limites que não podem ser ultrapassados, as palavras que não devem ser ditas, os conceitos que devem ser desdenhados, as teorias a pôr de lado” (1991:26).

Mas na história do conhecimento não há apenas conformismo cognitivo. Há o enfraquecimento do imprinting, brechas na normalização, aparecimento de desvios, evolução de

conhecimentos. As certezas absolutas, oficiais e sacralizadas são subvertidas pelas dúvidas, os mitos são desfeitos pelos conhecimentos empíricos/objetivos, os dogmas são superados pela contestação e pela crítica. As possibilidades de enfraquecimento do imprinting cognitivo (paradigmas, doutrinas, estereótipos) e da normalização ocorrem a partir de três possibilidades: a existência de uma vida cultural e intelectual dialógica, o calor cultural e a possibilidade de expressão de desvios. A *dialógica cultural* implica em uma pluralidade/diversidade de pontos de vista: toda a sociedade comporta indivíduos genética, intelectual, psicológica e afetivamente muito variados e, portanto, prontos a terem pontos de vistas cognitivos muito diferentes. O encontro de idéias antagônicas cria uma zona turbulenta que abre uma brecha no determinismo cultural (1991: 27-28). O calor cultural é propício não a um determinismo rígido, mas a condições instáveis e moveáveis. Do mesmo modo que o calor físico significa intensidade/multiplicidade na agitação, e choques entre partículas, também o calor cultural pode significar intensidade/multiplicidade de trocas, confrontos, polêmicas entre opiniões, idéias, concepções. A dialógica favorece o calor cultural, o qual, por sua vez, favorece a dialógica cultural. A conjunção da pluralidade, do comércio de idéias, do conflito, do diálogo, do calor, constitui uma alta complexidade cultural (1991: 29). Quanto à *possibilidade e expressão de desvios*, pode-se salientar que o abrandamento da norma dá possibilidade de expressão aos espíritos já secretamente autônomos e permite que os desvios potenciais se atualizem. Há uma relação recíproca de causa/efeito entre o enfraquecimento do imprinting/normalização, a atividade dialógica e a expressão de desvios. Uma expressão de desvios provisória ou duradoura não leva necessariamente ao desaparecimento do imprinting. Apenas nas condições de uma dialógica aberta (comportando trocas muitos quentes no comércio das idéias e do conhecimento) que os desvios podem enraizar-se e transformar-se em tendências. Assim, a mentalidade científica, a princípio desviante, autonomizou-se e a mesmo tempo

enraizou-se progressivamente no seio da sociedade, criando as suas associações e instituições, e ao cabo de dois séculos, tornou-se nova ortodoxia no conhecimento do mundo, mas uma ortodoxia de novo tipo (1991: 30-31).

O culto do novo, apesar de seu conformismo, constitui um terreno favorável à expressão dos desvios. Basta às vezes uma pequena brecha no determinismo, produzido por um desvio inovador ou por um abscesso de crise, para se criar as condições de transformações que podem se tornar profundas. Podemos assistir com frequência a um indivíduo sozinho ser portador de uma idéia nova que viria a revolucionar todo o campo da crença ou do saber (Jesus, Galileu, Newton entre outros). Bem entendido, é necessário que o indivíduo, visto inicialmente como desviante, ou mesmo insano, seja aceito por um primeiro grupo de adeptos e que, em ciências, haja experiências que venham reforçar a concepção do inovador. As grandes brechas implicam em ruptura do imprinting, podendo evoluir para uma contestação radical que leva ao derrube de verdades reinantes (1991: 32-33).

### **EUGÈNE ENRIQUEZ: A ORGANIZAÇÃO COMO SISTEMA CULTURAL, SIMBÓLICO E IMAGINÁRIO<sup>5</sup>**

Durante muito tempo, as organizações foram consideradas como conjuntos estabilizados, racionais ou tendentes à racionalização tendo por objetivo a produção de bens (automóveis, refrigeradores etc.) ou de serviços (assistência médica, psicológica etc.). A análise taylorista encontrou seu sucesso nesta concepção de organização, cuja imagem é aquela de uma máquina cujas peças são perfeitamente substituíveis e que funciona graças a uma estrutura de previsão e de manutenção de custos sociais e técnicos mínimos. Mais tarde, sob o impulso da psicossociologia de grupos e da sociologia da organizações, a organização passou a ser concebida como um sistema social e humano que conhece problemas de relações, de decisões, de participação no poder, de controle de atividades. O comando, as modalidades de cooperação, os tipos de conflitos



tornaram-se, então, as preocupações centrais dos gestores e dos analistas de estruturas sociais. O político e o afetivo passaram a ser reconhecidos como elementos importantes nas organizações.

Desde alguns anos, uma terceira concepção de organização tem surgido: aquela que trata a organização como um sistema ao mesmo tempo cultural, simbólico e imaginário, um lugar onde se cruzam fantasias, desejos individuais e coletivos e projetos voluntaristas (1992: 10-11). Na verdade, desde sempre as organizações se constituem em sistemas culturais, simbólicos e imaginários. A diferença é que agora todas as organizações (e não apenas as empresas) procuram, consciente e voluntariamente, construir esses sistemas para poderem modelar os pensamentos, penetrar mais intimamente no espaço psíquico, induzir comportamentos indispensáveis para suas dinâmicas (Enriquez, 1992: 39).

A organização não se confunde com a instituição embora uma não exista sem a outra. A instituição é a instância onde verdadeiramente se exprime os fenômenos de poder com seus corolários: as leis escritas e as normas explícitas ou implícitas de conduta. Uma sociedade apenas pode existir se elabora instituições, i.e., “conjuntos” que têm uma função de orientação e de regulação social global, intervindo politicamente: dos projetos, das escolhas e dos limites que a sociedade (seus cidadãos ou seus dirigentes) se propõem (1992: 77). Uma instituição apenas pode existir, porém, através de organizações concretas às quais ela dá nascimento e significação. As organizações vão exprimir a instituição que ela funda e vão entrar em competição umas com as outras para tentar se tornar o principal veículo institucional. A organização aparece, assim, como uma modalidade específica e transitória de estruturação e de encarnação da instituição. Se a instituição põe a necessidade da alienação e dos mecanismos de clivagem, a organização traduz esta necessidade em estilo de divisão de trabalho. Se a instituição é o lugar do poder, a organização será aquele dos sistemas de autoridade (da repartição da presunção de competência e de responsabilidade) instala-

dos, se, enfim, a instituição é o lugar do político e da tentativa de regulação global, a organização é aquela das relações de forças cotidianas, das lutas implícitas e explícitas e das estratégias dos atores (1992: 89-90).

Como foi dito, a organização se apresenta como um *sistema cultural, simbólico e imaginário*. Como *sistema cultural* a organização: a) oferece uma cultura, i.e., uma estrutura de valores e de normas, uma maneira de pensar, um modo de apreensão do mundo que orientam a conduta de seus diversos atores; b) possibilita uma armação estrutural destinada à atribuição de lugares, à delimitação de papéis, à criação de condutas mais ou menos estabilizadas e à uniformização de hábitos de pensamento e de ação que devem facilitar a edificação de uma obra coletiva; c) desenvolve um processo de formação e de socialização para que cada ator possa se definir com relação ao ideal proposto. Todo modelo de socialização esclarece ele, tem por objetivo selecionar os “bons” comportamentos (critério que varia de acordo com os valores dos que detêm o poder na organização) e tem uma função importante tanto no recrutamento como na exclusão de membros da organização. Esses diferentes aspectos da cultura da organização tanto podem ser coerentes como entrar em contradição como no caso em que valores propondo o respeito do indivíduo entram em choque com uma estrutura autoritária.

Como *sistema simbólico*, a organização não pode viver sem secretar mitos unificadores, sem instituir ritos de iniciação e de passagem, sem se oferecer heróis tutelares (escolhidos freqüentemente entre os fundadores reais ou imaginários da organização), sem narrar ou inventar uma saga coletiva que representará a memória coletiva. Estes mitos, ritos e heróis têm por função sedimentar a ação dos membros da organização, de servir de sistemas de legitimação e de atribuir uma significação preestabelecida a suas práticas e a suas vidas (Enriquez, 1992: 36).

Como *sistema imaginário*, a organização tende a produzir fantasmas e ideais que servem para estabelecer os dois sistemas anteriores. Neste último sistema há duas formas de imaginários: o enganador e o motor. O *imaginário*

*enganador* (imaginaire leurrant) permite à organização levar os indivíduos a caírem nas suas próprias armadilhas narcísicas ao oferecer um fantasma de onipotência que preenche os desejos de afirmação e as demandas de amor dos indivíduos. Assim, a organização dá demonstração de poder ao transformar seus fantasmas em realidade, ao preservá-los dos riscos de fratura de identidade que resulta da vida em sociedade, ao criar sólidas couraças dadas pelos papéis e pela identidade da organização. “Ao prometer responder aos apelos (angústias, desejos, fantasmas, demandas), a organização tende a substituir os imaginários dos indivíduos pelo seu próprio imaginário (1992: 38).

Pelo imaginário motor a organização permite aos indivíduos desenvolverem espontaneamente sua criatividade sem se sentirem constrangidos por regras imperativas, pois sem imaginário os desejos não se realizam já que não se reconhecem como desejos. O imaginário motor remete para a categoria do diferido a partir de três sentidos: a) diferido como introdutor da diferença no lugar da repetição; b) diferido como deslocamento da realização do projeto para mais tarde, alimentando a utopia; c) diferido como crador da ruptura. Frequentemente, trata-se “de uma série de representações sociais historicamente constituídas, que por permanecerem imprecisas são mais facilmente admitidas e interiorizadas” (Enriquez, 1992: 38).

Além desta definição sistêmica tripartite, deve ser lembrado que existem sete níveis através dos quais as organizações podem ser percebidas: a instância mítica, a sociohistórica, a institucional, a organizacional *strictu sensu* (ou estrutural), a grupal, a individual e a pulsional ((1992: 42). Nos limites deste trabalho, o detalhamento desta classificação é dispensável.

## **CONFORMISMOS E BRECHAS OFERECIDOS À DEMOCRATIZAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES POLÍTICAS: QUESTÕES BRASILEIRAS**

Nesta parte final do artigo tentaremos articular as contribuições de Edgar Morin e de Eugène Enriquez na definição de um modelo

de análise que nos permita compreender os movimentos de resistências e de mudanças conhecidos pelas organizações. Tentaremos dar um recorte no interior do grande campo das organizações para refletir sobre as unidades políticas, embora conscientes que na prática o que se passa no campo da política influencia é influenciado entre outros pelos mundos da família, da igreja, da escola, do mercado de trabalho e vice-versa. Esta noção de *organização política* nos permite compreender como o surgimento e a reprodução de uma cultura autoritária depende do modo como as instituições germinam situações organizacionais segregadoras e excludentes; situações em que a representação e a participação política são dificultadas em favor de uma centralidade política beneficiadora da negociação intra-elites. A cultura autoritária serve, então, para a organização das mentalidades conservadoras e para a criação de mitos e/ou ideologias que cimentam autoritariamente as relações de poder dentro da sociedade.

## **SISTEMA CULTURAL**

No interior do *sistema cultural*, consideramos que o principal obstáculo à superação de traços tradicionais é refletido pelo *Direito* não apenas como carta constitucional ou documento legal, mas como conjunto de dispositivos produzidos pelos costumes ou pelas negociações e sancionado pela coletividade. As condições históricas de surgimento do Direito depende, porém, da articulação entre aquilo que é do domínio particular, e aquilo que é do domínio da coletividade. Nesta perspectiva, compreende-se desde logo que o peso excessivo do Poder Central na organização das atividades sociais e nas políticas de modernização na história do país, influenciou a construção de uma ordem legal de bases patrimoniais, o *Direito Patrimonial*, favorecedora de práticas autoritárias. Para estruturas políticas como a brasileira, são oportunas as palavras de Max Weber sobre ordens patrimoniais complexas. A ausência de uma distinção clara entre as esferas do “privado” e do “oficial”, diz ele, justifica o fato que

na tomada de decisões o dirigente (o príncipe) tenda a organizar a política sem considerar seriamente os interesses particulares dos indivíduos da comunidade, já que esses interesses não são essenciais para legitimar o poder dominante. É difícil, neste contexto, se criar intencionalmente pela Lei, um direito formal ou princípios administrativos novos porque “não se obedece a regulamentos, mas à pessoa convocada a este fim pela tradição ou pelo soberano que determina a tradição” (Weber, 226-227). No caso do direito de propriedade no Brasil, Holston tem razão ao afirmar que os principais beneficiários da lei da terra brasileira são as elites fundiárias e os especuladores imobiliários, e que por toda parte no Brasil, especialmente entre as melhores famílias, “encontramos propriedades que apesar de serem legalmente assentadas, são no fundo, usurações legalizadas. “Neste contexto os conflitos pela terra são também disputas pelo sentido da história: “O centro nevrálgico desses casos é a busca por um título, a busca pelas origens que justificam ou desqualificam alegações. Assim, logo descobri que a disputa em questão não fazia sentido ao menos que fosse retrçada ao longo do tempo. Litigantes, advogados, juízes, moradores e grileiros: todos estudam a genealogia do conflito para basear seus argumentos atuais sobre a autoridade da história – que, neste caso, começa em 1580” (Holston, 1993: 69-70).

No momento atual, esta representação do conflito como busca de sentido e de legitimidade histórica adquire significação como uma brecha importante, de um lado porque a existência de uma sociedade urbana complexa dinamiza os movimentos sociais e a pressão política sobre obstáculos oferecidos pela tradição patrimonial; de outro, as mudanças da esfera econômica num mundo de alta tecnologia torna menos atraente do ponto de vista econômico-financeiro a manutenção da terra como reserva de valor.

Também ligado à problemática da assimetria entre o “oficial” e o “privado”, devemos assinalar o *sistema político piramidal* no Brasil como uma das causas centrais de conformismo. Para Hannah Arendt, esta forma é típica de regimes autoritários com traços tradicionais. “A pirâmide é, com efeito, uma imagem particularmente adequada para um edifício governamental que tem fora de si mesmo a fonte de sua autoridade, mas tem o centro do poder no seu ápice. Deste ápice, a autoridade e o poder descem em direção à base de tal modo que cada um dos estratos sucessivos possui algum tipo de autoridade, mas menos que o estrato logo superior. Precisamente por causa deste prudente processo de filtragem todas as camadas do ápice à base são não somente solidamente integradas no todo, mas constituem entre si uma forma de raios convergentes cujo centro comun

**IMPRINTING E ORGANIZAÇÕES  
MODELO ANALITICO**

	<b>CONFORMISMOS</b>	<b>BRECHAS</b>
<b>SISTEMA CULTURAL</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Direito patrimonial</li> <li>2. Sistema Político piramidal</li> <li>3. Estratificação hierarquizada (Clãs, estamentos, corporações, etc.)</li> <li>4. Regulação Clientelista</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Direito burguês</li> <li>2. Sist. polít. descentralizado</li> <li>3. Estratificação simétrica (classes sociais, movimentos sociais)</li> <li>4. Regulação Democrática</li> </ol>
<b>SISTEMA SIMBÓLICO</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Mito do Desenvolvimentismo</li> <li>2. Mito da crise conjuntural</li> <li>3. Mito do profetismo econômico</li> <li>4. Mito da democracia pragmática</li> <li>5. Mito do Brasil branco</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Mito da modernidade</li> <li>2. Mito da crise estrutural</li> <li>3. Mito da Cultura complexa</li> <li>4. Mito da democracia ética</li> <li>5. Mito do Brasil mestiço</li> </ol>
<b>SISTEMA IMAGINÁRIO</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Imaginário enganador: pai protetor-estado mãe frágil-nação</li> <li>2. Imaginário Motor: espírito lúdico conformista conformismo dos cooptados</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Imaginário Enganador: mãe forte-sociedade pai frágil-estado</li> <li>2. Imaginário Motor: espírito lúdico reformista revolta dos excluídos</li> </ol>

é o ápice da pirâmide e a fonte transcendente da autoridade” (Arendt, 1972: 130). No caso brasileiro, a preservação desta estrutura piramidal no século XX deve ser atribuída à competência das elites em promoverem uma modernização conservadora na qual a perversão do imaginário escravista foi dissimulada pela “adoção de um linguagem de poder favorável à modernização econômica, linguagem legitimada de um lado pelo centralismo burocrático, de outro pelo localismo oligárquico” (Martins, 1994: 8).

Pouco a pouco, porém, a hegemonia de uma sociedade complexa vem abrindo uma outra brecha remarcável no imprinting cultural. Ela vem dinamitando através das décadas a excessiva concentração de poder em mãos de um pequeno grupo, favorecendo novo formato institucional-organizacional e, de certo modo, repetindo o fenômeno europeu quando se verificou uma desincorporação do poder do príncipe que dava forma à sociedade. Este fenômeno de desincorporação “acompanhou uma separação entre a esfera do poder, a esfera da lei e a esfera do conhecimento (Lefort, 1991: 30-31). A constituição de 1988 representa, neste sentido, um novo rompimento com a estrutura piramidal ao fortalecer o poder dos municípios, obrigando a uma reforma lenta mas inexorável da organização estatal.

Um terceiro ponto dentro do sistema cultural que deve ser lembrado é o da existência de uma *estratificação hierarquizada em castas, clãs, estamentos e corporações* que convive lado a lado com uma estratificação classista. Esses sistemas de estratificação não são contraditórios e não comprometem a modernização capitalista, como é ressaltado por Kalberg (1993: 94) ao lembrar os casos de certos países asiáticos onde prevalecem estruturas clânicas e familiares na organização dos negócios. O prejuízo ocorre no plano da democracia e da cidadania já que o domínio de relações interpessoais contribui para enfraquecer a formação de uma esfera pública e de uma política impessoal. Diferentemente do modelo asiático que é caracterizada por uma competente e ágil burocracia gerencial, o modelo brasileiro é marcado por uma estrutura bu-

rocrático-corporativista patrimonial mais rígida e lenta, devido à presença de grandes proprietários e especuladores imobiliários oriundos das antigas oligarquias agrárias e burocráticas. Por isso a expansão capitalista no Brasil não tem conhecido o sucesso retumbante dos tigres asiáticos. As elites conservadoras disseminadas no meio de empresários, burocratas, militares, políticos e intelectuais, tendem a se comportar como clãs e corporações com estratégias que nem sempre se harmonizam com as exigências postas pelas novas tecnologias de poder. Agraristas, banqueiros, industriais, militares, funcionários, cada grupo a sua maneira ou através de alianças sabotam e dividem o poder dos estratos da pirâmide política, contribuindo para reforçar as hierarquias sociais e ampliar a expulsão dos mais humildes da sociedade organizada.

A brecha neste sistema de estratificação social nasceu com o fracasso do desenvolvimentismo, tornando evidente a incapacidade do Estado de gerir um plano de modernização que fosse redistributivista e incorporasse os mais humildes (Martins, 1992). Com o fracasso do modelo desenvolvimentista que pregava uma ampla modernização, começou a se observar uma maior autonomização das atividades fora do Estado expressas pela dinamização de uma sociedade de mercado (ampliação da base industrial e de serviços) e pelos novos movimentos sociais. Estes, segundo Irllys Barreira, estão contribuindo para o surgimento de uma nova cultura política que constitui uma alternativa crítica às instituições do regime autoritário: “Uma espécie de ação política não convencional redimensiona o curso de experiências que representavam o cerne de uma outra forma de aprendizagem diferenciada, por exemplo, das instâncias partidárias ou estritamente sindicais” (Barreira, 1996: 15).

Um quarto ponto é dado pela *regulação clientelista*. A organização do poder está ligada a uma tradição secular que legitima a distribuição de privilégios segundo uma escala de valores e de reconhecimento. Assim, a “sociedade dos indivíduos” (Elias, 1991), resultante de um longo processo de transformação

do Ocidente, está no Brasil sempre ameaçada por uma lógica de poder elitista e conservadora que funciona autoritariamente, de cima para baixo. O consentimento não é espontâneo mas obtido no mais das vezes pela ameaça dos poderosos e pelo medo e culpa dos indefesos, o que gera uma prática de subserviência e de corrupção moral. A cidadania neste caso é apenas concedida, disseminando-se uma prática de mando e subserviência que, na opinião de Sales, em última análise se relaciona com as próprias raízes da desigualdade brasileira. No plano ideológico, esta situação produz um certo fetiche da igualdade: “um medidor nas relações de classe que em muito contribui para que situações conflitivas freqüentemente não resultem em conflito de fato, mas em conciliação (Sales, 1994: 37). Compreensivelmente, toda a abertura do sistema que implique o reforço da autonomia dos indivíduos e grupos produz tensões inevitáveis no sistema político. A aproximação de cada novo indivíduo significa um esforço de alargamento da rede de clientela, o que se traduz pelo aumento seja dos custos financeiros, seja do tempo necessário à negociação com o novo cliente (ritual básico para se medir a confiança). (Martins, 1994).

A brecha tem sido criada pelo desenvolvimentismo. Por mais conservadora que tenha sido esta experiência, nas últimas décadas, o fato é que no interior da pirâmide, a reestruturação hierárquica das funções administrativas e políticas sacudiu ameaçadoramente as regras fechadas do jogo de poder. Essas tensões largamente ampliadas com o crescimento dos centros urbanos se distribui sobre as fronteiras que separam o Estado e a sociedade civil e tendem a se ampliar na medida em que os indivíduos internalizam a frustração de pertencer a uma comunidade nacional que seria gerada pelo progresso como nos esclarece Eliza Reis: “Acreditava-se que o desenvolvimento dirigido pelo Estado garantiria tanto a incorporação da população situada na base da sociedade quanto o fortalecimento de uma comunidade nacional de interesses” (Reis, 1995: 40).

## SISTEMA SIMBÓLICO

A compreensão da organização como sistema simbólico permite pôr em relevo certas narrativas que são fundamentais para ampliar-mos nosso olhar crítico sobre as relações ambíguas e, às vezes, contraditórias entre as pressões voltadas para o conformismo e outras que impulsionam a inovação. A seguir, enumeramos 5 mitos que marcaram o imaginário da modernização brasileira nas últimas décadas e que têm sido questionados com mais severidade desde os anos oitenta.

### *a) Mito do Desenvolvimentismo*

Este mito foi forjado em torno da idéia da inevitabilidade do progresso brasileiro. O Brasil, diziam certos especialistas, foi desde sempre berço de uma promissora economia capitalista. Nesta linha, alguns acreditavam que desde o “milagre”, já estaríamos pertencendo ao seletivo grupo das grandes potências industriais. Ocupávamos o lugar de “oitava potência industrial do mundo” e o crescimento econômico seria inevitável, com ou sem democracia. A imensidão das nossas riquezas naturais, lembravam outros, nos traria a autonomia necessária para assegurar a matéria-prima de nossas indústrias. O potencial de nossa produção agrícola e industrial seria assegurado pela riqueza do solo e pelo tamanho da população a qual, no entender de alguns mais influenciados pelas idéias cepalinas, constituiria a base de um mercado consumidor bastante promissor. Finalmente, com a grande amplitude de nosso mercado interno, nossa dependência com relação aos demais países industrializados se tornaria memória do passado.

Este mito se legitimava numa crença equivocada: que a modernidade seria basicamente um processo de crescimento econômico e industrial. Assim, bastaria por um lado, assegurar a oferta de mão de obra na cidade e, por outro lado, implantar a indústria de base, que a máquina funcionaria por si mesma. Modernidade era riqueza econômica, era indústria e era operário. De fato, através de uma propaganda bem articulada, a tecnocracia brasileira conseguiu

criar a imagem do país como um imenso canteiro de obras: usinas nucleares, ferrovias – de aço –, estradas trans-amazônicas, crescimento demográfico acelerado das metrópoles regionais...Um punhado de ilusões, um mito poderoso que encantava a todos. Narrativa que se adentra, portanto, no império e na colônia, nos trazendo as imagens dos primeiros exploradores a abrirem ansiosamente picadas neste Brasil afora: em busca de metais preciosos, da escravização de homens ou de outras aventuras (significando a destruição de culturas humanas e de reservas ecológicas).

A ânsia nacional do crescimento acelerado desestabilizou antigos sistemas sociais que possuíam seus próprios mecanismos de regulação e controle. Ela incentivou uma modernização desenfreada do aparelho estatal, que não se enquadra absolutamente nos ideais weberianos de racionalidade administrativa. Pelo contrário, a modernização estatal ensejou a formação de grandes corporações burocráticas pesadas e ineptas: contribuindo para a privatização do Estado, estimulando a corrupção, permitindo às antigas oligarquias patrimoniais se enriquecerem sem abandonar as velhas práticas clientelistas. Agora, abre-se uma brecha. O fracasso do desenvolvimentismo gera uma desilusão de amplas proporções – o que permite à sociedade repensar a modernização a partir de outras perspectivas mais complexas.

#### *b) Mito da Crise Conjuntural*

Ele expressa a visão ingênua e comodista que vê na crise brasileira uma trama passageira e conjuntural. O problema do desenvolvimento era apenas de desregulação da economia, a ser corrigida via os instrumentos de política econômica. Assim, o ex-presidente militar Ernesto Geisel defendia a manutenção do ritmo de investimentos industriais, apostando na efemeridade da desregulamentação. Este mito era reforçado pelo mito do desenvolvimentismo anteriormente abordado. A palavra de ordem era continuar a investir com rapidez porque o Brasil já tinha uma importante indústria de base e nos faltaria pouco para alcançarmos a autonomia econômica e, conseqüentemente, afastarmos de vez o fantasma

da dependência. Supunha-se que o Brasil se tornaria rapidamente auto-suficiente na produção petrolífera e que o ritmo de crescimento poderia ser mantido a altas taxas.

A brecha apareceu quando se percebeu que a recessão econômica não era passageira. De uma parte, não havia mais o problema do petróleo para justificar as adversidades conjunturais. De outro, a extrema concentração de poderes no aparelho estatal mostrava ser inadequada para a criação de soluções ágeis para o enfrentamento da nova situação. A crise era estrutural e deveria ser tratada como uma questão política mais ampla.

#### *c) Mito do Profetismo Econômico*

Vincula-se tanto ao Mito do Desenvolvimentismo como ao Mito da Crise Conjuntural. Sua história é a seguinte: quem entende da crise são os economistas porque tiveram acesso a um tipo de verdade sobre a Economia que nós, simples cidadãos, não tivemos. Está subtendido neste mito que a crise é sobretudo econômica.

Ocorre que a questão de construção da Sociedade constitui uma empreitada muito mais complexa que aquela referente à organização de um mercado de bens e serviços. Até mesmo para se constituir um mercado desta natureza – que é a base do que denominamos Economia – onde as pessoas vão produzir e trocar mercadorias de utilidade comum, é necessário que essas pessoas tenham expectativas, códigos e linguagens comuns ou ao menos intercambiáveis. Que idealizem e adequem o comportamento do outro vis-a-vis do seu próprio comportamento, pois para que A e B possam transacionar duas mercadorias é necessário que eles convençionem algumas normas, valores e códigos que funcionam como garantias das trocas. Garantias que remetem, conseqüentemente, para a instituição da cultura, num plano mais restrito, e para a instituição imaginária da sociedade, num plano mais amplo. A prova que a idéia de Economia não pode funcionar sem referências a essas garantias é dado pelo fato das convenções econômicas não existirem caso haja medo, desconfiança e pretensões de sabotagem da interação social por parte

dos parceiros envolvidos. Uma Sociedade Nacional ou uma Economia de Mercado não podem se constituir, a longo termo, em cima do ódio ou da sabotagem afetiva (a lei do Gerson constitui uma sabedoria que apenas funciona numa hierarquia de privilegiados).

Assim o que se chama correntemente de Economia – a mídia quando fala da crise acentua a expressão “crise da economia brasileira” – não é em absoluto uma máquina auto-regulada, mas uma série de interações culturais, políticas e afetivas a viabilizar um certo projeto de sociedade; onde as partes optaram pela produção de riquezas materiais e financeiras como uma estratégia de valorização de status e de prestígio social. Assim, a Economia é um mito, e místicos são igualmente aqueles que chamam a si a competência de traduzir a verdade daquele mito, como tentam fazer alguns profetas economistas. Atrás da “caixa preta” da Economia encontram-se, porém, redes de expectativas sociais se conflituando no processo de instituição de novos ideais culturais. Nesta rede imaginária, a solução das condições materiais de reprodução da sociedade constitui um dos aspectos essenciais, sem dúvida, mas nem menos nem mais importantes que outros relacionados com a educação, a arte, a política, a religião e o lazer. A brecha neste mito abriu-se quando se constatou que a sociedade não podia ser reduzida a um problema de economia, sendo necessário se considerar a questão cultural mais ampla.

#### *d) Mito da Democracia Pragmática*

Este mito sustentava a ilusão de uma compatibilidade pragmática entre democracia e industrialização autoritária, como se fosse possível conciliar facilmente essas duas experiências. A esquerda brasileira, sobretudo, embarcou longo tempo nesta narrativa. Quantas vezes não ouvimos afirmações como esta: “o golpe de estado dado pelos militares foi uma infelicidade política, mas o milagre brasileiro é um fato e a industrialização irreversível: já somos a oitava potência do mundo”. Assim, supunha-se que a democracia era relativa, podendo mesmo sua eliminação ser justificada eventualmente como uma necessidade ocasional, desde que fosse impor-

tante para assegurar a irreversibilidade do “desenvolvimento econômico”. Afinal, com a industrialização capitalista, a democracia viria de qualquer jeito. Era apenas questão de tempo.

Ora, o que estamos observando hoje, no Brasil e no mundo, é que os processos de industrialização acelerados com ampla destruição das redes de sociabilidades tradicionais, produziram profundas desestabilizações dos sistemas culturais e políticos sem justificar os ganhos econômicos. O mundo contemporâneo está repleto de experiências de nações que viveram forte crescimento econômico sem haver paralelamente manutenção dos mecanismos democráticos (as experiências totalitárias, as ditaduras militares latino-americanas, os sistemas burocráticos do leste europeu etc.). Assim, industrialização e democracia são fenômenos que remetem para origens diversas: a industrialização é o processo burguês e técnico da modernidade; a democracia social é o lado político e popular da modernidade. Democracia não é uma conquista da burguesia, democracia é uma conquista da sociedade, dentro do espaço aberto pela industrialização e pela urbanização. A tradução desta contestação em termos políticos põe em xeque as práticas conformistas tradicionais.

#### *e) Mito do Brasil Branco*

Esta narrativa, fartamente alimentada por certos meios intelectuais, pressupõe que as soluções para os problemas brasileiros seriam as mesmos a serem aplicadas pelos países modernos que deram certo. Nossa história seria equivalente e complementar àquelas da Europa e dos Estados Unidos da América. Aqui, o discurso dominante procura construir uma imagem “pura” da cultura nacional. Por isso, teríamos pouco a ver com as culturas negra e indígena – que nos remeteriam a laços de identidade indesejáveis com a África e com a Ameríndia. O Mito do Brasil Branco é excludente ao afirmar que somos europeus. Ele justificaria o fato de estarmos agradavelmente condenados a dar certo, e a nos tornarmos necessariamente uma grande potência industrial – ao contrário por

exemplo dos africanos e dos indígenas não europeus. Oliveira Viana com sua tese sobre a necessidade de “embranquecer” a população brasileira a partir dos contatos entre a raça superior – a oligarquia branca – e as raças inferiores – os negros e aborígenes preguiçosos, propunha uma solução que refletia este desejo racista de ser europeu. Embranquecendo a população, acreditava Viana, seriam afastados os fantasmas africano e indígena, e estaria assegurado o êxito do projeto nacional brasileiro.

Nesta narrativa existem, porém, muitos equívocos: primeiramente, o de supor o domínio incontestado de algo denominado “cultura européia”, esta noção ambígua dentro da qual se misturam historicamente as avançadas culturas industriais (com destaque para Inglaterra, Alemanha e França) e as atrasadas culturas agrárias da região, tendo destaque, até recentemente, neste grupo, a península ibérica. Há, pois, um grave equívoco em se reivindicar uma tradição moderna e ocidental, como o tem feito as nossas elites, sem se distinguir corretamente as diferenças internas da Europa ao assimilar sem mais nem menos a tradição ibérica à tradição dos países europeus industriais. É oportuno lembrar que a imagem de uma unidade européia e “branca” é um fetiche resultante de uma compreensão errônea do que significa o termo Europa, sobretudo quando nos referimos aos séculos anteriores. Portugal e Espanha sempre constituíram a periferia do processo industrial europeu, sendo conhecidos mais como culturas agrárias, historicamente marcadas pela presença árabe, resistentes à industrialização e vocacionadas para a exportação de mão-de-obra para França e Alemanha. Portugal, nossa “querida avozinha”, nunca conheceu nem revolução política, nem revolução industrial, nem revolução científica. Além de passar por fora dessas revoluções modernas Portugal, particularmente, permaneceu como um dos Estados herdeiros legítimos da tradição patrimonial e cristã pré-moderna. A modernização desta pequena nação mercantil apenas se faz hoje graças às pressões da comunidade européia.

De repente, as lutas indígenas e dos movimentos negros nos despertam desta fan-

tasia e nos traz para a realidade brasileira, este combinatório de culturas complexas. Abre-se mais uma brecha.

## SISTEMA IMAGINÁRIO

O *imaginário enganador*, como vimos, é necessário para que a organização aprisione os desejos de afirmação narcísica, as fantasias de onipotência ou as demandas de amor dos indivíduos. Pode ser compreendido a partir do modo como a cultura do autoritarismo no Brasil contribuiu para a instituição de um imaginário onde de uma parte o Estado era cultuado como figura onipotente, de outro a Nação era vista como frágil. Deste modo, uma das estratégias centrais das elites brasileiras era de reforçar a dominação sobre o Estado em nome da defesa da fragmentação da nação brasileira. Por trás deste discurso maniqueísta devem ser destacados dois pontos, sendo o primeiro a correlação estreita entre a cultura autoritária e o domínio patriarcal. No imaginário popular, o Estado e seus dirigentes (sobretudo presidente e governadores) são vistos como representantes da figura paterna – dura mas protetora – e a nação como a figura materna – acolhedora mas desprotegida. O segundo ponto diz respeito ao papel deste discurso ideológico para justificar uma modernização conservadora, visto que a “nação frágil” não teria competência para pensar o futuro do Brasil. Quem teria esta competência era o Estado e aqueles segmentos que o controlavam e o dirigiam.

A desarticulação deste imaginário desenganador oferecido pela organização política no Brasil se dá quando é alterada a representação que os indivíduos fazem da relação Estado e Sociedade. I.e., quando o Estado perde sua legitimidade simbólica e política como agente principal da modernização e a Nação emerge através de seus movimentos autonomizantes. Assim, para Elimar Nascimento a crise do Estado não é rigorosamente uma crise do Estado, mas uma simples manifestação de uma outra mais profunda, a do modo de desenvolvimento que nos regeu de 30 até os anos 80.



“Desenhemos um modo de desenvolvimento que era sustentado num Estado centralizado e autoritário, motor e criador do desenvolvimento, sustentado numa matriz política e institucional apenas formalmente universal. Modo de desenvolvimento que se assentava também em um padrão de relações sociais excludentes, cujo resultado foi o aumento da desigualdade social” (Nascimento, 1996: 41). Esta desarticulação do imaginário enganador faz desaparecer gradualmente a “ideologia do consentimento” construída em torno do Estado, sugerindo “um quadro de desalento no que diz respeito à integração dos mais pobres no conjunto da sociedade e à possibilidade de prever uma mudança nas definições restringidas da unidade moral” (Reis, 1995: 44).

O imaginário motor, não custa lembrar, é produzido quando a organização permite aos indivíduos explorarem suas criatividade sem se sentirem constrangidos por regras imperativas, preservando na experiência da realidade social o sonho da mudança desejada. Este imaginário é essencialmente lúdico, aspecto observado por Gilberto Freyre nas primeiras décadas do século e, mais recentemente, por antropólogos e sociólogos que vêm estudando a dimensão informal, espontânea e afetiva da cultura brasileira. A passagem de uma sociedade semi-fechada e dominada por estamentos, corporações e clãs para uma outra marcada pela individualidade não é, porém, fácil, sobretudo quando esta passagem conhece o registro da violência e da exclusão. Para Gilberto Velho “no caso da sociedade brasileira, o que nós tivemos foi a incorporação de modelos individualistas, fragmentaria, segmentariamente, dentro de uma sociedade que se regia, se sustentava, fundamentalmente não só no modelo hierárquico, mas num modelo hierárquico de natureza muito particular: um modelo de dominação que tinha como um dos seus eixos a escravidão (Velho, 1996: 234).

O problema maior nesta passagem para uma sociedade complexa e fundada na individualidade são os efeitos ideológicos do individualismo que se reflete diretamente no abandono da ética. Assim, Velho refere-se a

um individualismo agonístico, extremado, que é aquele desancorado de compromissos éticos (Velho, 1996: 236), e que convive ambigualmente com temas delicados – e que por isso mesmo necessitam de muita clareza – para uma sociedade que deseja se emancipar de sua tradição hierárquica, como são aqueles do racismo, da sexualidade, da infância, da velhice, da pobreza entre outros. Para terminar gostaria, então, de lembrar Kant ao comentar que a verdadeira política necessita prestar homenagem à moral pois esta última “corta o nó górdio que a política não consegue desatar, quando ambas entram em conflito uma com a outra” (Kant, 1993: 138). Talvez seja esta a última grande brecha a ser explorada para a fundação de um outro imaginário motor que canalize o desejo coletivo para objetos culturais mais sublimes e gratificantes. Objetos que contribuam para desfazer o nó da cultura autoritária viabilizando outras formas culturais e sociais.

## NOTAS

- <sup>(01)</sup> Nos anos 80 uma série de trabalhos são publicados em diferentes revistas nacionais dando ênfase à transição, entre os quais selecionamos alguns como ilustração: a questão da passagem do autoritarismo para a democracia na América Latina é tratada por Rolando Franco (“Reverendo o autoritarismo, repensando a democracia” in *Novos Estudos Cebrap*, julho de 1983); Mônica Hirst relaciona transição com política externa (Transição democrática e política externa: a experiência brasileira” in *Dados*, n. 27, Rio, IUPERJ, 1984), Eli Diniz chama a atenção para as ambigüidades entre os movimentos de continuidade e de mudança (“A transição política no Brasil: uma reavaliação da dinâmica da abertura” in *Dados*, n. 28, Rio, IUPERJ, 1985); Bolívar Lamounier condiciona a consolidação democrática ao processo de institucionalização (“Perspectivas da consolidação democrática: o caso brasileiro” in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, junho de 1987, Anpocs; Alan Angell discute as condições necessárias para que a comunidade internacional apoie a transição (“O apoio internacional à transição para a democracia na América Latina” in *Lua Nova*: revista de cultura e política, n.21, Cedec,

- 1990). Para uma visão geral dos estudos sobre a transição nos anos 80 aconselha-se o livro organizado por Alfred Stepan intitulado *Democratizando o Brasil* (Rio de Janeiro: Paz e Terra), com contribuições de diversos autores importantes.
- (1) Para J. Linz, os principais traços dos regimes autoritários são o pluralismo limitado, a ausência de uma ideologia elaborada e a fraca mobilização política (Linz, J. "Regimes autoritários" in *Estado autoritário e movimentos populares*, op. cit., pp. 128-131). Para G. O'Donnell, as características definidoras do regime burocrático-autoritário são: a) resposta a uma forte ativação política do setor popular, sobretudo o urbano; b) posições superiores do governo ocupadas por pessoas oriundas de organizações altamente burocratizadas; c) são sistemas de exclusão política; d) são sistemas de exclusão econômica; f) fazem parte de um processo de profundização no capitalismo periférico e dependente (O'Donnell, "Desenvolvimento político ou mudança política?" in *O Estado autoritário e movimentos populares*, op. cit., pp. 30-31).
- (2) Como tem sido inúmeras vezes ressaltado, o grande mérito de Louis Dumont foi justamente de ressaltar a diferença entre holismo e individualismo, demonstrando que o primeiro termo é pertinente para se explicar as sociedades tradicionais e o segundo as sociedades modernas ocidentais, onde germinou uma certa ideologia individualista que orienta grande parte das doutrinas sobre o poder político (Ver Louis Dumont. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Esprit/Seuil, 1983).
- (3) Para firmar um debate voltado para o entendimento da relativa autonomia da cultura, Alexander participou da organização de uma coletânea onde são postas em destaque diferentes abordagens de cultura: funcionalista, semiótica, dramatúrgica, weberiana, durkheimiana, marxista e pós-estruturalista (Ver Jeffrey Alexander e Steven Seidman. *Culture and society: contemporary debates*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- (4) As reflexões são extraídas de Edgar Morin em *O método IV. As idéias: a sua natureza, habitat, vida e organização*, primeira parte: A ecologia das idéias (vide bibliografia).
- (5) As reflexões são selecionadas de Eugène Enriquez em *L'organisation en analyse* (vide bibliografia).

## BIBLIOGRAFIA

- (1987) ALEXANDER, Jeffrey. "O novo movimento teórico" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.4, vol.2, São Paulo, Anpocs.
- (1993) ALEXANDER, Jeffrey e SEIDMAN, Steven. *Culture and society: contemporary debates*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- (1972) ARENDT, Hanna. *La crise de la culture*, Paris: Ed. Gallimard.
- (1990) ARNASON, Johannah. "Nacionalismo, globalização e modernidade" in *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*, Petrópolis: Ed. Vozes.
- (1996) BARREIRA, Irl;ys. "A cultura e a política pelas lentes da sociologia" in *GT Cultura e política, XX Encontro Anual da Anpocs*, Caxambú.
- (1992) BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola e PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*, vol 1 e 2, 4a. edição, Brasília, Edunb.
- (1991) BOSCHI, Renato (org.) *Corporativismo e desigualdade: a construção do espaço público no Brasil*, Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora.
- (1990) BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*, São Paulo: Companhia das Letras.
- (1992) BUARQUE, Cristovam. *A revolução na esquerda e a invenção do Brasil*, São Paulo: Editora Paz e Terra.
- (1991) CALLIGARIS, Contardo. "O porque de um nome" in *Clínica do social: ensaios* (orgs: Tarlei de Aragão, Calligaris, Freire costa e Souza), São Paulo: Ed. Escuta.
- (1992) CALLIGARIS, Contardo. *Hello Brasil: notas de um psicanalista francês viajando ao Brasil*, São Paulo: Ed. Escuta.
- (1995) CANCLINI, N.G. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- (1975) CARDOSO, Fernando Henrique. *Autoritarismo e democratização*, 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- (1982) CARDOSO, Fernando Henrique. "Da caracterização dos regimes autoritários na América Latina" in *O novo autoritarismo na América Latina* (orgs: D. Collier), Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra.
- 1975) CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- (1980) CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Ed. Moderna.
- (1982) COLLIER, David (organ.) *O novo autoritarismo na América Latina*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra.
- (1990) DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*, 5ª. edição, Rio de Janeiro.
- (1993) DAMATTA, Roberto. *Conta de mentiroso. Sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.
- (1983) DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Esprit/Seuil.
- (1989) DURAND, Jean-Pierre e WEIL, Robert. *Sociologie contemporaine*. Paris: Ed. Vigot.
- (1973) ELIAS, Norberto. *La civilization des moeurs*. Paris: Calmann-Lévy.
- (1992) ENRIQUEZ, Eugène. *L'organisation en analyse*, Paris, PUF.
- (1975) FAORO, Raimundo. *Os donos do poder: formação do patronato político brasileiro*, volumes 1 e 2, Porto Alegre: Ed. Globo.
- (1979) FERNANDES, Florestan. *Apontamentos sobre a teoria do autoritarismo*. São Paulo: Hucitec.
- (1988) FREIRE COSTA, J. "Narcisismo em tempos sombrios" in *Tempo do desejo: sociologia e psicanálise* (org. Rodrigues Fernandes), São Paulo: Ed. Brasiliense.
- (1986) FREIRE COSTA, J. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal.
- (1965) FREUD, S. *Totem et tabou*. Paris: Payot.
- (1972) FROMM, Erich. *Análise do homem*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- (1989) GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- (1992) GODBOUT, J. (colaboração de A. CAILLÉ). *L'esprit du don*. Paris: Ed. La Découverte, 1992.
- (1993) HOLSTON, James. "Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n. 21: São Paulo, Anpocs.
- (1996) JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ed. Ática.
- (1993) KANT, Emmanuel. "Moral e política" in *O contrato social: ontem e hoje*. São Paulo: Cortez.
- (1991) LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. São Paulo: Paz e Terra.
- (1979) LINZ, Juan. "Regimes autoritários" *O Estado autoritário e movimentos populares* (coord: P.S. Pinheiro). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1993) KALBERG, Stephen. "Cultural foundations of modern citizenship" in *Citizenship and social theory* (edited by Bryan Turner). London: Sage Publications.
- (1994) MARKUS, Gyorgy. "A society of culture: the constitution of modernity" in *Rethinking imagination: culture and creativity*, London/New York, Routledge.
- (1990) MARTINS, Paulo Henrique. "O imaginário oligárquico e a modernização agrária no Brasil: pilhagem, apropriação e especulação" in *Revista Sociedade e Estado*. Brasília: UNB.
- (1992) MARTINS, Paulo Henrique. "Profetismo econômico e mito do desenvolvimento na América Latina, tese de doutorado em Sociologia. Paris: Universidade de Paris I.
- (1994) MARTINS, Paulo Henrique. "República patrimonial e modernização conservadora", texto inédito apresentado na Jornada de Estudos Maria Isaura Pereira de Queiroz, Marília, UNESP.
- (1991) MORIN, Edgar. *O Método IV. As Idéias: a sua natureza, vida, habitat e organização*. Mem Martins/Portugal. Publicações Europa-América.

- (1988) MORSE, Richard. *O espelho do próspero: cultura e ideais na América*. São Paulo: companhia das Letras.
- (1995) NASCIMENTO, Elimar. "As relações entre os poderes constitucionais e entre o Estado e a sociedade civil" in *1ª Jornada de Estudos Judiciários*, série cadernos do CEJ, n.11, Brasília, Conselho de Justiça Federal.
- (1995) NASCIMENTO, Elimar. "Hipóteses sobre o problema da nova exclusão social no Brasil. Inédito. Brasília.
- (1979) O' DONNELL, Guillermo. "Desenvolvimento político ou mudança política?" in *O Estado autoritário e movimentos populares* (coord: P.S. Pinheiro). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1986) O'DONNELL, Guillermo. *Contrapontos. autoritarismo e democratização*. São Paulo: Vértice.
- (1979) PINHEIRO, Paulo Sérgio. "Introdução" in *O Estado autoritário e movimentos populares* (coord: P.S. Pinheiro). Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1968) POULANTZAS, Nicos. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris: Maspéro.
- (1995) REIS, Elisa. "Desigualdade e solidariedade – uma releitura do "familismo amor" de Banfield" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.29. São Paulo: Anpocs.
- (1994) SALES, Teresa. "Raízes da desigualdade social na cultura política brasileira" in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.25. São Paulo: Anpocs.
- (1987) SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira*, 2a. edição. Rio de Janeiro: Campus.
- (1993) SENNETT, Richard. *Authority*. London: Faber and Faber Limited.
- (1988) SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*, 2a. edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- (1988) STEPAN, Alfred (org.). *Democratizando o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- (1992a) STOPPINO, Mário. "Autoritarismo" in *Dicionário de política* (org: Bobbio, Matteucci e Pasquino), 4a. edição. Brasília: Edunb.
- (1992b) STOPPINO, Mário. "Autoritaridade" in *Dicionário de política* (org: Bobbio, Matteucci e Pasquino), 4a. edição. Brasília: Edunb.
- (1991) TARLEY DE ARAGÃO, Luiz. "Mãe preta, tristeza branca" in *Clínica do social: ensaios* (organ: Tarley de Aragão, Calligaris, Freire Costa e Sousa). São Paulo: Ed. Escuta.
- (1981) TOCQUEVILLE, Alexis. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Flammarion.
- (1987) VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*, 2a. edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- (1996) VELHO, Gilberto. "Cidadania e cultura" in *Cidadania e violência*, (orgs. Gilberto Velho e Marcos Alvito). Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Editora FGV.
- (1933) VIANA, Oliveira. *Evolução do povo brasileiro*, série V. São Paulo: Brasiliense.
- (1978) WEBER, Max. *Economy and society*, volume 2, Berkeley/ Los Angeles/ London, University of California Press.
- (1981) WILLIAMS, Raymond. *Culture*. London: Fontana Press.