

DESIGUALDADE E SOLIDARIEDADE

Uma releitura do "familismo amoral" de Banfield

Elisa P. Reis

Este artigo aplica a noção de "familismo amoral", elaborada por Banfield, a uma reflexão sobre os problemas da solidariedade e da integração social em contextos de elevada desigualdade (Banfield, 1958). Baseando-me no conceito definido em *The Moral Basis of a Backward Society*, afirmo que a esfera pública contemporânea parece vir se retraindo nas grandes cidades brasileiras e nos principais centros urbanos da América Latina, aproximando-se de certa maneira ao fenômeno descrito por Banfield em um pequeno povoado rural do sul da Itália.

A primeira seção do artigo contém uma pequena recapitulação do argumento de Banfield e sugere suas implicações teóricas e práticas. A segunda seção focaliza as tendências de exclusão social conforme vêm sendo atualmente observadas na América Latina, bem como suas conseqüências para a construção da identidade social. A terceira e última seção apresenta breves comentários sobre os problemas de integração e solidariedade no continente e formula algumas conclusões experimentais de natureza teórica.

Ethos, interesses e solidariedade social

Quando Banfield realizou sua pesquisa no sul da Itália, durante a década de 50, ficou impressionado com a maneira pela qual o senso de identidade dos habitantes do povoado se limitava ao âmbito de suas famílias imediatas. Embora estivesse interessado principalmente no exame da questão do ponto de vista sociopsicológico, Banfield apontou corretamente para o estreitamento das fronteiras da comunidade. Ele criou a expressão "familismo amoral" para dar conta de uma situação em que a solidariedade social e o sentimento de pertencimento não se prolongavam fora do ambiente da família. Descrevendo "hábitos do coração", Banfield se voltava primordialmente para as implicações de um ethos que impedia as pessoas de agirem de modo conjunto em função do bem comum. Assim, o familismo amoral designava um ethos que excluía a colaboração fora do círculo restrito da família.

Banfield (1958, p. 83) resumiu nas seguintes palavras esse tipo de atitude: "Procure maximizar as vantagens materiais, imediatas, da família nuclear; parta do princípio que todos os outros farão a mesma coisa - esta parece ser a regra seguida pelos habitantes de Montegrano quando agem". Em razão disso, Banfield observou que o único motivo para mostrar preocupação com as questões públicas era a perspectiva de um ganho material no curto prazo (idem, ibidem, p. 84).

Embora Banfield não tenha se estendido sobre o assunto, sua pesquisa etnográfica nos permite inferir que o familismo amoral representava uma espécie de "desajustamento" aos novos tempos. Imprensada entre os novos e os

velhos modos de comportamento, a população local abandonou seus sentimentos básicos de confiança mútua, e retirou-se defensivamente para os limites seguros de seus círculos mais íntimos. Se a comunidade "natural", tradicional, de épocas anteriores já era coisa do passado, os costumes mais modernos de associação para a defesa de interesses comuns - uma atitude que traria grandes resultados em outros lugares - ainda não haviam deitado raízes na região.

Banfield identifica no declínio da família extensa tradicional um dos fatores responsáveis pela tacanhez dos sentimentos de solidariedade (idem, ibidem, p. 10 e pp. 144-5). Fazendo uma comparação com uma típica cidade americana do interior, St. George, Utah, Banfield sugere que o que se passou em Montegrano não foi uma progressiva afirmação do individualismo, que teria permitido uma simultânea expansão dos laços de solidariedade cívica; ao contrário, o recuo dos habitantes do povoado italiano para o espaço da família imediata, como uma comunidade natural, parecia indicar que essas pessoas se sentiam de mãos amarradas entre os antigos laços sociais tradicionais e as novas e modernas atividades voluntárias dirigidas para a promoção de projetos sociais.

Levando-se em conta o contexto histórico e intelectual em que *The Moral Basis of a Backward Society* foi escrito - uma época rica em modelos de desenvolvimento e em expectativas otimistas -, tem-se a impressão de que Montegrano era uma anomalia ou que, pelo menos, estava passando pelos momentos difíceis de uma situação de transição. Acreditava-se que o caminho que conduz da tradição para a modernidade fosse repleto de tensões e problemas ocasionais de ajustamento, mas também se supunha que, mais cedo ou mais tarde, a lógica da modernidade sairia vitoriosa e que a prática progressista da associação se tornaria uma norma social legítima.

Conforme observou Banfield, o familismo amoral, preso à sua lógica familista privada, acabaria por tornar impossível a vida social. Sem a cooperação generalizada, as sociedades estão condenadas a reproduzir um pesadelo hobbesiano. Na opinião de Banfield, a vida social somente era possível naquela comunidade porque o Estado italiano impunha a obediência à ordem pública. Em outras palavras, a preservação do tecido social decorria do fato de que a autoridade estatal supria a falta de solidariedade cívica e providenciava um mínimo de bens públicos (idem, ibidem, pp. 155-6).

Além disso, Banfield aferrava-se otimistamente à esperança de que o ethos associativo, que já se institucionalizara em outras regiões da Itália, tivesse um efeito-demonstração sobre as áreas imersas no familismo. Ele acreditava, portanto, que a prosperidade alcançada nas regiões em que as atividades associativas haviam sido adotadas pudesse convencer os habitantes de Montegrano das vantagens de abandonar o familismo amoral. Por esse motivo, Banfield defendeu a idéia de que a influência ou a liderança direta das populações do norte da Itália, juntamente com projetos educacionais, poderia contribuir para vencer os obstáculos morais e psicológicos que se antepunham à prática da associação.

Em resumo, embora Banfield não tenha formulado previsões mecânicas e simplistas, ele, de certa forma, contava com o fato de que, em algum momento, o povoado acabaria por superar esse atraso. Ele achava que os valores e crenças típicos do familismo amoral não desapareceriam da noite para o dia, mas que a difusão da modernidade econômica e cultural, combinada com iniciativas de; liberadas de desenvolvimento conduzidas por lideranças de fora, induziria à gradativa transformação da moral social dominante.

Admitindo a lógica fundamental da teoria da modernização, Banfield parecia entender que Montegrano, tanto quanto outros pequenos povoados em fase de transição, acabaria por superar os estreitos limites da família como centro de seu universo moral. Raciocinando nos termos daquela teoria, sua hipótese era que a solidariedade se estenderia para muito além das redes sociais tradicionais. A universalização da modernidade alargaria as fronteiras da comunidade para longe da unidade familiar e um sentimento cívico aglutinaria as pessoas em torno de interesses tanto públicos quanto privados de maior amplitude. A idéia de que o Estado italiano tomaria a frente dos esforços para trazer as pequenas cidades atrasadas ainda remanescentes à comunidade nacional também decorria do pressuposto teórico de que a integração na comunidade dos cidadãos seria uma consequência natural da difusão da modernização.

É evidente que Banfield estava menos interessado nas escolhas individuais do que na estrutura moral que circunscrevia as decisões. Em vez de concentrar sua análise na lógica que explica a não-adesão às atividades de caráter público, ele focalizou a moral que confundia as fronteiras da unidade de solidariedade com as do círculo

familiar fechado. Conforme ele próprio declarou na introdução do livro, sua intenção era "fazer um estudo das condições culturais, psicológicas e morais da organização de caráter político e de outros tipos" (p. 9). Sendo assim, pode-se dizer que o que importava para Banfield eram os elementos pré-contratuais da solidariedade. Ou seja, em vez de focalizar as escolhas dos atores, Banfield privilegiou os elementos da situação que faziam os habitantes do lugar considerar altos demais os custos de se envolverem em atividades públicas.

Repensando a situação descrita por Banfield, torna-se claro que seu interesse principal era compreender um ethos ou, como ele próprio disse, citando W. G. Sumner, "a soma dos usos, idéias, padrões e códigos típicos que diferenciam e individualizam a natureza de um grupo frente aos demais" (idem, *ibidem*, p. 10). Mas, tratando de valores dominantes, Banfield definiu em poucas palavras o dilema da ação coletiva: em Montegrano, as pessoas não viam razão alguma para colaborar nas campanhas coletivas. Durante as entrevistas, elas freqüentemente demonstravam não acreditar na existência de qualquer vantagem decorrente da participação em ações na esfera pública. Assim sendo, os parâmetros culturais, psicológicos e morais identificados por Banfield constituíam uma perspectiva analítica tão legítima quanto a análise das escolhas efetivamente feitas por atores que acreditavam ser mais conveniente garantir vantagens imediatas para suas famílias nucleares.

Em outras palavras, a situação retratada por Banfield sugere que uma falta de confiança generalizada levava os membros da comunidade a considerar o recuo para a esfera privada como sua escolha mais racional. Na interpretação de Banfield, as pessoas não eram capazes de adiar a satisfação de necessidades a fim de obter maiores benefícios por meio de ações políticas, ou de atividades conjuntas, porque acreditavam ser mais urgente defender seus interesses materiais imediatos e os de seus parentes próximos. As pessoas se recusavam a tomar parte nas atividades públicas porque automaticamente calculavam os custos de oportunidade de se associarem.

A análise de Banfield sobre a incapacidade de transitar da esfera privada para a esfera pública, típica do familismo amoral, não está isenta de ambigüidades. Embora sua intenção explícita tenha sido tratar o familismo amoral como uma variável causal, que gera bloqueios ao desenvolvimento socioeconômico, algumas vezes ele interpretou essa atitude como resultante de condições econômicas de estagnação. A meu ver, exatamente a pesquisa dessa ambigüidade é que pode nos ajudar a sair dos modelos monocausais de explicação social. Assim, em vez de fixar setas causais em uma direção ou outra, seria melhor aproveitar o recurso analítico de investigar o impacto dos fatores estruturais sobre as escolhas individuais, sejam esses fatores econômicos ou culturais (Hays, 1994). Em outras palavras, os princípios morais predominantes podem ser tomados como parâmetros tanto quanto as condições econômicas: eles é que definem os contornos da situação em que as escolhas são feitas.

Portanto, se Banfield concentrou sua análise em um certo tipo de resistência irracional à associação revelada pela população (tendo em vista que a associação poderia ter trazido uma melhoria de sorte para todos), ele também nos permite concluir que uma acentuada escassez de recursos pode corroer a solidariedade précontratual e induzir ao império do egoísmo interesseiro. Contudo, algo mais deve estar contido no problema, pois nem toda situação de escassez acarreta uma restrição da solidariedade. Ao contrário, a experiência comum de privações pode aumentar a intensidade da solidariedade entre os companheiros de infortúnio. É importante, então, sair em busca de outras condições que possam explicar por que razão, em determinadas situações de escassez, não se desenvolvem sentimentos de confiança mútua.

É exatamente desse tipo de situação, em que a escassez de recursos se associa à falta de incentivos para a participação em empreendimentos coletivos, que desejo tratar neste artigo. Meu objetivo é chamar a atenção para as implicações de formas semelhantes de "amoralismo" em sociedades que se caracterizam por estruturas de elevada desigualdade. Até que ponto é possível esperar que se generalize uma confiança mútua, típica dos sentimentos comunitários, em sociedades nacionais nas quais prevalecem graves disparidades nas oportunidades de vida da população? Se a noção de "concidadão" não encontra ressonância no dia-a-dia das pessoas, por que razão deveríamos esperar que se desenvolva uma identidade comum e uma disposição para participar de atividades destinadas a promover projetos coletivos?

Esses comentários podem parecer, à primeira vista, bastante triviais, ou soar como uma mera exumação de certas afirmações clássicas sobre clivagens de classe e seus inevitáveis enfrentamentos que, ultimamente, vêm sendo consideradas ultrapassadas e causadoras de previsões equivocadas. Contudo, a pobreza e a desigualdade generalizadas

constituem dois dos mais prementes problemas sociais de nossa época (Wacquant, 1994), principalmente no Terceiro Mundo, onde a magnitude e o alcance das privações atingem proporções dramáticas (Weffort, 1990; Lechner, 1990; O'Donnell, 1994). Nessas circunstâncias, o estudo da pobreza que subsiste e da desigualdade que até mesmo aumenta impõe um grande desafio para os sociólogos. É nesse sentido que um esforço para repensar o conceito de familismo amoral do ponto de vista do problema básico da ordem social pode nos ajudar a avançar na compreensão sociológica do que está realmente acontecendo nos lugares onde a miséria e a desigualdade constituem a regra.

No caso específico das sociedades latinoamericanas, que têm assistido à frustração de muitos projetos de desenvolvimento e ao esmagamento de tantas esperanças de modernização, quais seriam as possibilidades de progresso na arte da associação? Apesar da expansão atual das associações de classe média e do florescimento dos movimentos sociais (ver, por exemplo, Cardoso, 1983; Boschi, 1987; Eckstein, 1989; Viola et al., 1989; Slater, 1994), a verdade é que a grande maioria da população pobre não encontra incentivos para participar de ações conjuntas. Se a consolidação do Estado-nação aparentemente fracassou no estímulo à naturalização de uma concepção mais ampla de identidade social para uma grande parcela da população, quais seriam exatamente os incentivos para superar os limites estreitos do espaço público vigente? Quais são as perspectivas de que a democracia venha de fato a se consolidar em sociedades que fracassaram na integração social? Por que a idéia de uma "comunidade nacional" não passa de uma noção abstrata, que eventualmente reaviva o populismo no mercado político? Por que os mais necessitados carecem de estímulos para juntar forças na conquista de melhores oportunidades de vida?

Não há respostas prontas para essas perguntas inquietantes, mas cabe recorrer a instrumentos conceituais e teóricos para pensar nos problemas contemporâneos mais prementes, como são a extrema miséria e as enormes desigualdades (no caso da América Latina, ver, por exemplo, Cardoso & Helwege, 1992); a violência generalizada; o alastramento da corrupção e da falta de escrúpulos na política; e outras manifestações de ausência de solidariedade (Reis & Cheibub, 1993).

A solidariedade ilusória: inclusão e exclusão na América Latina

A construção de uma arena pública na América Latina, assim como em outras sociedades do Terceiro Mundo, esteve historicamente associada ao processo de desenvolvimento e modernização sob a liderança do Estado. Até os críticos mais ardorosos da teoria da modernização absorveram, explícita ou implicitamente, uma perspectiva desenvolvimentista que conferiu ao Estado a responsabilidade, positiva e/ou negativa, de integrar o território nacional, patrocinar o desenvolvimento econômico e forjar uma identidade coletiva baseada em uma certa noção de cidadania (Reis, 1992; Reis & Cheibub, 1993).

É bem verdade que a integração nacional na América Latina tem se mostrado frágil em muitos casos, o crescimento econômico tem sido intermitente e desequilibrado e a extensão da cidadania tem permanecido, em grande parte, uma promessa. Contudo, o projeto de desenvolvimento econômico forneceu os elementos básicos de uma "ideologia do consentimento" (*compliance ideology*, Wilson, 1992), propiciando, dessa forma, condições para que se alcançasse um grau mínimo de solidariedade social geral. Para Wilson, uma ideologia do consentimento (ou a cultura política) é "o elo crítico entre o indivíduo e o meio social". Em sua opinião, "uma ideologia do consentimento contém concepções de justiça que implicam definições gerais dos interesses que convêm às pessoas e à comunidade. Por isso, uma ideologia do consentimento é um ethos que sempre subordina alguns interesses que, do contrário, poderiam ser ativados" (idem, *ibidem*, p. 20).

Durante décadas, na América Latina, variantes de uma ideologia do desenvolvimento constituíram a espinha dorsal de uma "ideologia do consentimento" na acepção acima mencionada ou, em termos gramscianos, de um projeto bem-sucedido de hegemonia. Aliada aos pressupostos das teorias da modernização, essa ideologia forneceu a base racional para democracias representativas e, muito frequentemente, para golpes e ditaduras. Sob uma ou outra forma de governo, o planejamento governamental e os investimentos estatais diretos serviram a dois propósitos: proporcionar os meios pelos quais puderam ser instituídas condições adequadas de mercado para os empresários privados e para os trabalhadores; e, ao mesmo tempo, criar condições para a incorporação de massas urbanas cada vez mais numerosas na arena política.

Uma interpretação já amplamente discutida pela literatura é que o modelo capitalista de Estado tinha uma forte

afinidade eletiva com o ethos coletivo predominante na região (ver, por exemplo, Schmitter, 1974; Wiarda, 1973; Stepan, 1978; Morse, 1988). Sem querer entrar na controvérsia corrente a respeito de se os fatores culturais, políticos ou econômicos prevaleceram, lógica ou historicamente, na explicação desse ethos, gostaria de chamar a atenção para o fato de que a interação desses fatores é que, em larga medida, explica a concepção particular de sociedade civil que se afirmou na América Latina. Essa concepção salientava a relação direta entre cidadão e autoridade estatal, ao mesmo tempo que segmentava as demandas sociais e eliminava a competição livre entre classes, grupos ou outros feixes de interesses sociais.

Não obstante as acentuadas desigualdades que caracterizam as hierarquias sociais, políticas e econômicas na América Latina, o progresso da sociedade nacional sob a égide do Estado ofereceu os fundamentos ideológicos para a manutenção da união da sociedade. Mais precisamente, quero dizer que, de um lado, o crescimento econômico e, de outro, um ideal nacionalista, tornaram viável um certo tipo de solidariedade social. O crescimento econômico garantiu por muito tempo a contínua criação de novas posições na hierarquia socioeconômica, o que, por sua vez, emprestou credibilidade às promessas de incorporação progressiva de novos cidadãos à comunidade política e, de fato, tornou plausível tal incorporação.

Em outras palavras, o processo de definição de uma identidade social abrangente, que se deu juntamente com o processo de modernização na América Latina, foi moldado por um ideal nacionalista sob o patrocínio do Estado. Apesar das enormes disparidades sociais, a invocação da comunidade, contida na noção de Estado-nação, agiu no sentido de impedir a emergência de identidades sociais concorrentes. Apesar das diferenças nos padrões de consumo e nas oportunidades efetivas de vida, as esperanças de um futuro melhor para a nação em seu conjunto constituíram a base sobre a qual puderam ser construídos sentimentos de participação comunitária.

O sentimento de pertencer a uma comunidade nacional exprimia a crença generalizada de que o progresso da sociedade iria distribuir os frutos da modernização por um número cada vez maior de pessoas. 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.

É nesse sentido que a noção de sociedade civil, conforme foi entendida na maior parte da América Latina, deixou pouco espaço, ao longo da história, para que interesses autônomos e específicos se afirmassem. (1) Assim como ocorreu em outros contextos, os projetos de desenvolvimento nacional na região, ao sublinharem a comunhão de interesses, contribuíram para deslegitimar a existência de interesses sociais diversificados e permitiram que graves problemas de integração social fossem negligenciados (Calhoun, 1993). O fracasso do pluralismo na América Latina está inversamente relacionado com a institucionalização do corporativismo de Estado, tanto no sentido de uma ideologia do consentimento, quanto na aceção de um modelo de política pública (Reis, 1992).

Analisando o modelo de incorporação política que predominou na América Latina, vários autores salientaram as limitações do processo de integração liderado pelo Estado (entre outros, Schmitter, 1971; Werneck, 1976; Santos, 1979; Stepan, 1978; Reis, 1982; Schwartzman, 1982). Embora estivessem, na maior parte das vezes, preocupados com a persistência do autoritarismo latino-americano, todos esses autores, de uma maneira ou de outra, chamaram a atenção para o fato de que a definição de uma identidade política coletiva na região foi feita em consonância com uma visão orgânica do Estado-nação, em que a sociedade civil aparece subordinada ao Estado e na qual se faz uso de um discurso populista para diluir a divergência dos interesses sociais.

Quanto aos problemas implicados no crescimento econômico dirigido pelo Estado, só mais tarde eles vieram a se tornar objeto corrente de crítica generalizada. Somente depois que a privatização e o neoliberalismo se tornaram bandeiras políticas vitoriosas nas sociedades pós-industriais e que o planejamento centralizado dos antigos países socialistas foi completamente desmoralizado é que a função de mercado do Estado passou a ser encarada como tema de discussão na América Latina.

Na realidade, o fraco desempenho da maioria das economias latino-americanas durante a década de 80 foi uma razão mais do que suficiente para a erosão da legitimidade do Estado como empresário. Em todo caso, a condenação do estatismo derivou originalmente de ideologias formuladas fora da América Latina. Isto é, a crise ideológica do Estado-nação, como núcleo básico da solidariedade, não foi uma peculiaridade da América Latina, mas um fenômeno

bem mais geral, que teve diversas implicações em todo o mundo.

Rapidamente, no entanto, o aprofundamento da crise econômica do continente obrigou à introdução de cortes orçamentários e à aplicação de políticas de estabilização monetária que, em muitos contextos, evidenciaram a perda de competência do Estado na execução tanto de seus papéis econômicos, agora contestados, quanto, em vários casos, de suas funções básicas de guardião da lei e da ordem. Dessa maneira, a crise do Estado na América Latina envolveu três dimensões críticas: as dimensões econômica, administrativa e ideológica (O'Donnell, 1994).

Embora seja evidentemente possível isolar a discussão econômica das questões relativas à identidade coletiva, parece-me válido examinar essas duas dimensões em conjunto para se fazer uma análise mais completa do problema da integração social na região. Afinal, a crise de integração atinge não só o Estado, mas também o Estado-nação. Apesar das críticas correntes ao Estado, as implicações das formas de estatismo consolidadas na história da América Latina sobre a evolução da solidariedade social não foram ainda seriamente discutidas. Ainda não examinamos a fundo todas as conseqüências que os padrões de interação entre Estado e sociedade, predominantes na região até muito recentemente, podem ter tido sobre a definição de identidades coletivas e, portanto, sobre o alcance e as formas da solidariedade social. Em outras palavras, ainda não investigamos em profundidade as conseqüências que tais padrões podem ter tido sobre a formação da identidade coletiva e, dessa maneira, sobre as imagens de sociedade civil prevalentes na América Latina.

Para mencionar apenas um exemplo da maneira como a definição de identidades coletivas na América Latina carrega a marca de uma comunhão orgânica e histórica, de inclinação corporativista, basta lembrar que, por toda a região, boa parte do discurso referente à sociedade civil associa esse conceito ao altruísmo e à boa vontade, relegando a defesa de interesses próprios a uma forma de egoísmo ilegítimo. Ou seja, o discurso sobre a sociedade civil, sintonizado com o ethos predominante, valoriza sobremaneira um ideal comunitário de forte inspiração cristã. Por si só, tal característica não constituiria um obstáculo à formação de identidades coletivas mais gerais e mais fortes, não fosse o fato de que ela tem resultado na perpetuação de um elitismo cujo corolário é o populismo. As grandes massas da população que precisam lutar desesperadamente para assegurar sua sobrevivência imediata não encontram incentivo algum para a associação porque elas não podem se dar ao luxo de adiar a satisfação de necessidades, ao passo que o ethos dominante confia às elites esclarecidas a responsabilidade de zelar pelos pobres.

A cândida confissão de um cientista social de que "o que hoje em dia chamamos de sociedade civil tem muitas semelhanças com o que antigamente chamávamos de povo" (Vilas, 1994, p. 11) evidencia os elementos populistas infiltrados na interpretação latino-americana da sociedade civil, mesmo nessa fase pós-ditadura. Com isso quero dizer que, por ter o discurso latino-americano sobre a sociedade civil rejeitado historicamente a noção de especificidade de interesses em favor de uma espécie de imagem holista de sociedade, a região ficou sendo um terreno fértil para o elitismo, com o populismo em seu reverso, ao mesmo tempo que a benevolência dos partidários da causa do bem, de fervor secular ou religioso, continua a constituir o sustentáculo ideológico da solidariedade.

No caso brasileiro, um bom exemplo disso é encontrado no apelo à "boa vontade" que tem impregnado os debates a respeito do controle da inflação, da consolidação democrática, das necessidades sociais básicas e de quase todas as questões mais urgentes que integram a agenda política. Outro exemplo igualmente eloqüente é que, apesar das repetidas convocações para o estabelecimento de um pacto social, nada chegou a ser concretizado, exatamente pelo motivo que o fez parecer tão necessário: a falta de incentivos seletivos que pudessem congregiar uma grande diversidade de interesses autônomos, embora interdependentes. Poderíamos mencionar exemplos semelhantes em outros países da região. A lógica que entende os interesses privados como aglutinadores do tecido social é estranha às ideologias do consentimento que definem a sociedade civil na América Latina.

Não obstante as boas intenções e os resultados positivos de algumas iniciativas filantrópicas e altruístas, é preciso examinar com mais cuidado o que significa "a comunidade nacional", que incentivos positivos são oferecidos para participar dela e quais são também os eventuais incentivos negativos. Entre os mais ricos, a adesão a campanhas coletivas parece ser basicamente uma questão "religiosa", no sentido mais amplo ou mais restrito da palavra. Mas quando pensamos na massa dos muito pobres logo nos vem à mente a anomia e a alienação. A meu ver, é preciso incluir entre as condições necessárias à consolidação da democracia - um tema que merecidamente tem chamado a atenção dos analistas - o exame metuculoso da redefinição do conceito de sociedade civil que ora está em curso. Se a

ciência política tem colocado em debate as instituições e as opções políticas disponíveis aos atores estratégicos na consolidação da democracia, a sociologia deveria discutir a formação da identidade coletiva e as variações na propensão para participar de iniciativas coletivas de natureza pública, ao fazer a análise do futuro da democratização.

Embora relevantes em si mesmos, os movimentos sociais e a filantropia não necessariamente fazem avançar a solidariedade cívica, assim como não fortalecem automaticamente a democracia. Apesar da propagação de associações voluntárias, conforme tem corretamente assinalado a literatura sobre a América Latina (Kowarick, 1987; Mainwaring & Viola, 1984; Calderón & dos Santos, 1989), não deixa de ser verdade que uma parcela cada vez maior da população não-integrada carece das condições objetivas de alcançar tal integração, e também não revela a menor disposição para participar de ações coletivas que poderiam impeli-la nessa direção. Embora a maioria das associações filantrópicas tenha justamente essa população como seu alvo privilegiado, as pessoas mantêm com esse tipo de associação uma relação apenas clientelista, no melhor dos casos (Adler-Hellman, 1994). Parece faltar às pessoas solidariedade cívica, preferindo-se adotar uma definição restrita de moral que se assemelha ao familismo amoral de Banfield.

Na realidade, é possível encontrar exemplos de associação espontânea e colaboração generalizada entre os mais pobres. Inúmeros casos de iniciativas de auto-ajuda, estratégias familiares, tentativas informais de cooperação com vizinhos para a realização de tarefas básicas de sobrevivência ou o cuidado de crianças etc. podem ser mencionados. Entretanto, a analogia com o familismo amoral se sustenta exatamente porque essas iniciativas são mantidas na esfera privada e definidas em termos limitados. Isoladas da arena pública, fazendo lembrar "famílias adotivas", essas formas de solidariedade não se configuram em termos públicos. Poderíamos definir melhor esses tipos de ação como uma forma de reciprocidade de base pessoal. Os custos de oportunidade envolvidos na generalização de tais iniciativas como empreendimentos coletivos seriam exorbitantes, pois seus participantes não confiam em interações anônimas, nem dispõem dos recursos organizacionais necessários.

Também entre os setores sociais mais ricos parece estar crescendo a tendência para definir o espaço da comunidade em termos limitados. Quanto maior é a distância entre os segmentos sociais, mais abstrata se torna a preocupação dos que estão em cima com as dificuldades dos que estão embaixo. Teoricamente, aqueles que têm alguma coisa a perder associam diretamente a violência e a insegurança com seus temores frente à pobreza e à desigualdade, enquanto, na prática, a incapacidade do Estado para garantir a ordem, a segurança e o bem-estar incentiva à adoção de medidas de proteção privada. Essas ações privadas, por sua vez, contribuem para reduzir a arena pública, ampliando ainda mais as distâncias sociais e reforçando as concepções restritas de solidariedade.

A diferenciação tradicional entre os status tem assumido novos significados nos grandes centros urbanos da América Latina. Embora as relações entre a criminalidade generalizada e a extrema pobreza e desigualdade não sejam ainda bem compreendidas, o efeito conjunto desses três fatores tem sido fortalecer a discriminação baseada na etnia e na classe. A própria ampliação das distâncias sociais provoca o medo das pessoas de utilizar o espaço público e causa sua retirada para a privacidade, levando-as a evitar toda interação social fora do seu círculo mais próximo. Essa dinâmica não contribui apenas para o aumento das distâncias entre as classes; ela também explica a cultura generalizada do medo que permeia o conjunto da sociedade.

A exortação à prática da fraternidade social e de princípios semelhantes, numa tentativa de dar combate à pobreza, tende a obscurecer o fato de que a privação aguda e a desigualdade excessiva podem funcionar como impedimentos à solidariedade. A medida e a extensão da pobreza, assim como as profundas desigualdades atualmente observáveis na América Latina, representam dois dos mais sérios obstáculos à solidariedade social na região. Se entendermos por *solidariedade*, como faz Alexander (1990), os sentimentos de integração experimentados pelos indivíduos como membros de grupos sociais, e por inclusão "o processo pelo qual grupos anteriormente excluídos conquistam a solidariedade da comunidade 'final' de uma sociedade" (p. 269), chegaremos à conclusão que a corrente contrária à integração social é muito forte no momento. A distância entre os setores sociais tem-se ampliado, agravando o estado de alienação em que se encontram os grupos não-integrados. Grandes parcelas da população permanecem excluídas, sem qualquer perspectiva de vir a ser incorporadas e, portanto, não demonstram sentimento algum de solidariedade para com a sociedade mais ampla.

A inclusão pode ser entendida como um movimento consciente defendido pelos já incluídos, como uma tentativa de garantir a ordem social. Discutindo a pobreza, cerca de um século atrás, Simmel (1908) descreveu as ações

voltadas para o bem-estar social como medidas que respondem basicamente a interesses societários, não a direitos intrínsecos dos pobres. Na perspectiva de Durkheim (1973), patologias sociais eventuais dão origem a mecanismos institucionais que visam restabelecer o equilíbrio da solidariedade. Polanyi (1957), partindo de um viés distinto, formulou uma opinião semelhante quando defendeu a tese de que a sociedade é dotada de um instinto de autoproteção; a mão oculta da sociabilidade cria naturalmente formas de inclusão social para os menos privilegiados. Nenhum desses teóricos, porém, imaginou que o êxito de tais mecanismos de correção fosse automático. Até mesmo em sua perspectiva funcionalista, Durkheim via a possibilidade de que desdobramentos patológicos da solidariedade social pudessem causar entropia societária.

Nesse sentido, gostaria de sugerir que a maneira como alguns problemas sociais na América Latina têm sido tratados - e que, de certo modo, se aproxima do familismo amoral - vem gerando conseqüências perversas sobre a solidariedade. Assim, por exemplo, iniciativas tomadas na esfera privada para compensar o fracasso do Estado na manutenção da ordem pública e da segurança acabam por agravar o problema. A generalização da prática de contratar segurança particular e serviços de guarda-costas, o pagamento de dinheiro em troca de proteção, a criação de esquadrões da morte, a privatização *de facto* dos espaços públicos através do bloqueio de ruas e medidas semelhantes, tudo isso evidencia o que poderíamos chamar de uma espécie de "pretorianismo social" na região, para usar uma expressão de Huntington: a generalização do recurso a meios violentos, e a competição por esses meios, que desmoralizam ainda mais a autoridade pública.

É cada vez mais provável que se venha a produzir alguma forma ampliada de familismo amoral, quanto mais os atores (individuais ou coletivos) concebiam essas ações preventivas como sua melhor alternativa. A inflação ilustra bem essa saída: para derrotar a espiral dos preços, os atores individuais procuram se defender estocando bens e aumentando seus próprios preços, duas estratégias que só fazem aumentar o problema. As terapias antiinflacionárias de choque adotadas no Brasil demonstram que, apesar de uma disposição geral e virtuosa das pessoas para aderir ao jogo cooperativo de pôr freios ao aumento dos preços, não há incentivos suficientes para assegurar que os indivíduos efetivamente abram mão de suas estratégias defensivas. E, nos casos em que se busca solucionar os problemas de segurança pessoal por intermédio de ações privadas, as tentativas individuais para minimizar perdas particulares acabam por agravar a situação.

Concluindo essas reflexões sobre o problema da solidariedade social na América Latina, gostaria de resumir minha argumentação dizendo que a crise do Estado-nação deve ser compreendida em sua perspectiva histórica própria. Isto é, para entender por que a solidariedade parece estar se restringindo - desmentindo as expectativas de uma universalização da integração social - é preciso levar em conta tanto o modelo histórico de incorporação social que predominou na América Latina quanto suas vicissitudes econômicas atuais.

O modelo de cidadania historicamente institucionalizado na América Latina contribuiu para promover uma identidade coletiva em torno do Estado-nação que colocava a autoridade acima da solidariedade. Dentro dessa perspectiva, o Estado-nação resumia a totalidade dos interesses particularizados como expressões simbólicas de um corpo orgânico. As muitas variantes da ideologia do consentimento - chamadas de "corporativistas", "ibero-mediterrâneas", "latino-cristãs" etc. - deram ênfase à superioridade moral da vontade geral contida no Estado em detrimento do jogo ativo dos interesses diversificados.

Duas ressalvas devem ser feitas, no entanto. Primeiro, é importante considerar que esse tipo de moral coletivista não implicou um recuo dos privilégios sociais existentes, como se pode verificar historicamente nas experiências revolucionárias. Na América Latina, a demanda por uma integração harmônica da sociedade revelou-se compatível com a manutenção das hierarquias sociais prevaletentes.

Segundo, é preciso lembrar que o ethos em questão não foi um componente fixo nessas sociedades; ao contrário, interagiu constantemente com escolhas políticas e condições econômicas que delimitavam tais escolhas. Na ótica da política econômica, é possível tomar esse ethos como um parâmetro. Mas, quando o interesse analítico se volta para a compreensão da ativação da solidariedade social, o jogo entre as forças econômicas e ideológicas deve ser levado em conta.

Se o Estado pôde ou não cumprir sua promessa de ampliar continuamente a integração, dependeu da

combinação efetivamente obtida entre variáveis econômicas e políticas em um projeto de desenvolvimento nacional. A crise de solidariedade que se verifica atualmente não pode ser corretamente analisada se ignorarmos tanto as conseqüências ideológicas do modelo tradicional de integração quanto as dificuldades atuais do Estado e da economia.

Para entender por que razão talvez estejamos no momento diante de uma forma modificada de familismo amoral e por que as possíveis saídas dessa situação são na maior parte das vezes interpretadas como altruísmo, é preciso ter em vista que o próprio modelo de solidariedade, que, no passado, não reconhecia a validade ética dos interesses privados, hoje ajuda a alimentar uma solidariedade restringida. Na medida em que a autoridade estatal deixa de ser vista como guardião natural do organismo social, e as tentativas de desenvolvimento econômico nacional enfrentam permanentes bloqueios, parece não haver bases universais para a solidariedade.

A mera sobrevivência física tornou-se a principal preocupação de milhões de pessoas que se defrontam com a escassez de bens públicos e privados. O número de miseráveis na América Latina assume proporções alarmantes, figurando o Brasil na liderança das sociedades mais desiguais do mundo (Reis & Cheibub, 1993). A crise da velha ideologia do consentimento também tornou cada vez mais problemática a respeitabilidade da política. A atual desmoralização da política, observável no Brasil e na Venezuela, as reiteradas ameaças à soberania do Estado na Colômbia e no Peru, exemplificam esse dilema.

Comentários finais

A análise desenvolvida neste artigo destacou o paradoxo da solidariedade social na maior parte da América Latina: quanto mais orgânicas e holistas foram as concepções tradicionais das identidades coletivas, mais provável se torna hoje em dia encontrar sentimentos de alienação, e mais razões existem para que as pessoas se refugiem em suas redes privadas de relações. O desaparecimento gradual de uma ideologia do consentimento fundada em um projeto de desenvolvimento nacional sugere 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.

Nesses contextos, o discurso das elites freqüentemente recorre ao conceito de "sociedade civil" para fazer um jogo de mistificação onde se invoca a ilusão de uma comunidade de interesses unificando as diferentes posições sociais. Esse discurso pode também tomar como base ideais e valores de função filantrópica, mas que não logram institucionalizar a participação autônoma na arena política.

A mística do desenvolvimento nacional proclamava que os frutos da modernização seriam repartidos entre todos, mas, quando essa ideologia foi descartada, não restou aos menos favorecidos outra alternativa estratégica de sobrevivência senão recorrer a redes defensivas privadas. Mesmo os mais favorecidos muitas vezes reagem ao aumento das taxas de criminalidade com estratégias defensivas, que reduzem o alcance da solidariedade social.

O fato de que os limites da unidade de solidariedade têm se estreitado a margens cada vez menores, à semelhança do que Banfield observou em Montegrano, pode ser verificado todos os dias na vida dos brasileiros. Nesse sentido, um bom exemplo é o motorista de táxi que vocifera indignado contra a corrupção dos políticos e burocratas, censura a imoralidade da polícia que aceita suborno, e logo em seguida engana o freguês cobrando mais do que o preço de tabela. Muitos exemplos mais poderiam ser citados para ilustrar o estreitamento do âmbito da solidariedade, incluindo a criação de organizações mafiosas e esquadrões da morte, as brigas violentas entre traficantes de drogas etc. As estatísticas não deixam dúvidas quanto ao progressivo estreitamento dos espaços de confiança mútua.

Essas observações não são, porém, incompatíveis com uma tendência contrária amplamente realçada na imprensa em geral e nas publicações especializadas. Refiro-me a práticas comunitárias de inspiração religiosa ou leiga, como movimentos de igrejas, associações de moradores e movimentos de mulheres. Por constituírem ações independentes do Estado, essas práticas têm despertado interesse como alternativas às antigas iniciativas de natureza corporativa, ou como expressões promissoras de manifestações autônomas voltadas para o benefício da sociedade como um todo.

É verdade que muitos desses movimentos e associações são inovadores, se comparados com o modelo de integração tradicional a que nos referimos na seção anterior. Porém, muitas outras questões precisam ainda ser

respondidas antes de se chegar à conclusão de que uma sociedade civil forte está emergindo na América Latina. Em primeiro lugar, é preciso indagar se a existência pura e simples de uma sociedade civil forte garante aos seus membros oportunidades iguais de incorporação na arena pública. O progresso em direção a uma universalização da moral social não está automaticamente garantido simplesmente porque o corporativismo estatal entrou em falência.

Uma questão correlata, e de crucial importância, diz respeito aos custos relativos da associação que os diferentes grupos e setores deverão pagar. Quando a pobreza é avassaladora e a desigualdade excessiva, a solidariedade social necessariamente se exprimirá de modos diversos, pois os valores e crenças compartilhados, que mantêm as pessoas unidas, certamente revelarão diferenças pronunciadas entre os grupos e setores.

Os custos de associar-se para lutar por objetivos diferidos se reduzirão, se uma moral restrita for substituída por uma preocupação com o interesse público, o que talvez fizesse da noção de "sociedade civil" um conceito proveitoso para sociedades tão excludentes quanto as latino-americanas. Que cenários lógicos podemos vislumbrar para o futuro das identidades coletivas no continente? Melhor dizendo, que imagens da sociedade civil podem ser esperadas? Duas possibilidades teóricas polares me parecem viáveis.

Por um lado, podemos imaginar que o quadro acima desenhado evolua para uma situação de maior deterioração social, chegando-se a um ponto em que problemas generalizados de coordenação terminem por preparar o terreno para o estabelecimento de um novo contrato social. Esse desdobramento significaria, na realidade, uma espécie de refundação da sociedade civil. Seja como for, não se pode afirmar o que exatamente viabilizaria, atingido aquele ponto, acordos que hoje não são viáveis e uma solidariedade geral irrealizável no presente. Em termos lógicos, esse cenário requer uma decadência geral da sociedade civil, seguida pela emergência de um projeto político bem-sucedido, cujos termos e condições não podem ser identificados antecipadamente.

Por outro lado, é possível prever logicamente uma gradual integração de grupos anteriormente excluídos, ao mesmo tempo que os interesses específicos conquistam uma crescente legitimidade na arena política. Quais seriam os atores sociais interessados nessa solução? A meu ver, seriam os setores que já estão minimamente organizados em torno de interesses específicos, mas que ainda não fazem parte das elites do momento - em suma, os atores políticos que teriam condições de se beneficiar com o alargamento da competição na arena política, com a multiplicação das barganhas, negociações e coalizões, sejam estas de base material ou ideal, ou as duas.

É mais provável que as sociedades civis que emergirão da derrota das ditaduras na América Latina se situem em algum ponto intermediário entre esses dois extremos, na dependência do jogo ativo das escolhas e das restrições de natureza material e ideológica. Seja como for, o que é preciso ter presente é que diferentes tradições de construção da identidade coletiva têm afinidades maiores ou menores com definições mais ou menos limitadas de sociedade civil.

A experiência histórica de solidariedade social na América Latina gerou uma concepção particular de Estado-nação, caracterizada por uma ideologia desenvolvimentista que ligava a sorte da comunidade nacional ao crescimento econômico dirigido pelo Estado. Esse modelo demonstrou afinidades eletivas com o organicismo, o comunitarismo cristão, o corporativismo estatal e noções similares que sempre nos vêm à mente quando tratamos da cultura, do ethos ou da ideologia do consentimento na região.

Dentro desse quadro, os interesses privados nunca foram vistos como legítimos e os interesses gerais sempre tomaram precedência moral. Na prática, essa atitude incita a formas específicas de paternalismo, populismo, despotismo esclarecido e outras. Entre os mais pobres, não há incentivo algum para aderir a associações cívicas. Incapazes de suportar o diferimento da satisfação de necessidades, esses atores somente se relacionam com associações numa base clientelista. Assim sendo, embora, na prática, não se dê prioridade ao comprometimento com ações públicas, em termos simbólicos a integração é possibilitada pelas expectativas de que o desenvolvimento conduzido pelo Estado venha a criar uma verdadeira integração social. A não-realização dessas profecias de desenvolvimento, as crises ideológica, administrativa e econômica do Estado e a anomia social de uma parcela crescente da população apontam para o colapso das antigas concepções de sociedade civil.

Finalizando esses comentários, gostaria de apresentar algumas conclusões rápidas sugeridas pelas idéias expostas nas páginas anteriores. A primeira conclusão, que, aliás, é óbvia, é que a solidariedade cívica pode diminuir

ou aumentar de acordo com a modificação dos fatores econômicos e ideológicos. O caminho que leva da identidade social local para a universal, da familística à cívica, não tem uma direção única.

Segundo, a experiência latino-americana também indica que a decadência do corporativismo estatal (ou de outras formas semelhantes de representação orgânica da sociedade civil) pode contribuir para a reprodução de um certo tipo de familismo amoral - melhor dizendo, de certa contração nas identidades sociais - numa escala macro, porque essa espécie de ideologia do consentimento não engendra a consolidação de interesses sociais autônomos.

Terceiro, pode ser que formas extremadas de desigualdade social, como as que se verificam por quase toda a América Latina, dificultem a generalização da solidariedade social, pois agudas disparidades nas experiências de vida geram diferenças tão grandes nas orientações cognitivas que sentimentos de pertencimento simplesmente não podem se fixar.

Quarto, é importante ter em conta que os problemas de incorporação social jamais serão resolvidos de uma vez por todas. A experiência latino-americana sugere que uma crise de integração pode tornar a se apresentar. Além disso, embora a magnitude da exclusão social no Terceiro Mundo seja assustadora, também reconhecemos sinais cada vez mais alarmantes da existência de problemas de integração no Primeiro Mundo. Isso me parece indicar que o conceito de "sociedade civil" será mais útil como instrumento analítico se levar em conta as semelhanças e diferenças na identidade coletiva detectada entre diferentes tipos de sociedade. Finalmente, acredito que a noção de familismo amoral, elaborada por Banfield há quase quatro décadas, ainda pode ter utilidade na reflexão sobre os problemas da subjetividade social e da construção da identidade social, pois chama a atenção para um certo tipo de contração da moral social que nega a noção universalizante de solidariedade.

NOTAS

* Conforme observou com propriedade um(a) parecerista anônimo(a), uso de maneira pouco rigorosa neste texto a expressão "sociedade civil". De fato, essa denominação, tão em voga na literatura, presta-se a uma grande diversidade de concepções e tem dado origem a muita controvérsia. Entre as concepções "comunitaristas" (Wolfe, 1989; Cohen & Arato, 1992) de um lado, e aquelas neoliberais que aludem simplesmente ao predomínio do mercado, por outro lado, há espaço também para noções mais analíticas, como atesta por exemplo o empenho atual de Alexander em formular um programa de pesquisa neodurkheimiano (Alexander, 1992; Alexander & Smith, 1993). Inclinada a concordar com as reservas de Kumar (1992) quanto à utilidade de um conceito propriamente dito de sociedade civil, emprego aqui o termo apenas para me referir a concepções normativas ou cognitivas de solidariedade social.

BIBLIOGRAFIA

- ADLER-HELLMAN, Judith. (1994), "Mexican Popular Movements, Clientelism, and the Process of Democratization". *Latin American Perspectives*, 21, 2: 124-42.
- ALEXANDER, Jeffrey. (1990), "Core Solidarity, Ethnic Out-Groups, and Social Differentiation", in Alexander & Colomy (org.), *Differentiation Theory and Social Changes*. Nova York, Columbia University Press, pp. 267-93.
- _____. (1992), "Citizen and Enemy as Symbolic Classification on the Polarizing Discourse of Civil Society", in M. Fournier & M. Lamont (eds.), *Cultivating Differences*. Chicago, Chicago University Press.
- ALEXANDER, Jeffrey & SMITH, P (1993), "The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies". *Theory and Society*, 22.
- BANFIELD, Edward. (1958), *The Moral Basis of a Backward Society*. Nova York, Free Press.
- BOSCHI, Renato. (1987), *A arte da associação, política de base e democracia no Brasil*. Rio de Janeiro, Vértice/luperj.
- CALDERON, Fernando & DOS SANTOS, Mário. (1989), "Movimentos sociais e democracia: os conflitos para a criação de uma Nova Ordem", in Viola et al., 1989, pp. 13-37.

- CALHOUN, Craig. (1993), "Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self Determination". *International Sociology*, 8, 4: 387-411.
- CARDOSO, Eliana & HELWEGE, A. (1992), *Latin America 's Economy*. Cambridge, MIT Press.
- CARDOSO, Ruth. (1983), "Movimentos sociais urbanos: balanço crítico", in Sorj & Almeida (org.), *Sociedade e política no Brasil pós-64*. São Paulo, Brasiliense, pp. 215-39.
- COHEN, Jean & ARATO, Andrew. (1992), *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MIT Press.
- DURKHEIM, Emile. (1973), *De la division du travail social*. 9ª edição. Paris, Presses Universitaires de France.
- ECKSTEIN, Susan (ed.). (1989), *Power and Popular Protest: Latin American Social Movements*. Berkeley, University of California Press.
- HAYS, Sharon. (1994), "Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture". *Sociological Theory*, 12, 1: 57-72.
- HUNTINGTON, Samuel. (1968), *Political Order in Changing Societies*. New Haven, Yale University Press.
- KOWARICK, Lúcio. (1987), "Movimentos urbanos no Brasil contemporâneo: uma análise da literatura". *RBCS*, 3: 38-50.
- KUMAR, Krishnam. (1992), "Civil Society: An Inquire into the Usefulness of an Historical Term". *British Journal of Sociology*, outono.
- LECHNER, Norbert. (1990), "A modernidade e a modernização são compatíveis? - O desafio da democracia latino-americana". *Lua Nova*, 21: 73-86.
- MAINWARING, Scott & VIOLA, Eduardo. (1984). "New Social Movements, Political Culture and Democracy: Brazil and Argentina in the 1980s". *Telos*, 20, 2: 131-59.
- MORSE, Richard. (1988), *O espelho de Próspero*. São Paulo, Companhia das Letras.
- O'DONNELL, Guillermo. (1994), "The State, Democratization and Some Conceptual Problems (A Latin American View with Glances at Some Post-Communist Countries)", in Smith et al. (org.), *Latin American Political Economy in the Age of Neoliberal Reform*. New Brunswick, Transaction Books, pp. 157-80.
- POLANYI, Karl (1957), *The Great Transformation*. Boston, Beacon Press.
- REIS, Elisa. (1982), "Elites agrárias, state-building e autoritarismo". *Dados*, 25, 3: 275-96.
- _____.(1992), *Nationalism and Citizenship: Bringing History Back In*. Trabalho apresentado na International Conference on Nation, Tribe and Citizenship. Roma, Cerfe.
- REIS, Elisa & CHEIBUB, Zairo. (1993), "Mercado, cidadania e consolidação democrática". *Dados*, 36, 2: 233-60.
- SANTOS, Wanderley G. dos. (1979), *Cidadania e justiça. A política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro, Campus.
- SCHMITTER, Philippe. (1971), *Interest Conflict and Political Change in Brazil*. Stanford, Stanford University Press.
- _____.(1974), "Still the Century of Corporatism?" *The Review Of Politics*, 36, 1: 85-131.
- SCHWARTZMAN, Simon. (1982), *Bases do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro, Campus.
- SIMMEL, Georg. (1908), "The Poor", in D. Levine (org.), *Georg Simmel, on Individuality and Social Forms, Selected Writings*. Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

- SLATER, David. (1994), "Power and Social Movements in the Other Occident: Latin America in the International Context". *Latin American Perspectives*, 21, 2: 11-37.
- STEPAN, Alfred. (1978), *The State and Society, Peru in Comparative Perspective*. Princeton, Princeton University Press.
- VILAS, Carlos. (1994), "La hora de la sociedad civil". *Análisis Político*, 21: 5-13.
- VIOLA, E., SCHERER-WARRER, I. & KRISCHKE, P (org.). (1989), *Crise política, movimentos sociais e cidadania*. Florianópolis, Editora da UFSC.
- WACQUANT, Loïc (1994), "O retorno do recalcado: violência urbana, `raça' e dualização em três sociedades avançadas". *RBCS*, 24: 16-30.
- WEFFORT, Francisco. (1990), "A América errada". *Lua Nova*, 21: 5-40.
- WERNECK, Luiz J. (1976), *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- WIARDA, Howard. (1973), "Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberic-Latin Tradition: the Corporative Model". *World Politics*, 25, 2: 206-35.
- WILSON, Richard. (1992), *Compliance Ideologies, Rethinking Political Culture*. Nova York, Cambridge University Press.
- WOLFE, Alan. (1989), *Whose Keeper. Social Change and Moral Obligation*. Berkeley, University of California Press.

Tradução de Vera Pereira