

## INVESTIGAÇÃO SOCIOLÓGICA ACERCA DO "ESPÍRITO" DA TRANSIÇÃO DEMOCRÁTICA BRASILEIRA NUMA PERSPECTIVA COMPARATIVA COM A TRANSIÇÃO ESPANHOLA.

Lara Andréa Crivelaro BEZZON\*

**RESUMO:** Brasil e Espanha são exemplos de "transições pactuadas à democracia", em ambos os casos tais processos se basearam em pactos entre as forças políticas, não na vitória de uma delas. Porém, enquanto na transição espanhola do franquismo para a democracia temos um exemplo de êxito a se considerar, o caso do Brasil é mais ambíguo. A questão óbvia é: Como e por que a transição espanhola do franquismo para a democracia teve tanto êxito<sup>1</sup>? E por que depois de mais de 20 anos do início da abertura democrática, o Brasil continua tendo um quadro institucional não tão sólido, sujeito a variações de acordo com interesses? A proposta deste projeto é comparar estes dois casos históricos - não em termos de suas dimensões políticas e econômicas, mas em termos de seus "espíritos". Argumentamos que não era simplesmente a estrutura específica da Espanha (economia e política), que a colocava em vantagem sobre o Brasil, mas que o processo de transição espanhol teve a vantagem de ter criado um sistema simbólico significativo. Nesse trabalho queremos identificar se o

---

\*Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia - Faculdade de Ciências e Letras - UNESP - 14800-901 - Araraquara - SP, sob orientação da Profa. Dra. Dulce Consuelo Andreatta Whitaker. Este texto faz parte do projeto de doutorado e possui o financiamento da CAPES.

<sup>1</sup> Quando se diz que a transição espanhola do franquismo para a democracia teve êxito, queremos dizer que: 1) ao contrário de outros momentos de transição na história da Espanha, a morte de Franco em 1975 não resultou numa guerra civil, golpe de Estado ou até na expulsão dos franquistas, e 2) o sistema autoritário franquista foi eficientemente substituído por uma democracia auto-suficiente. Por "democracia auto-suficiente", queremos dizer uma na qual há: 1) uma real possibilidade de alternância partidária no poder, 2) real possibilidade de alteração política diante da alteração partidária, 3) efetivo controle civil sobre o militar (Przeworski 1990: 1). A exceção ao caso da pacífica e consensual natureza da recente transição espanhola à democracia é o caso do nacionalismo Basco, que não adotou o acordo consensual. Pior do que isso, apesar de uma importante calmaria em 1977, a violência promovida pelo grupo Basco, emergente, Euzkadi ta Askatasuna (ETA), aumentou significativamente entre 68 e 80. Enquanto o ETA foi responsável por 34 mortos entre 68 e 75, também foi responsável por mais de 67 mortes em cada um dos anos mencionados: 1978, 1979, 1980.

Brasil também chegou a criar seu próprio sistema simbólico ou não, e em que medida a presença ou falta desse sistema simbólico influenciou a transição democrática brasileira e o resultado de democracia a que se chegou

**PALAVRAS-CHAVE:** Transição pactada, transição democrática, transição brasileira, transição espanhola, consenso.

## **Construção do referencial teórico e síntese bibliográfica fundamental**

Ao mesmo tempo em que estamos testemunhando uma extensiva mudança social na Europa, também testemunhamos uma “consensual” tendência em direção a uma síntese na sociologia. Desde o início dos anos 80, em todas as áreas da sociologia, tem sido feito um significativo esforço em reunir a divisão micro e macro, para integrar os “sistemas” e “conflitos” dos paradigmas, igualar e unir a sociologia, as humanidades e outras ciências sociais.

Liderando essa tendência em direção à síntese, está a nova especialidade disciplinar da sociologia da cultura. Recentes trabalhos culturais não só reintroduzem a noção de cultura na política e na economia, mas reconstróem a macro-sociologia dos anos 60 que adequadamente enfatizou *contingencies*<sup>2</sup> materiais e estruturais. Por exemplo, Swidler (1986) discute a favor da abertura da cultura em direção a incertezas. Archer (1988) argumenta pela sensibilidade das culturas em relação a mudanças e Eisenstadt (1986) discute sua ligação com a força material e a vida institucional (Alexander & Colomy, 1989, p.8). Outras análises, incluindo a de Prager (1986), Alexander (1988) e Tiryakian (1988) demonstram o papel da cultura em crises político-históricas. Estes trabalhos teóricos e empíricos demonstram, ambos, a idéia de que a existência de valores culturais implicam em equilíbrio ou harmonia.

<sup>2</sup> Não encontramos tradução adequada para o português. O sentido da palavra usada por Alexander e Colomy pode ser entendido como algo inesperado, não provável, acidental.

Em outras palavras, recentes trabalhos culturais ultrapassam a estrutura funcionalista durkheimiana e a tradição política cultural dos anos 50. Embora anteriormente os funcionalistas adotassem a noção durkheimiana de solidariedade e valores, eles não incorporaram a noção de símbolos. Portanto, as suas teorias e conclusões tenderam a ser "a-históricas" e estáticas. Esta estática foi adequadamente desafiada por marxistas e interacionistas no fim dos anos 60 e 70. Mas infelizmente, a maioria dos interacionistas e estruturalistas (como Blumer, Skocpol e Tilly) desconsiderou toda a variável cultura. Criatividade e liberdade individual seriam opostos a estrutura social e material.

O avanço das investigações e pesquisas em geral têm enriquecido teoricamente as Ciências Humanas ao demonstrar que as identidades e mesmo as singularidades são formadas a partir da estrutura social. Fora da Cultura, como diria Geertz (1973), teríamos apenas as monstruosidades impossíveis.

A perspectiva durkheimiana revitaliza a noção de Durkheim sobre classificação simbólica e ritual, mas torna-as dinâmicas e incertas. Símbolos e rituais tomam-se processos complexos abrangidos em forças materiais e condições históricas.

Do ponto de vista durkheimiano, cultura é um sistema de representações, símbolos e mitos baseados em valores que tem sua própria organização autônoma. A mais básica classificação de valores está relacionada com o "sagrado" e o "profano", embora Durkheim use ambigüamente o termo "profano" para significar ambos, símbolos negativos e sinais não-sagrados.

Durkheim explica que:

"o sagrado se compõe de um conjunto de coisas, de crenças e de ritos; as coisas sagradas mantêm umas com as outras relações de coordenação e subordinação, de modo a formar um sistema com certa unidade, que não cabe em nenhum outro sistema do mesmo gênero. (Durkheim, 1989, p. 65).

Diante das religiões é que as coisas se coordenam, se harmonizam.

O que define o sagrado é o fato de ser acrescentado ao real; ora, o ideal corresponde à mesma definição; não se pode portanto explicar um sem explicar o outro.

Uma sociedade não pode criar-se, nem recriar-se sem, no mesmo instante, criar o ideal. (...) uma sociedade não é simplesmente constituída pela massa dos indivíduos que a compõem, pelos movimentos que eles realizam, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma. E, sem dúvida, acontece que ela hesita sobre a maneira pela qual deve se conceber: sente-se puxada em sentidos divergentes. Mas estes conflitos, quando explodem, têm lugar não entre o ideal e a realidade, mas entre ideais diferentes, entre o de ontem e o de hoje, entre aquele que tem para si a autoridade da tradição e aquele que apenas está na iminência de vir a ser. Seguramente pode-se investigar a origem dos estímulos que fazem com que os ideais evoluam; mas, para qualquer solução que se dê a este problema, ainda permanece o fato de que tudo se passa no mundo ideal. (...)foi na escola da vida coletiva que o indivíduo aprendeu a idealizar. Foi assimilando os ideais elaborados pela sociedade que ele se tornou capaz de conceber o ideal. Foi a sociedade que, encadeando-o em sua esfera de ação, fez com que ele adquirisse a necessidade de levantar-se acima do mundo da experiência e ao mesmo tempo forneceu-lhe os meios de conceber outro. Ele não seria um ser social, isto é, não seria um homem, se não a tivesse adquirido (Durkheim, 1989, p.226).

Durkheim parte da idéia de que nada é sagrado por si mesmo, só a sociedade é uma realidade sagrada por si mesma. Ela pertence à ordem da natureza, mas a ultrapassa. É ao mesmo tempo causa e justificativa da distinção espontânea entre profano e sagrado. Portanto: o sagrado está vinculado em primeiro lugar à força coletiva e impessoal que é uma representação da própria sociedade. (Aron, 1993, p. 324).

Esta releitura de Durkheim nos permite pensar o que Durkheim chama de sagrado como dignidade, resultado da manifestação da coerção social. O sagrado é algo não-racional. O racional aparece como instrumento do não-racional. Por exemplo, no caso de uma guerra, podemos dizer que não existe nenhuma racionalidade, um sistema em

convulsão não tem racionalidade, é algo totalmente não-racional, porém, os artifícios que se utilizam para se ganhar uma guerra são de extrema racionalidade. O racional no limite provoca a irracionalidade, exemplo disso é a figura de Hitler. A diferença entre o não-racional e o irracional está no fato do irracional ser entendido como desvairio, perda da razão enquanto o não-racional é o não-cálculo, são as emoções, os valores, os símbolos. E o profano? O profano é o outro. Tudo que não é a favor é profano. Quem é contra, ou está do lado oposto. A oposição é profana. O sagrado e o profano estão em relação direta, convivem no mesmo plano, um não existiria sem o outro. Para que se exista sagrado necessariamente tem que existir o profano. Desta forma elimina-se o dualismo.

Durkheim coloca em evidência a importância de fenômenos sociais: os símbolos e os ritos. Muitas das condutas sociais se dirigem não para as coisas em si mesmas mas para seus símbolos. Exemplo disso é a chama sob o Arco do Triunfo que é um símbolo. As manifestações públicas pró ou contra determinada política são também atos dirigidos a símbolos, tanto quanto a coisas.

Durkheim fez uma teoria elaborada dos ritos, dos quais examina os diferentes tipos e funções gerais. Distingue três tipos de ritos: os negativos, os positivos e os ritos de expiação. Os negativos são essencialmente as proibições: interdição de comer, de tocar com as mãos, que se desenvolvem no sentido de todas as práticas religiosas de ascetismo; os positivos são atos de comunhão que visam, por exemplo, a promover a fecundidade. As práticas de refeições rituais figuram entre os ritos positivos. Durkheim estuda também os ritos de imitação, miméticos ou representativos, que tendem a imitar as coisas que se desejam provocar. Todos esses ritos têm uma função social importante; seu objetivo é manter a comunidade, acentuar o sentido de participação num grupo, revigorar a crença e a fé. (Aron, 1993, p. 331).

Nos últimos anos, analistas têm desenvolvido a idéia de Durkheim sobre a divisão entre o sagrado e o profano, demonstrando que estas categorias simbólicas não são estáticas, mas são uma parcela do processo histórico contínuo da ordem social e da mudança social. Alexander (1988) aponta que é especialmente durante períodos e crises de incertezas que valores fundamentais são repensados, reformulados e reafirmados. Durante períodos de incertezas, ocorrem generalizações, e os

mitos, símbolos e representações que não mudam, não evoluem com facilidade, são usados para confirmar e personificar o "senso-comum". E através dessa generalização, o sistema classificatório de símbolos coletivos, pode ser drasticamente mudado, solidariedades sociais retrabalhadas e mitos culturais reinocados e estendidos para circunstâncias contemporâneas.

Outros analistas, como Prager (1986) e Tiryakian (1988), desenvolveram a visão política de Durkheim com o objetivo de melhor direcionar as questões da transformação social. Prager (1986) aponta que em contraste com a guerra civil espanhola, que representa o colapso dos entendimentos fundamentais formados por membros da sociedade, algumas transformações políticas bem sucedidas relançam a categoria do pensamento social e da ação política nos termos que transcendem a consciência coletiva. Numa perspectiva durkheimiana, a tarefa do Estado Moderno é articular e implementar a consciência coletiva que o compõem.

Além disso, de acordo com Durkheim (1958) a democracia é uma situação na qual existe: 1-uma grande esfera da consciência do governo, 2-uma estreita comunicação entre esta consciência e a massa da consciência individual. Portanto, o estabelecimento de uma nova nação depende da construção de uma nova moral, bem como de uma ordem estrutural e o estabelecimento da democracia depende de uma identificação bem sucedida e a implementação de valores gerais de um sistema cultural.

Temos como hipótese que uma transformação política como a transição espanhola à democracia é uma crise social onde a generalização simbólica ocorre. A resolução depende da bem sucedida identificação e ligação dos novos valores centrais, com a transformação institucional. Mas como estes novos valores podem penetrar na sociedade tão rapidamente? Durkheim enfatizou que através dos rituais, os símbolos são gerados e reafirmados. Segundo ele, o domínio da ordem estabelecida é como um ritual e contrário a transformações políticas. Este é um problema teórico que está na raiz do funcionalismo, supor que o ritual é inerentemente ligado a ordem social estabelecida e resistente a mudanças. Existem diferentes categorias e tipos genéricos de rituais. Um dos mais importantes desses é o processo ritual de transição.

Vitor Turner (1969) é provavelmente o mais importante antropólogo a seguir esta idéia de Durkheim. Turner aponta um paralelo entre os processos rituais primitivos e aqueles da sociedade contemporânea. Expandindo o trabalho de van Gennep, Turner notou que estes ritos de transição são um tipo especial de ritual que seguiu um processo específico. Em conjunto com seus propósitos individuais, todos os ritos de aniversário, iniciação, casamento, tem um objetivo principal: assegurar uma mudança de condições ou a passagem de um grupo religioso e secular a outro grupo. Três fases ou estágios marcam este processo ritual genérico: separação, *liminality*<sup>3</sup> e reagregação. A primeira fase, separação, compreende o comportamento simbólico significando a desagregação do indivíduo ou grupo de um prévio ponto fixo ou estado cultural. Durante o período de intervenção *liminal*, as características do objetivo do ritual são uma mistura ambígua de sacralidade e humildade, ou homogeneidade e camaradagem. Na terceira fase, reagregação, a passagem é consumada. O ritual é esperado que se comporte de acordo com as normas e padrões éticos do novo estado social.

O que estamos querendo dizer aqui é que, como ritos individuais de passagem, as transições político-históricas são um tipo genérico de ritual que consiste na separação, *liminality* e reagregação. Como as suas características individuais, uma transição política é por definição um estágio *liminal* entre dois estados sociais distintos. E o objetivo da transição política é: deixar para trás o velho e consumir o novo estado social.

Ao contrário de ritos primitivos de passagem, entretanto, as transições das sociedades modernas são altamente incertas e são frequentemente incompletas. Mais importante do que isso, elas ocorrem não tanto através de um conjunto de rituais estruturados, mas através de "representações" de separação, *liminality* e reagregação. Em transições político-históricas, uma sociedade complexa como um todo, não mais o indivíduo individualmente, é o sujeito do processo do ritual e estas sociedades como um todo, não podem ser fisicamente separadas e reagregadas num novo estado social. E ainda, transições individuais na

---

<sup>3</sup> Com *liminality*, Turner quer dizer o estado de transição que fica exatamente entre dois outros estados. Em termos da simbologia religiosa, é como o purgatório, que fica entre o céu e o inferno. Não encontramos tradução adequada para o português.

sociedade moderna tendem a ser meramente um simples aspecto da vida individual. Portanto, em processos transicionais modernos, o simbolismo é dominante.

Além disso, enquanto os processos rituais da sociedade primitiva são atribuídos (pré-ordenado), os processos rituais da sociedade moderna são obtidos (conquistados), muitas vezes em oposição a grandes desigualdades (Alexander, 1988). Mais importante ainda, símbolos e representações penetram em diferentes partes da sociedade de diferentes modos e um símbolo pode tornar-se oposto e disfuncional (em termos de completar o processo ritual), caso ele seja entrelaçado dentro de uma ideologia política individual ou misturado com outras representações que tenham representações contrárias. Em primeira instância, uma sociedade pode expressar e reafirmar o aspecto de separação mas nunca alcançar um entendimento verdadeiro de *liminality* que tornaria possível a reagregação.

Como exemplo, na prática, o que estamos querendo dizer é que, no caso da transição espanhola, a Guerra Civil serviu como recurso simbólico para se chegar ao consenso. A recusa a Guerra Civil era uma idéia que transcendia todas as classes sociais, grupos, partidos políticos, nível cultural, etc. Este símbolo, (Guerra Civil) unia as mais diferentes pessoas ou grupos e este fato bastou para que os diferentes grupos aceitassem a idéia de transição pactada, porém, uma transição com um fenomenal “espírito de consenso”. Este ‘espírito de consenso’ significava o mesmo que dizer *não* a Guerra Civil. Simbolicamente romper o pacto seria o mesmo que dizer que preferiam a Guerra e isso era um insulto irracional e insano (Edles, 1996, p. 38).

No plano simbólico a Guerra Civil espanhola representa o “profano” e o pacto a que se chegou, o consenso, representa o “sagrado”.

No caso da transição democrática brasileira, não conseguimos notar a presença desse “sagrado” ou “profano”, a presença de um “espírito”. Será que não existiu ? Por quê ?

## **Objetivos da pesquisa**

O objetivo desse trabalho é tentar avaliar, depois de quase uma década do "fim da transição democrática brasileira", por que a democracia a que se chegou continua com um quadro institucional não tão sólido, sujeito a variações de acordo com interesses, digamos assim, um pouco "frouxo". Pretendemos que este seja uma contribuição a toda sociedade civil, na tentativa de se resgatar o "espírito" que supomos, tenha sido deixado de lado no momento crucial da transição. O resultado a que se chegou com o fim do autoritarismo, todos sabemos que foi mais uma "situação democrática" do que um regime democrático consolidado (Fausto, 1995, 527).

E por que isso ocorreu ?

Numa perspectiva comparativa entre a transição democrática dos dois países analisados, torna-se claro que as negociações da elite espanhola foram baseadas num extraordinário "espírito de consenso". Esse "espírito de consenso" foi o responsável pelas mudanças sociais que começaram após a morte de Franco, bem como por uma reinterpretação coletiva da Guerra Civil Espanhola. No caso brasileiro, o discurso democrático, que recobriu a ação política, revelou-se em toda a sua fragilidade, na medida em que mostrou que seu referente era a resistência ao autoritarismo e não a construção da democracia (Martins, 1988, p. 229).

Faltou, no caso do Brasil, uma estratégia adequada à construção da tão sonhada democracia. O sentido principal do pacto realizado na origem da transição brasileira foi um "pacto de não-competição" entre as elites dominantes (Moisés, 1989, p.143).

Os militares foram capazes de formular e implementar uma política em relação aos civis, ao passo que os civis não tinham uma política em relação aos militares. E isso torna inútil qualquer consideração adicional sobre o desempenho dos atores políticos - evidenciando, mais uma vez, a defasagem entre o discurso sobre a democracia e a prática política da construção democrática (Martins, 1989, p.251).

Quando analisamos a transição democrática brasileira, não conseguimos notar a presença de um "espírito de consenso" entre os principais atores ou dentro da própria sociedade civil. Não notamos a presença de um símbolo forte o suficiente (como a Guerra Civil no caso

espanhol) para unir as mais diferentes pessoas ou grupos na construção da democracia brasileira.

Não significa dizer que não exista em nenhum momento no Brasil, este “espírito” que une as mais diferentes pessoas ou grupos.

Em época de “Copa do Mundo”, podemos sentir a presença deste “espírito”. Em dias de jogos, todos os brasileiros se unem em uma “corrente prá frente” e torcem pela vitória da seleção brasileira, nesse momento não existe diferença social, cultural, racial, religiosa, etc. Todos são iguais: brasileiros. Fim do jogo, tudo volta ao normal.

Um momento de importante união nacional durante a transição brasileira, foi a doença do presidente Tancredo Neves. Nesse momento todas as pessoas se uniram na esperança de recuperação e depois na dor da perda de um homem que representava a solução de muitos problemas e o condutor do país à democracia. Nesse momento pudemos perceber a presença clara de um “espírito” de união entre todos os brasileiros. Após a morte dele, depois de alguns dias, este “espírito” desapareceu.

Estes são exemplos de “espíritos temporários”, que não se perpetuaram na construção da democracia brasileira até o fim da transição. São “espíritos frágeis” porque não se consolidam. E por que não se consolidam? Será que não existe, por trás deles, valores muito profundos? Pode-se dizer que são superficiais? Simplesmente criados pela mídia e não naturais como no caso da Guerra Civil Espanhola que foi realmente vivido e sentido por todos?

Temos como hipótese para este projeto, que o que realmente faltou no caso brasileiro, foi um “espírito consensual”, que respaldasse o pacto, faltou uma narrativa hegemônica única que transcendesse a política e os interesses particulares.

No caso da Espanha, não queremos dizer que não houve divisões ideológicas durante a transição, mas, o “espírito do consenso” foi mais forte e pôde superar as diferenças, resultando num exemplo de pacto bem sucedido. E no caso do Brasil? Existiu este “espírito de consenso”? Será que foi um “espírito” diferente do caso espanhol e por isso não conseguimos enxergá-lo? Ou será que houve tantos “espíritos” e por isso faltou um que fosse hegemônico?

Se constatarmos que nossa hipótese está correta e que realmente não houve um "espírito de consenso" durante a transição democrática brasileira, devemos nos perguntar: *Por que não houve?*

Estas são questões que estamos lançando para o desenvolvimento desse trabalho.

## **Metodologia**

Defendemos a idéia de que para se analisar a transição democrática de qualquer país, é necessário olhar além dos aspectos estruturais (dimensões econômicas e políticas), deve-se considerar também os diferentes sistemas simbólicos que recobrem a ação política.

Queremos dizer com isso, que todos os símbolos juntos são responsáveis por criar um "espírito". E que este "espírito" é um dos fatores a ser considerado como responsáveis pelo sucesso ou fracasso da transição.

Um dos caminhos para se desenvolver este projeto é a utilização da *análise multidimensional* que inclui as motivações racionais e não-racionais, individuais e coletivas dos atores em questão.

A idéia que se desenvolve a partir desse conceito de *multidimensionalidade* é que as motivações racionais e as motivações não-racionais, as individuais e as coletivas, devem ser consideradas quando tentamos entender determinadas ações. Estas dimensões são necessárias e se mesclam para explicar as ações. Através da *teoria multidimensional* é possível a utilização de várias metodologias no desenvolvimento de um único trabalho.

Além da *análise multidimensional*, usaremos como recurso metodológico a *análise do discurso*.

A *análise do discurso* enquanto metodologia para interpretação dos textos e discursos dos mais diferentes atores da sociedade civil no momento da transição brasileira e espanhola garante que se capte o significado oculto deles. Como lembra Pêcheux:

a análise do discurso não pretende se instituir como especialista da interpretação, dominando o sentido dos textos; apenas pretende construir procedimentos que exponham o olhar-leitor a níveis opacos à ação estratégica

de um sujeito( . ). O desafio crucial é o de construir interpretações, sem jamais neutralizá-las. seja através de uma minúcia qualquer de um discurso sobre o discurso. seja no espaço lógico estabilizado com pretensão universal (Pêcheux apud Orlandi, 1994, p.42).

Outra metodologia a ser utilizada será o que chamaremos de *análise dialética*, ou seja, análise crítica dos fatos da época da transição brasileira e espanhola, a partir do contexto histórico que será observado.

## **Referências bibliográficas**

- ALEXANDER, J.C. (Ed) *Durkheimian sociology: cultural studies*. Cambridge: Cambridge University, 1988.
- ALEXANDER, J.C., COLOMY, P. *Neofunctionalism today: reconstructing a theoretical tradition*. In: RITZER, G. (Ed) *The Frontiers of sociological theory*. New York: Colombia Univ. Press, 1989.
- ARCHER, M. *Culture and agency: the place of culture in social theory*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.
- ARON, R. *As Etapas do pensamento sociológico*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993, v.6.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- DURKHEIM, E. *Professional ethics and civic morals*. Glencoe, IL: Free Press, 1958.
- EDLES, L. *The curtain rises: symbols, rituals and spanish transition to democracy*. Univer. Haway (forthcoming) 1996.
- EISENSTADT, S.N. Culture and social structure revisited. *Internacional Sociology*, v.1, p.297-320, 1986.
- FAUSTO, B. *História do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1995.
- GEERTZ, C. *The interpretation of culture*. New York: Basic Books, 1973.
- MARTINS, L. Ação política e governabilidade na transição brasileira. In: MOISÉS, J. A., ALBUQUERQUE, J.A. (Ed.) *Dilemas da*

*consolidação da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p.223-64.

MOISÉS, J. A. Dilemas da consolidação democrática no Brasil. In: MOISÉS, J. A., ALBUQUERQUE, J.A. (Ed.) *Dilemas da consolidação da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p.119-77.

ORLANDI, E. P. *Gestos de leitura da história no discurso*. Campinas: Ed. Unicamp. 1994.

PRAGER, J. *Building democracy in Ireland*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1986.

SWIDLER, A. Culture in action. symbols and strategies. *American Sociological Review*, v.51, april, 1986.

TIRYAKIAN, E. From Durkheim to Managua: revolutions as religious revivals. In: ALEXANDER, J. C. *Durkheimian Sociology: cultural studies*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988.

TURNER. V. *The Ritual Process*. Chicago: Aldine, 1969.

### **Bibliografia consultada**

ALEXANDER, J.C. O Novo Movimento Social: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (São Paulo) v.2, n.4, p. 5-28, 1987.

ALONSO-CASTRILLO, S. *La apuesta del Centro*. Historia de la UCD. Madrid: Alianza Editorial. 1996.

BACHA, E., KLEIN, H. *A transição incompleta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1986, v.2.

BRITTO, A. *Assim morreu Tancredo*. Porto Alegre: L & PM. 1987.

BROUÉ, P. *A Revolução Espanhola 1931-1939*. São Paulo: Ed. Perspectiva. 1992.

CALLOIS, R. *Man and the sacred*. New York: Fre Press . 1959.

CARDOSO, R. Subcultura: uma terminologia adequada ? *Cadernos de Pesquisa*, n.14, 1975.

CARR, R., FUST, J. P. *Spain: dictatorship to democracy*. Londres: George Allen Mawin,1979.

- CLARK, R. *The basque insurgents*. Wisconsin: University of Wisconsin Press. 1984.
- CASTELLS, M. *Cidade, democracia e socialismo: a experiência das associações de vizinhos de Madrid*. Madrid: FTL. 1942.
- CASTRO, M. *64: Conflito Igreja X Estado*, Petrópolis: Ed. Vozes. 1984.
- COMPARATO, F. K. *Muda Brasil: uma Constituição para o desenvolvimento democrático*. São Paulo: Brasiliense. 1987.
- COTARELO, R. (Org.) *Transición política y consolidación democrática. España (1975-1986)*. Madrid: CIS. 1992.
- COUTO, R. C. *Tancredo vivo, casos e acasos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- CUNHA, J. G. *Um Brasileiro na guerra civil Espanhola*. São Paulo: Alfa-Omega. 1986.
- DOUGLAS, M. *Purity and danger*. London: Penguin. 1966.
- EDLES, L.D. *Political culture and the transition to democracy*. Los Angeles, 1990. Tesis (Phd) University of California.
- EDLES, L. *The sacred and the Spanish transition to democracy: Social Compass* 40. v.3, p.299-314, 1993.
- FAUSTO NETO, A. *O corpo falado: a doença e morte de Tancredo nas revistas semanais brasileiras*. 2. ed. Belo Horizonte: Fumarc, 1986.
- GADET, F., HAK, T (Org.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução da obra de Michel Pêcheux*. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GILMOUR, D. *The transformation of Spain*. Londres: Amartet Books. 1985.
- GORKÍN, J. *Guerra y revolución en España 1936-1939*. Moscou: Progreso. 1966.
- GUNTHER, R. SANI, G., SHABAD, G. *El sistema de partidos políticos en España: génesis y evolución*. Madrid: CIS. 1986.
- HUNTINGTON, S. *Democracy's third wave*. In: DIAMOND L., PLATTNER M. T. *The Global Resurgence of democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

- KOUTZII, F. (Org.) *Nova República: um balanço*. Porto Alegre: L & PM. 1986.
- LAMOUNIER, B. *Depois da transição: democracia e eleições no governo Collor*. São Paulo: Loyola. 1991.
- LIMA, V. R. *Tancredo fala de Getúlio*. Porto Alegre: L & PM. 1986
- MAINGUINEAU, D. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1989
- MARAVALL, J. M. *La política de la transición - 1975-1980*. Madri: Ed. Taurus. 1981.
- MARAVALL, J. M., SANTAMARIA, J. Political change in Spain. In: O'DONNELL et al. *Transitions from authoritarian rule*. Londres: J. Hopkins. 1986.
- MAURÍN, J. *Revolución y Contrarrevolución en España*. Paris: Ruedo Ibérico. 1966.
- MEYER, M. *Redescobrimo o Brasil: a festa na política*. São Paulo: T. A. Queiroz. 1985
- MERTON, R. K. Estrutura social e socialização. In: Pereira, L., Foracchi, M. A. *Educação e Sociedade*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1987.
- MONTES, M. L. *Morte e funeral: participação política (1910-1985)*. São Paulo. 1987.
- MUNIS, G. *Jalones de derrota: promessa de victoria, España 1930-39*. México: Lucha Obrera. 1944.
- ORLANDI, E. P. *Gestos de leitura da história no discurso*. Campinas: Ed. Unicamp. 1994.
- ORLANDI, E. P. *Discurso fundador: a formação do país e a construção da identidade nacional*. Campinas: Ed. Pontes. 1993.
- ORLANDI, E. P. *Discurso e leitura*. Campinas: Ed Unicamp. 1988.
- PARAMIO, L. Agonia e morte de duas ditaduras: Espanha e Brasil. In: MOISÉS, J. A., ALBUQUERQUE, J.A. 1989. (Ed.) *Dilemas da consolidação da democracia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 49-68.
- PORTELLA, E. *Democracia transitiva*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1983.

- POULANTZAS, N. *A crise das ditaduras: Portugal, Grécia, Espanha*. 1936.
- PRZEWORSKI, A. *Democracy and the market*. Cambridge: Cambridge University, 1991.
- PRZEWORSKI, A. *The games of transition*. Paper presented at the Center for Social Theory and Comparative History Colloquium. Series, UCLA, 1990.
- RAMOS OLIVEIRA, A. *Politics, economics and men of modern Spain*. Londres: Gollancz, 1946.
- RAMOS OLIVEIRA, A. *Historia de España*. México: C.G.E. 1952
- ROUQUIÉ, A., LAMOUNIER, B., SCHVARZER, J. *Como renascem as democracias*. São Paulo: Brasiliense. 1985.
- SKIDMORE, T. *Brasil: de Castelo a Tancredo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SKOCPOL, T. *States and social revolutions*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979.
- SODRÉ, N. W. *O governo militar secreto*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.
- STEFAN, A. *Democratizando o Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- TEZANOS, J. F., COTARELO, R. y DE BLAS, A. *La transición democrática Española*. Madrid: Editorial Sistema. 1993.
- THOMAS, J. T. *Fundamentos económicos de la transición política Española: la política económica de los acuerdos de La Moncloa*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social. 1993.
- TILLY, C. *From mobilization to revolution*. Reading, M.A: Addison Wesley Publishing Company, 1978.