

## **VONTADE E REPRESENTAÇÃO NO DISCURSO. A CULTURA ORGANIZACIONAL COMO MODO DE ENUNCIÇÃO**

MOISÉS DE LEMOS MARTINS \*

### **RESUMO**

Desenvolvo a minha reflexão em quatro pontos. Discuto em primeiro lugar os esquemas modernos que permitem tematizar hoje a cultura e a participação nas organizações. Refiro-me, por um lado, ao esquema da cultura nacional, e por outro, ao esquema da teoria da informação, de inspiração jakobsoniana, que tem como pedra angular a relação locutor-destinatário. A estes dois tipos de racionalidade, contraponho aquilo que chamo de racionalidade comunicativa, que se centra na relação dialógica (o que quer dizer, nas condições da interação humana) e apela para a função argumentativa da linguagem.

Num segundo ponto, insurjo-me contra a alienação dos conceitos de cultura e de participação pela ideologia da razão liberal. Como é sabido, a ideologia da razão liberal é a competitividade no mercado. Só a alienação permite que toda a gente possa falar consensualmente de cultura na organização, como se de uma bem-aventurança se tratasse. Daí que eu pergunte se a organização não estará, invocando a cultura, a coçar-se onde nada lhe faz comichão.

Entro, depois, pela racionalidade comunicativa dentro e interrogo, em traços largos, o que será do meu ponto de vista uma teoria da significação. No modo como entendo as coisas, a comunicação coloca a questão da significação, e é por esta que é esclarecida. É ideia fundamental na teoria da significação de que gostaria de apresentar as linhas gerais, que a linguagem é representação e é vontade. Mas esclareço, contra qualquer sugestão de intelectualização da representação, que esta é um facto social. Bourdieu diz isto muito bem: a representação é uma di/visão do mundo social, a qual, dando conta das divisões da realidade, concorre para a realidade das divisões.

Finalmente, tento uma aplicação rápida desta teorização às organizações.

---

\* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, Braga.

## 1. A nova racionalidade comunicativa

O tema central deste Seminário, a participação e a cultura nas organizações, pode encerrar o risco de um equívoco sobre a natureza das organizações. A ideia de que a cultura e a participação possam constituir a razão absoluta de uma nova homogeneidade — aí está uma imagem bem sedutora em que a organização e o Estado liberal gostarão de se rever, mas que não deixa de constituir um logro. Na ausência de horizontes sociais exaltantes e dado o declínio dos grandes discursos ideológicos, as organizações em geral e as organizações empresariais em particular devêm um novo lugar de redenção, o território para onde os poderes públicos remetem as esperanças sociais. Pede-se-lhes que relancem a economia e o comércio externo, que aumentem o emprego, que se tornem um lugar de formação e de lazer, que participem na vida social sob a forma de mecenato (F. Torres, 1988, p. 24).

Temendo as imagens idílicas de organização humana, logo na sessão de abertura Aguiar e Silva denunciou os riscos da tarefa que aqui nos espera e manifestou o maior cepticismo relativamente à ideia de cultura e de participação nas organizações. Objectou que não é possível a participação sem capital simbólico, entendido este como competência linguística, como domínio dos recursos da língua. A participação não dispensaria, pois, as virtualidades da retórica, entendida como a arte da argumentação, como a arte da construção de discursos persuasivos.

Gostaria de chamar a atenção para o facto de a competência linguística e a retórica serem conceitos que enfermam também de idealismo — o idealismo da língua, o idealismo de uma concepção que atribui a força da linguagem à própria linguagem. Por razões de cidadania e de dignidade democrática, sem dúvida que há que fazer tudo para que «o poder da palavra possa exercer-se contra a palavra do poder». Foi assim que Alain Chouraqui, já neste Seminário, resumiu o seu ponto de vista sobre o conflito e a participação nas organizações. Mas a competência linguística nada é sem a competência social. Não basta saber argumentar e dominar os recursos da língua. É preciso igualmente que a linguagem passe, que seja aceitável, e isso apenas acontece se determinadas condições sociais forem asseguradas.

Apesar de a cultura e a participação nas organizações poderem não passar de um equívoco unanimizante e homogeneizador, que subverte a lógica específica do social, é verdade que, muito avisadamente, as podemos interpretar como manifestações de uma nova racionalidade, a racionalidade comunicativa, que no seguimento de Peirce concebe a «estrutura do pensamento como linguagem» (5. 421) e acredita que «toda a evolução lógica do pensamento deve ser dialógica» (4. 551)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Estas citações de Peirce remetem para os *Collected Papers*, 8 vol., editados por C. Harthouse *et al.*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-1958 (apenas referimos os números do volume e dos parágrafos).

Se me ativer a esta perspectiva, acho insuficiente a conceptualização semântico-referencial de cultura e de participação nas organizações, que argumenta com o conceito etnológico de cultura. Representacionista (entendida aqui a representação como o acordo do pensamento com o real), esta conceptualização deprecia as funções da linguagem propriamente pragmáticas ou comunicacionais, especificamente as funções de expressão e de apelo, para centrar a atenção na homologia entre, por um lado, a estrutura e o funcionamento da organização e, por outro, as particularidades dos esquemas culturais das sociedades.

Segundo este esquema, a cultura de uma organização interpretar-se-ia como uma manifestação verdadeira ou falsa de uma cultura nacional. E aí está o carácter representacionista desta concepção: toda a análise feita em termos semântico-referenciais limita-se a avaliar a verdade ou falsidade no mundo das proposições do discurso.

Entendo, por outro lado, que é insuficiente uma conceptualização de cultura e de participação que faz finca-pé na relação entre um locutor que utiliza uma expressão e um destinatário que a compreende. Este ponto de vista é por demais tributário de uma teoria da informação «ao serviço das companhias telefónicas» (J. Geninasca, 1991, p. 12). Fundamentalmente preocupa-se com a transmissão de mensagens, e especificamente com a neutralização ou a compensação de ruídos. O esquema locutor-destinatário, ao apresentar-se como uma razão universal instrumental, apenas dá a ideia de trazer um novo fôlego ao esquema taylorista de racionalidade organizacional<sup>2</sup>, apesar de o esquema taylorista de desenvolvimento das organizações ter sido já superado pelo esquema das culturas nacionais, como bem observa Sainsaulieu (1991, p. 149).

Quer o esquema locutor-destinatário, quer o esquema das culturas nacionais, constituem, a meu ver, uma racionalidade organizacional insuficiente, uma vez que funcionam simultaneamente como corolário e como reforço da razão liberal, atendo-se à única ideia da produção para o lucro, e portanto, do consumo para a produção.

Na nova racionalidade comunicativa, e isto é que é fundamental, todo o uso da linguagem passa a ser concebido no âmbito do processo triádico de interpretação dos signos, isto é, no âmbito de um processo de comunicação implícita. Quer isto dizer que o uso da linguagem tem uma função argumentativa. E por função argumentativa entendo, na esteira de Karl-Otto Apel (1988, p. 581), a pretensão pública à validade, concebida esta como uma pretensão directamente associada ao simples facto de

---

<sup>2</sup> Pode dizer-se, sintetizando, que o esquema taylorista ajustava o homem à máquina, tendo em vista reduzir as perdas de tempo. O esquema informativo, por sua vez, ajusta agora o homem à tecnologia informativa, sendo seu propósito reduzir as perdas de mensagem.

partilharmos a significação linguística e de participarmos num jogo de linguagem, apesar da particularidade e da auto-referencialidade das «minhas» intenções de significação.

Mas as questões desta nova racionalidade com que hoje somos confrontados, não podem ser dissociadas de uma interrogação sobre o que funda a legitimidade ou a validade das acções comunicativas e inter-compreensivas, o que quer dizer uma interrogação que remeta para uma teoria da significação. Os lógicos falam de condições de verdade das proposições. Austin insiste antes nas suas condições de felicidade<sup>3</sup>. Habermas e Apel estribam-se naquilo que chamam de ética da discussão. Aquele fala então nas condições universais de validade dos enunciados; este nas suas condições transcendentais.

Todas estas teorias da significação são idealistas, por não terem em conta as condições concretas, históricas, de existência dos homens e dos grupos humanos. Bourdieu, por sua vez, argumenta com as condições sociais de possibilidade de um discurso. E fala das condições de legitimidade, entendida esta como um uso dominante que é denegado por quem exerce a dominação e não reconhecido como tal por quem lhe sofre os efeitos.

## **2. A razão liberal**

É meu propósito nesta comunicação procurar esclarecer a base consensual da retórica encenada hoje em dia pelos conceitos de cultura e participação nas organizações, que me parece ter um carácter estritamente alienante. Quando se fala de cultura e participação nas organizações, do que se trata geralmente é da mobilização destas, através da comunicação intersubjectiva, para a competitividade no mercado. O mercado sim é que é lei. De modo nenhum o é a relação dialógica, exercida nas condições concretas de um dado campo social.

Penso, no entanto, que o mercado, enquanto razão liberal, tem de medir-se com a(s) crise(s) da razão, nomeadamente com a crise da razão histórica, e juntamente com ela, tem de medir-se com a crise dos valores e do sujeito; tem de medir-se com a dúvida que marcou e marca ainda as iniciativas fundacionais, mesmo quando o fundamento é o transcendental

---

<sup>3</sup> Ducrot (1990, p. 157) entende que as «condições de felicidade» são uma forma de a teoria dos actos de fala reatar com a tradição lógica, com que romperá num primeiro momento. As condições de felicidade seriam assim um outro modo de dizer as condições de verdade. Bourdieu (1987, pp. 69-70), pelo contrário, dirá que as condições de felicidade são simplesmente as condições de legitimidade, isto é, as condições sociais de possibilidade do discurso.

secularizado da «objectividade» científica; tem de medir-se enfim com os efeitos de poder que acompanham o desenvolvimento das técnicas. A racionalidade do mercado não pode dissociar-se do processo constitutivo das sociedades modernas, que Max Weber tematizou sob a noção de desencantamento. E, num mundo desencantado, os modos de legitimação tradicionais (os do mito ou da religião) dissolvem-se numa multiplicidade de racionalidades autónomas, o que exige ou torna possível uma legitimação apenas assente nos recursos do entendimento consciente inscritos na linguagem.

Alienados, todavia, pela competitividade do mercado, os conceitos de cultura e de participação permitem hoje que toda a gente possa invocá-los sem colisão, como se a realidade social não tivesse os seus direitos, isto é, como se ela não tivesse uma «lógica específica». É desta lógica específica que nos fala constantemente Pierre Bourdieu, alertando para o facto de a «realidade social» constituir o lugar de uma luta permanente para definir a «realidade». A realidade social não é apenas aquilo que está instituído (e não nós podemos esquecer que o que está instituído é apenas um estado momentâneo e provisório da luta para fazer existir ou 'inexistir' o que existe). A realidade social são também as representações da realidade, isto é, as definições, as classificações, as di/visões da realidade. Com efeito, as representações sociais são enunciados performativos (pragmáticos, intencionais), que procuram chamar à existência aquilo que enunciam (Bourdieu, 1980, p. 67).

O espectáculo a que, no entanto, assistimos hoje é vermos toda a gente, patrões e operários, quadros administrativos e quadros técnicos, quadros superiores e quadros intermédios, chefias e subordinados, dissolver-se, pacífica e comodamente, por meio da cultura e da participação, na homogeneidade corporativa de uma organização. É caso para desconfiar de tamanha bem-aventurança consensual. Não será que, ao invocar a cultura e a participação, a organização está a coçar-se onde nada lhe faz comichão?

### **3. Vontade e representação no discurso**

Na introdução a *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss diz pretender ultrapassar a oposição entre o intelegível e o sensível, ao situar-se ao nível dos signos. É verdade que Lévi-Strauss tem em mente o signo nos termos em que Saussure o entende: a conjunção de um significado e de um significante, sendo um o correlato do outro; o signo é arbitrário, uma vez que abstrai do sujeito e do mundo das coisas. Só no âmbito da chamada filosofia da diferença (sendo o signo entendido como articulação de diferenças, e o sentido como efeito decorrente da articulação destas diferenças) é que se pode pensar, com efeito, na superação da oposição entre o intelegível e o

sensível. É que o significado do signo é aí identificado com o pensamento, ficando a linguagem reduzida ao conceptual.

Contra Lévi-Strauss, há no entanto que dizer que a linguagem não é só o conceptual, não são só as ideias, a representação. É também a afectividade, a emoção, o desejo, a intencionalidade, a vontade.

Era Descartes quem distinguia no pensamento duas faculdades: o entendimento e a vontade. O entendimento é uma faculdade passiva: concebe ideias que representam ou pretendem representar as coisas; ideias que espelham ou pretendem espelhar a natureza. Poderíamos dizer que o entendimento é em Descartes uma faculdade que nos informa sobre o mundo objectivo, espelhando-o. A vontade é uma faculdade activa: toma decisões, adopta atitudes em relação a essas representações (aceita-as ou recusa-as, considera-as com dúvida, com espanto, com desejo, com cobiça, com volúpia, com alegria, com medo, com entusiasmo, com tristeza, com mágoa). A vontade é assim uma faculdade que nos informa sobre o mundo subjectivo.

A filosofia anglo-americana da linguagem veio entretanto separar, com a teoria dos actos de fala, o elemento subjectivo do elemento objectivo do sentido, dando-lhe um estatuto perfeitamente autónomo. O elemento subjectivo deixa de ser informativo.

Como é sabido, Searle descreve o sentido de um enunciado como a aplicação de uma força ilocucionária a um conteúdo proposicional, assim introduzindo uma distinção entre um elemento subjectivo e um elemento objectivo. Tomemos um exemplo. Veja-se o enunciado imperativo: «Mário, passe pela administração». Dir-se-á que se trata de um enunciado com uma força ilocucionária de ordem aplicada ao conteúdo proposicional, que representa a passagem e Mário pela administração. Se o exemplo fosse o do enunciado declarativo «O Mário passou pela administração», teríamos a força ilocucionária de asserção aplicada a um conteúdo proposicional, que representa a passagem de Mário pela administração.

Se tomarmos como boa a leitura que Oswald Ducrot faz da filosofia dos actos de fala, e que eu tenho vindo a glosar, a força ilocucionária de asserção e a força ilocucionária de ordem, presentes nestes enunciados, não dão nenhuma informação sobre o que pensa e o que quer a pessoa que fala, independentemente da sua fala ou independentemente do seu enunciado. As forças ilocucionárias «ordem» e «asserção» indicam em que é que consiste a enunciação: descrevem o «locutor enquanto tal» e não enquanto «ser do mundo»; comentam a própria enunciação a que pretenderiam conformar-se (Ducrot, 1990, pp. 156-157).

A filosofia dos actos de fala pretende, é verdade, furtar-se ao representacionismo: de pouco valeria a língua ser propositiva; ela nada diria da vontade daqueles que a usam.

Contra Austin e Searle, e em certos aspectos, também contra Ducrot, penso no entanto que o inteligível e o sensível (isto é, o proposicional e o

ilocucionário, o representacional e o pragmático, a «dupla estrutura complementar da fala», para utilizar uma expressão de Apel) são uma dualidade sempre presente no mundo humano da significação, que antes de mais concebe «a relação, a estrutura e a configuração», diz Derrida (1967, p. 419); a relação, a estrutura, a configuração de forças simbólicas assimétricas, acrescento eu <sup>4</sup>.

Aliás, é essa a razão, ao que suponho, que leva Pierre Bourdieu a falar de representação e de vontade, a propósito da identidade social (no caso, da identidade regional) <sup>5</sup>. E mais, vemo-lo fazer uma crítica severa (com a qual, diga-se, não posso deixar de estar mais de acordo) aos *illocutionary acts*. Procurar o poder nas palavras (nos actos de fala), diz Bourdieu, é condenarmo-nos a procurá-lo onde ele não está; o poder vem de fora à linguagem; esta apenas o representa, o manifesta, o simboliza (Bourdieu, 1982, pp. 8-9).

A identidade é representação e é vontade. Neste aspecto, sou tentado a dizer, numa aproximação ainda grosseira, que Bourdieu, mais do que cartesiano, é pragmatista, nos termos em que Peirce caracteriza o pragmatismo. A saber: a) o pensamento é um sistema de ideias que tem como única função a produção de crenças; b) a crença implica a determinação na nossa natureza de uma regra de acção, ou, numa palavra, de um hábito; c) daí que «a essência da crença seja a criação de um hábito e que diferentes crenças se distingam pelos diferentes modos de acção a que dão origem» (Peirce, 1993, p. 398).

Pragmatista, Bourdieu é-o, porém, apenas em termos sociológicos. Quer isto dizer que, contrariamente à ideia de Peirce, o pensamento não é para o pragmatismo sociológico uma simples criação do intelecto; é, isso sim, um facto social. Corrigindo Peirce, direi então que o pensamento é um sistema de factos sociais, cuja função é a produção de crenças. Mantenho no entanto que as crenças implicam a criação em nós de regras de acção ou de hábitos. Crer é uma promessa de acção. Dizer que acredito em alguma

---

<sup>4</sup> Não fora o termo «dialógico» remeter para uma teoria da comunicação idealista, que incide nas funções comunicativas de expressão e de apelo, mas ignora a função institucional da linguagem, e teria sido esse o termo por mim utilizado. Ao afirmar aqui o primado da relação, não é a relação transcendental da tradição idealista (em que, por exemplo, Apel se insere) que importa acentuar, mas a relação concreta de agentes em interacção, em condições diferenciadas de estatuto, de espaço e de tempo.

<sup>5</sup> A noção de cultura organizacional é predominantemente de origem norte-americana e a noção de identidade é de origem francesa. Correspondem estas noções a diferentes enfoques, fundados em analogias distintas. A noção de cultura associa a estrutura e o funcionamento da organização às particularidades dos esquemas culturais das sociedades. A noção de identidade associa a ideia de organização à ideia de estrutura e de funcionamento psicológico do indivíduo (Lopes e Reto, 1990, p. 16).

No essencial, usamos indistintamente um e outro conceitos.

coisa é dizer que farei alguma coisa. Este aspecto introduz assim uma outra dimensão sempre presente na linguagem, a de que ela também é vontade. Quer isto dizer que a linguagem é acto de adesão pessoal, permanentemente reiterado a uma di/visão social, ou então é acto de rebeldia, que se joga contra a representação legítima da realidade e reivindica uma outra legitimidade.

A definição da identidade indica deste modo o lugar de uma luta simbólica pelo poder de representar legitimamente a realidade. Dando conta das divisões da realidade (representando-as), as definições da identidade contribuem para a realidade das divisões (porque são atitudes que criam a crença nas representações formuladas, e nesse sentido chamam à existência aquilo que enunciam). Em Peirce, o hábito constitui a identidade de uma crença. Em Bourdieu, a prática constitui a identidade de uma definição legítima da realidade, isto é, de uma definição dominante, que todavia se não apresenta como tal.

#### **4. Cultura e participação nas organizações**

Representação e vontade. Esta caracterização que Pierre Bourdieu faz da identidade, tendo em atenção a região, e que Michel Oriol operacionaliza numa dimensão nacional, em estudos sobre comunidades portuguesas emigradas em França, vou por homologia aplicá-la à cultura, e especificamente à cultura organizacional.

Diz Michel Oriol que a identidade social reenvia para três instâncias que a explicam: uma estrutura simbólica historicamente constituída, as definições oficiais (institucionais) que a objectivam, e as expressões individuais que definem, em tensão com os dados objectivados, um destino singular (Oriol, 1979).

A identidade é, deste modo, «o produto de dinâmicas que tendem a circunscrever grupos», isto é, actos de totalização efectuados, quer por instituições, quer por sujeitos individuais, que constituem a identidade como um conjunto de coisas reais, portanto naturalmente evidentes e objecto de crença social (Oriol, 1985, pp. 336 e 342).

Não posso, no entanto, deixar de assinalar o carácter idealtípico desta definição de identidade social. Na sua realidade concreta, a ordenação de uma organização (estruturas, atitudes e práticas) só pode constituir uma diversidade a que corresponde uma atitude plural. Nos vários níveis de uma organização joga-se uma tensão semântica, em que se confrontam organização e sociedade, organização e actores sociais, e ainda, actores sociais entre si. Esta tensão é objecto de uma luta de interpretações (onde se jogam hermenêuticas e retóricas), com uma dupla finalidade, a hegemonia na organização e a hegemonia social (Martins *et al.*, 1993, pp. 267-270).



Mas regressemos à noção idealtípica de identidade social. Dizia, seguindo Oriol, que a identidade social reenvia para três instâncias que a explicam: uma estrutura simbólica, as suas definições institucionais e as suas expressões individuais. Numa organização, é elemento da sua estrutura simbólica a cultura nacional, como é estudado, entre outros, por Michel Crozier (1964), G. Hofstede (1980), R. Sainsaulieu (1977, 1991) e A. Caillies (1983). Também o é a cultura ambiental, entendida como uma maior ou menor sensibilidade às questões do meio ambiente, ou seja, às questões ecológicas. É ainda elemento da estrutura simbólica de uma organização a sua sub-cultura, que inclui mitos-narrativas, ritos-cerimoniais, ícones-objects simbólicos, assim como um objectivo produtivo e racionalizador<sup>6</sup>.

Por sua vez, são factores da dimensão oficial da organização, isto é, factores controlados pelo Estado, sindicatos e outros aparelhos institucionais, a aplicação das políticas industriais e de emprego, das classificações das profissões por ramo e por sector, da legislação de protecção jurídica e social das pessoas, quer dizer, a aplicação da legislação de inspecção no trabalho, higiene e segurança, assim como a tradução na organização do sistema escolar e universitário, que forma profissionalmente técnicos e engenheiros. São igualmente factores objectivos de identidade organizacional os mecanismos a desencadear para o recrutamento e o despedimento de pessoal, assim como o desenvolvimento dos planos das carreiras.

As regulamentações instituídas constituem sem dúvida um projecto de civilização organizacional, isto é, um projecto de cultura e de identidade das organizações. Através delas, a instituição (Estado e sindicatos, por exemplo) dá forma acabada enquanto totalidades concretas às organizações, ou seja, determina-lhes o modo e o grau da sua existência concreta, fingindo todavia emprestar-lhes apenas um estatuto e uma voz.

Finalmente, são factores individuais de construção da identidade organizacional as práticas laborais dos actores da organização (empregados, técnicos e quadros), isto é, os processos de interacção. Paradoxais e desconexos, uma vez que neles tanto se negocia o sentido como têm lugar lutas de interpretação, estes processos são, por outro lado, estruturantes, concorrendo para a edificação de identidades (Martins *et al.*, 1993, p. 227).

É que a identidade, já o referi, é representação e é vontade. Quer isto dizer que a identidade é a di/visão que os agentes sociais fazem das divisões da realidade, di/visão essa que contribui para a realidade das divisões.

---

<sup>6</sup> Por mitos-narrativas da organização, entendo os seus slogans, sagas, anedotas, histórias, lendas, canções, glossários. Por ritos-cerimoniais, entendo as festas e as celebrações da organização. Por ícones-objects simbólicos, entendo as suas formas arquitecturais, as bandeiras, as insígnias (Martins *et al.*, 1993, p. 279).

Neste sentido, ou os indivíduos interiorizam a representação legítima da realidade, fazendo sua a definição objectiva, institucional, da identidade; ou pelo contrário, definem um destino singular, jogando-o contra a representação legítima, e lutam por uma outra legitimidade.

É pois no quadro desta racionalidade comunicativa, e concludo a minha reflexão, que encaro a interrogação sobre a cultura e a participação nas organizações. No entanto, ao sujeitar a relação dialógica e a função argumentativa do discurso às exigências de uma pragmática sociológica, a organização deixa decididamente de se coçar onde nada lhe faz comichão.

## BIBLIOGRAFIA

- APEL, Karl-Otto, 1988, «La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale», in *Critique*, n. 493-494, Paris.
- BOURDIEU, Pierre, 1980, «L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 35, Paris.
- BOURDIEU, Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU, Pierre, 1987, *Choses dites*, Paris, Ed. de Minuit.
- CAILLIES, Albane, 1983, *La rencontre des cultures, l'effort culturel des relations de travail entre la France et le Japon*, Paris, Institut d'Etudes Politiques (thèse de 3.<sup>e</sup> cycle).
- CROZIER, Michel, 1964, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil.
- DERRIDA, Jacques, 1967, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines», in *L'écriture de la différence*, Paris, Seuil.
- DUCROT, Oswald, 1990, *Polifonia y argumentacion*, Cali, Universidad del Valle.
- GENINASCA, Jacques, 1991, «Du texte au discours littéraire et à son sujet», in *Nouveaux Actes Sémiotiques* («Le discours en perspective»), Université de Limoges, janvier .
- HOFSTEDE, G., 1980, *Culture's consequences. International differences in work related values*, London, Sage Publications.
- LOPES, Albino, e RETO, Luís, 1990, *Identidade da empresa e gestão pela cultura*, Lisboa, Sílabo.
- MARTINS, Moisés, et al., 1993, «As pequenas e médias empresas no Noroeste de Portugal. Identidades e racionalidades», in *Cadernos do Noroeste*, Vol. 6, Braga.
- ORIOU, Michel, 1979, «L'identité produite, l'identité instituée, l'identité exprimée. Les confusions de théories de l'identité nationale et culturelle», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 66, Paris.
- ORIOU, Michel, 1985, «Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle», in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 79, Paris.
- PEIRCE, Ch. Sanders, 1931-1958, *Collected Papers*, 8 vol., editados por C. Harthouse et al., Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- PEIRCE, Ch. Sanders, 1993 [1878], *Como tornar as nossas ideias claras*, Covilhã, Universidade da Beira Interior (tradução de António Carreto Fidalgo).
- SAINSAULIEU, Renaud, 1991, «La dynamique culturelle des ensembles organisés», in *Sociologie de l'organisation et de l'entreprise*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz.
- TORRES, F., 1988, «L'entreprise post-moderne», in *Autrement*, n. 100 (*Le culte de l'entreprise. Mutations, valeurs, cultures*).