

COMUNIDADE, SOCIEDADE E INTEGRAÇÃO SISTÊMICA: AS POSSIBILIDADES DE UMA EDUCAÇÃO SÓCIO- COMUNITÁRIA EMANCIPATÓRIA

Luís Antonio Groppo¹

INTRODUÇÃO

O termo comunidade vem sendo tratado pelos cientistas sociais com cuidado, desconfiança e até negação, dada a grande carga ideológica que possui, a qual pode criar muita confusão por sua abrangência semântica e apelo emocional que apenas a sua pronúncia é capaz de trazer.

Bauman (2003) afirma que, antes de tudo, a palavra comunidade guarda sensações, sugerindo coisas boas e “um lugar confortável e aconchegante” onde “estamos seguros”, “não há perigos ocultos”, “todos nos entendemos bem”, “nunca somos estranhos entre nós” e “podemos contar com a boa vontade dos outros”. Enfim, “o que esta palavra evoca é tudo aquilo de que sentimos falta” (BAUMAN, 2003, p. 7). O desejo de segurança sempre foi um forte sentimento entre os homens, tanto capaz de estimular a boa vontade daqueles que se percebem como carentes desta proteção, quanto capaz de ser manipulado, ao longo da história e no presente, pelos mais hediondos projetos políticos e doutrinas.

Acredito que não seja o caso de rejeitarmos, sumariamente, o termo com base nesta provável confusão semântica e carga ideológica. Não é necessário, apesar dos riscos, inventar ou utilizar outra palavra mais neutra, já que é bom, tal como sugere Wright Mills (1965), fazer uso, justamente, de termos praticados na vida cotidiana quando se referem, de algum modo, ao conjunto de fenômenos ou aspectos da realidade que se deseja investigar.

É preciso deixar claro, desde já, os pressupostos filosóficos desta digressão. Considero que a espécie humana caracteriza-se, ao menos, por duas circunstâncias que se realizam em sua vida social: o primeiro, oriundo do caráter “natural” desta espécie, é a própria vida (como sobrevivência, vivência e reprodução); o segundo, oriundo do que é um “para além” do natural, que é algo particularmente humano ainda que necessite da vida para florescer, é a liberdade, talvez melhor, o desejo de liberdade ou a capacidade do ser humano querer “ser mais”.

Considero o termo “comunidade” como expressão de um aspecto importante da humanidade. Considero-o como expressão de uma das lógicas ou princípios que regem a vida social – muito provavelmente, o primeiro princípio da vida em sociedade: o princípio comunitário. Lógica e princípio que se referem principalmente àquilo que primeiro esperam e necessitam os seres humanos dos seus semelhantes: a segurança, ou seja, a garantia da vida.

¹ Doutor em Ciências Sociais pela Unicamp, professor do Programa de Mestrado em Educação do Centro Unisal, Unidade Americana. Autor dos livros: *Juventude: ensaios sobre sociologia e história das juventudes modernas* (Rio de Janeiro: Difel, 2000), *Uma onda mundial de revoltas: movimentos estudantis de 1968* (Piracicaba: Editora Unimep, 2005) e *Autogestão, universidade e movimento estudantil* (Campinas: Autores Associados, 2006). E-mail: luis.groppo@am.unisal.br

Contudo, provavelmente desde o primeiro momento em que os indivíduos encontraram abrigo na vida social sob o princípio comunitário, devem ter surgido desejos de liberdade, emancipação e autonomia, tanto de partes do grupo comunitário, quanto dos indivíduos – principalmente dos indivíduos. Emerge, assim, o princípio societário: a “sociedade”, no sentido mais restrito do termo, como associação ou relações sociais regidas pela lógica societária. A sociedade, neste sentido restrito, tende a oferecer aos indivíduos e grupos aquilo que a comunidade muitas vezes dificulta, por sua ênfase na segurança; ou seja, o princípio da sociedade oferece, promete ou cultiva a liberdade.

Assim nos colocamos diante da questão: qual dos dois princípios rege, enfim, a vida social atual? Qual das lógicas domina as relações sociais contemporâneas: a comunitária ou a societária? Vivemos em comunidade ou em sociedade?

A resposta mais imediata afirmaria o predomínio do princípio societário, pois, afinal, a vida urbana, as relações de mercado, a autonomização das esferas da política, ciência, arte etc. parecem ter expandido como nunca a liberdade dos indivíduos. As portas para a livre expressão e realização dos indivíduos estariam, assim, escancaradas. Apologistas da vida moderna e contemporânea parecem afirmar isto tanto quanto seus mais duros críticos, os conservadores. Os apologistas apontam a necessidade apenas de meros ajustes para o reforço do sistema societário. Os conservadores denunciam as desgraças de uma vida insegura e desencantada, que abandonou as bênçãos da proteção e dos valores da comunidade.

Acredito ser necessário refletir um pouco mais sobre esses argumentos, tanto dos apologistas quanto dos conservadores. Proponho que uma terceira lógica social exista; lógica esta que domina – não de modo absoluto, mas hegemônico – a vida social atual; lógica que, várias vezes anunciada ao longo da história humana, forjou-se durante as diversas civilizações e ganhou status de inexorabilidade justamente na civilização moderna: a integração sistêmica.

Integração sistêmica é o termo provisório a que recorro aqui para denominar este terceiro princípio da vida social. A integração sistêmica é a lógica dos artefatos, não do humano, ainda que tais objetos tenham sido criados pelos seres humanos. Tais artifícios desenvolvem lógicas próprias, convocando indivíduos e grupos sociais a ficar ao seu dispor.

Comunidade e sociedade são lógicas presentes, em diferentes proporções, conforme o tempo e o contexto, em todos os grupos e relações sociais, de modo que não pode haver vida social sem a existência destas duas lógicas ao mesmo tempo, mesmo quando a presença de uma delas seja mínima e a da outra quase absoluta. Mas este caráter de inerência à vida humana não existe na integração sistêmica. Pelo contrário, a integração sistêmica ganha espaço justamente através da sua manipulação e absorção dos outros princípios.

Portanto, a integração sistêmica não é imprescindível à vida social, dado o seu caráter maquinal, “artificial”. Comunidade e sociedade são lógicas sociais relacionadas a aspectos fundantes e fundamentais da vida humana: segurança (garantia da vida) e liberdade (expressão da vontade). Já a integração sistêmica faz de lógicas materiais, e não da proteção e da liberdade, o fundamento da vida social. Duas das principais modalidades desta lógica sistêmica são o dinheiro e o poder. A lógica do poder vai se

materializar, no mundo moderno e contemporâneo, no Estado. A lógica do dinheiro, no mercado capitalista, com seus oligopólios, grandes empresas e poderes privados.

O próprio percurso da sociologia, desde o final do século XIX, ilustra a “descoberta” e a investigação de cada um destes princípios da vida social, bem como a colonização das duas lógicas humanas pela lógica maquinal. A sociologia de Émile Durkheim, tanto quando discute a solidariedade social como quando discute a “educação moral”, parece buscar a redefinição do princípio comunitário na complexa vida social moderna. Max Weber, outro nome fundamental da sociologia da virada do século XIX ao XX, por sua vez, quando elege como seu principal tema de investigação a ação social racional e a racionalização da vida social, parece buscar a redefinição do princípio societário. O desenvolvimento ulterior e posterior da história, porém, parece ter significado o que nomeio como a “perversão” dos princípios da comunidade e sociedade. A lógica do poder parece ter principalmente pervertido – e, deste modo, colonizado a seu favor – a lógica comunitária, apregoando uma pretensa nação da qual o Estado seria a expressão, atingindo o auge da perversão no fenômeno do totalitarismo. A lógica do dinheiro (um ou ambos: dinheiro e/ou poder?) parece ter sido notavelmente a perversão do princípio societário, através da regressão da racionalidade humana a uma “razão instrumental” e à busca da “eficácia”.

Em grande parte, o argumento acima retoma as idéias do sociólogo contemporâneo Jürgen Habermas – que filia-se à Escola de Frankfurt, a mesma que abrigou Theodor Adorno e a sua crítica da transformação da razão iluminista em razão instrumental. Habermas argumenta na mesma direção de Adorno, quando demonstra a constante transformação dos construtos que emergem do “mundo da vida” (em que os agentes buscam o entendimento, por meio da “razão comunicativa”) em artefatos funcionais aos “sistemas sociais”, mostrando que há o risco permanente do avanço da razão técnica sobre campos da vida humana em que a razão comunicativa seria imprescindível. Habermas afirma ainda que este perigoso movimento desenhado pela modernidade é percebido, explicado e ao mesmo tempo legitimado, pela sociologia funcionalista e por Talcott Parsons.

Enquanto os funcionalistas demonstram a adequação dos indivíduos e grupos às “funções” de um organismo social cada vez mais concebido como um sistema, Parsons, no percurso de sua obra, parte do suposto da racionalidade da ação social para o predomínio da racionalidade dos “sistemas” – tornando-se, assim, o principal pensador do que chamei de “integração sistêmica”.

O roteiro da discussão está desenhado. A seguir, procuro desenvolver estes argumentos apenas esboçados, decompondo-os em análises mais precisas.

1. PRINCÍPIO COMUNITÁRIO

Apesar da relativa confusão semântica, sentimental e ideológica suscitada pelo termo “comunidade”, considero necessário reavaliar os três sentidos principais de comunidade que identifiquei na Sociologia: como tipo de grupo social, como lógica da vida social e como parte do curso da vida individual.

A comunidade, em seu sentido mais clássico na Sociologia, foi conceituada como um tipo de grupo social – justamente, aquele mais primitivo, tradicional e original da

vida humana. A oposição comunidade-sociedade foi mesmo um dos principais temas da sociologia do século XIX. Inicialmente, foram pensados como duas formas totalmente antagônicas de vida social: a comunidade, ligada a unidades sociais pequenas e tradicionais, e; a sociedade, como uma grande associação de indivíduos no mundo moderno. Também, representavam duas temporalidades distintas: a comunidade, a tradição, o passado, o primitivo; a sociedade, o moderno, o presente e o futuro (FICHTER, 1973; WIRTH, 1973).

Neste sentido, se associou à comunidade as relações comunitárias, os grupos primários, a proximidade espacial/ territorial, a família, a aldeia e o bairro tradicional. Associou-se à sociedade as relações societárias, os grupos secundários, as relações estabelecidas entre indivíduos com interesses em comum, mesmo no caso de haver entre eles separação espacial, a empresa, o partido, o clube, a universidade, a cidade.

Wirth (1973) supera esta concepção estrita da comunidade – como tipo de grupo social – bem como a oposição que fazia da sociedade o avesso daquela. Para ele, comunidade e sociedade são aspectos da vida social, existentes em quaisquer grupos e relações sociais. Comunidade e sociedade transformam-se, assim, nos princípios comunitário e societário, presentes em qualquer momento da vida social. O princípio comunitário refere-se à *simbiose* (ou seja, relações de tipo “natural” e “orgânico”) e a *laços territoriais*. O princípio societário, ao *consenso* e *comunicação* (ou seja, àquilo que envolve entendimento, linguagem² e troca de símbolos). Gostaria de destacar, da contribuição de Louis Wirth, a idéia de que o princípio comunitário denomina aquela dimensão da vida social regida pela “simbiose”, ou seja, pela colaboração natural, espontânea e automática entre indivíduos e grupos; trata-se de relações ou aspectos das relações sociais fundadas em padrões da ordem do tácito. Nenhuma relação ou grupo social, certamente, é regido somente por este princípio, já que a vida humana sempre envolve a linguagem, o diálogo, a busca do entendimento. Neste segundo momento, rege o princípio societário, pois já não bastam os acordos tácitos e há necessidade de transcendê-los. Neste segundo sentido, como lógica da vida social, a comunidade está mais ligada a solidariedades sociais de tipo automático, espontâneo e determinado de antemão, entre indivíduos e grupos³. Já a sociedade se refere a associações voluntárias e conscientes entre indivíduos e grupos em busca de uma meta comum consensualmente admitida.

É importante frisar também o caráter original “rural” da comunidade, enquanto que, por sua vez, a sociedade refere-se àquilo que é mais “urbano”. Segundo Ianni (2000) é na cidade que, historicamente, sempre floresceram movimentos sociais, políticos, filosóficos, científicos e artísticos. A cidade sempre foi o lugar da “sociedade”, no sentido de que é um ambiente que favorece mais a liberdade e a emancipação individual, – ou seja, onde se abrem mais espaços e oportunidades para a expressão daquilo que diferencia o ser humano dos demais seres da natureza, a liberdade. O ser

2 Referendo “linguagem” (como intercomunicação lingüística entre indivíduos) e não “língua” (criação coletiva enraizada nas subjetividades), distinção importante para entender, adiante, a noção de comunidade de Ferdinand Tönnies.

3 Essa também é a observação de Tönnies (apud Bauman, 2003, p. 15). Para ele “o entendimento ao estilo comunitário (...) não precisa ser procurado, e muito menos construído; esse entendimento já ‘está lá’, completo e pronto para ser usado”.

humano necessita da proteção comunitária, talvez, do mesmo modo que outros animais sociais, mas esta proteção se torna, ao mesmo tempo, pressuposto e barreira para a expressão da “segunda natureza” humana: a vontade de ser mais. Assim, apresenta-se um conflito: de um lado, a liberdade jamais floresce sem a garantia da segurança e proteção, e de outro a liberdade precisa romper os limites da segurança comunitária, quando estes se tornam excessivos.

A sociedade, a cidade, são também as organizações em que pode se gestar o “público”, como mundo da comunicação, da suposição da igualdade entre indivíduos, na arena de debates e dos valores coletivos mais gerais. Este mundo público, tantas vezes desejado, vez ou outra quase realizado, teve inúmeras figurações ao longo da história: *pólis*, *civitas*, democracia, comuna, república, parlamento, assembléia, conselho popular, etc.

Como princípios da vida social temos então o princípio da comunidade em que as relações proporcionam uma integração simbiótica entre as pessoas e os grupos e o princípio societário em que as relações são comunicativas. Assemelha-se tal conceito operacional de comunidade, como descrição de certos tipos de relações e necessidades do corpo social, ao conceito de solidariedade social de Durkheim.

Na verdade, em dois momentos de sua obra e de dois modos diferentes o princípio comunitário é evocado por Émile Durkheim. O próprio Durkheim não usou o termo comunidade, mas a idéia de integração simbiótica encontra-se presente no seu conceito de solidariedade. Trata-se de um conceito “materialista”, pressupondo que ela, a solidariedade social, emerge da divisão do trabalho social. Num segundo momento de sua obra, quando passa a discutir principalmente sociologia religiosa e educação moral, Durkheim passa a enfatizar a sociedade como um “ente moral” (ORTIZ, 2002); a integração simbiótica passa a emergir também, ou principalmente, conforme a interpretação que se der, da religião que, por sua vez, é a expressão sacralizada da ordem moral.

Durkheim abarca, desse modo, as duas dimensões mais evocadas quando se procura descrever o conteúdo da comunidade: de um ponto de vista material e econômico, quando a comunidade se define a partir da simbiose territorial e da dependência econômica mútua⁴; e de um ponto de vista cultural e simbólico, quando a sacralidade da comunidade é evocada, uma vez que expressa valores morais e religiosos e fundamenta, pelos símbolos compartilhados, a identidade coletiva. Buscando sintetizar estas duas dimensões, podemos dizer que a integração simbiótica promovida ou suposta pelo princípio comunitário pode se basear tanto no compartilhar de atividades materiais fundamentais para a sobrevivência do grupo, quanto em valores simbólicos e identidade cultural cultivados. Há uma dimensão tanto material quanto simbólica na comunidade, que, acredito, costumam ser indissociáveis - ainda que uma e outra, por vezes, fique mais visível.

Voltando ao início deste item, a comunidade pode ser considerada como um tipo de grupo social. Mas a utilidade desta compreensão é relativa, já que, na verdade, o

4 Segundo J. H. Fichter (1973, p. 154), a comunidade pode ser definida como “grupo territorial de indivíduos com relações recíprocas, que se servem de meios comuns para lograr fins comuns”.

que existem ou existiram, no máximo, são ou foram grupos sociais concretos em que a lógica comunitária predominou de modo quase absoluto, mas jamais exclusivo. Já naquela concepção de comunidade como uma lógica da vida social, a comunidade é um aspecto presente em todas as relações e grupos sociais, tanto quanto a sociedade. Esta concepção parece ser mais útil para descrever o grau de importância e a forma que assume, em cada grupo ou relação social, o princípio societário e o comunitário, bem como a combinação destas duas lógicas sociais inerentes à vida humana coletiva.

Mas resta ainda, como anunciado no início deste item, uma terceira compreensão possível de comunidade. A comunidade é também uma parte da vida dos indivíduos, aquela parte da vida em que passamos nos “grupos primários”⁵. O caráter comunitário ainda é quase total ou parte fundamental de instâncias socializadoras como família, grupos de parentesco, vizinhança, bairro, grupos de amigos etc.

Na verdade, nascemos em “comunidade” (ao menos, nascíamos): família, parentes e, várias vezes, vizinhança, tornam possível a sobrevivência dos que chegam a este mundo; tais comunidades criam também padrões e referências, contra os quais nos revoltamos e que precisamos nos libertar – ao menos em parte – na juventude. Na juventude, vivemos em “grupos secundários” voltados à “socialização secundária” (como as escolas), ao mesmo tempo em que formamos ou mantemos grupos de amigos com certo caráter primário-comunitário. Na idade adulta, continua a alternância entre grupos primários e secundários iniciada na juventude. Mas, se formamos famílias, parece ser predominante a vinculação a grupos secundários (como empresa, associações, clube, partido, movimento, igreja etc.) A velhice é um certo retorno, até mesmo desejado, à comunidade (tradicionalmente, espera-se que seja a família que um dia formamos), de quem ansiamos acolhida e cuidado. A comunidade preenche, neste sentido, tanto alguns momentos do cotidiano, quanto algumas partes do curso da vida.

Como parte da nossa vida, o princípio comunitário aparece na forma de grupos primários, dos quais esperamos cuidado, relações afetivas mais regulares e socialização. A comunidade cria o ser individual que pode desejar ou não, precisar ou não, romper em parte ou totalmente com estes grupos primários. Ou seja, é o princípio comunitário de crucial importância para fundamentar a individualidade, a liberdade, os valores e as consciências. Exceto talvez nas que vivem quase que totalmente imersas apenas no princípio comunitário, como as tribos indígenas, em todas as sociedades humanas o curso da vida e o tempo social observam uma alternância entre comunidades e associações, entre relações primárias e secundárias. Em algumas ocasiões, como na infância e nas sociedades tradicionais, há menor liberdade de movimento entre estes grupos e relações. Em outras, como na maturidade e nas sociedades modernas, há uma suposta liberdade.

Contudo, para um número cada vez maior de pessoas no mundo contemporâneo, não há nem liberdade individual, nem proteção comunitária. Se considerarmos a diminuição da presença do Estado no cuidado com a população, que resulta e que se

5 Sobre grupos primários e socialização, ver Peter e Brigitte Berger (1978) e também S.N. Eisentadt (1976).

revela na constituição de favelas, guetos, campos de refugiados, podemos supor que a precariedade da liberdade torna-se evidente. Pela precarização das suas funções sociais, o Estado torna-se muitas vezes um Estado policaresco (BAUMAN, 1999), eliminando dessa forma qualquer preocupação com a questão da liberdade pessoal.

Neste terceiro sentido parece ficar mais patente a importância da comunidade em qualquer tempo e lugar. Foram muitos e diversificados os projetos e práticas de uma socialização primária realizada por associações que se desejavam metamorfosear em comunidades (como, por exemplo, no início do século XIX, as cooperativas do industrial britânico, o socialista utópico Robert Owen). Quanto à integração sistêmica, como foi exposto acima, sempre pareceu pouco preocupada com a segurança e a proteção dos indivíduos; deste modo, onde e quando precisa de alguns deles, tão somente preserva rudimentos do princípio comunitário para dar conta da função reprodução da vida humana.

Não se deve, porém, idealizar nenhum dos dois princípios que se contrapõem à integração sistêmica. Certamente, as lógicas comunitária e societária são iminentes e necessários à vida social. Contudo, a história é prenhe de protestos contra os excessos tanto da organização comunitária quanto da sociedade. Em inúmeras ocasiões, os indivíduos e grupos se viram sufocados pelo exagero, desvio, distorção, manipulação e desenganos destas lógicas que conformam a vida social. Acima de tais falhas, no entanto, as mais perigosas são justamente as perversões daqueles princípios, quando a lógica da vida social passa a girar de modo completamente independente daquilo que é propriamente humano. É o caso da ação baseada no modelo de relações sociais que chamamos de integração sistêmica, que, esboçada diversas vezes ao longo da história, encontrou na modernidade a melhor oportunidade para sua sedimentação e hegemonia.

2. DA SOLIDARIEDADE SOCIAL À INTEGRAÇÃO SISTÊMICA

Antes de nos aprofundarmos na questão do predomínio da integração sistêmica seria útil lembrar a definição de “solidariedade social” dada por Émile Durkheim. Considero este conceito como a expressão do princípio de integração simbiótica, portanto da integração comunitária, típica das sociedades modernas. Esta seria a solidariedade orgânica própria das sociedades modernas – enquanto as sociedades pré-modernas eram regidas pela solidariedade mecânica. Costuma-se afirmar que a solidariedade orgânica corresponde à sociedade, tanto quanto a solidariedade mecânica à comunidade.

Contrariando esta interpretação, proponho que a solidariedade orgânica refira-se também à comunidade, ou melhor, ao princípio comunitário, já que Durkheim vai em busca daquilo que, na vida social moderna – mais especificamente, na sua divisão social do trabalho –, promova o fundamento da integração social. Este fundamento não é “pensado” pelos indivíduos, não é acordado conscientemente por eles, mas é sim algo que emerge – ou melhor, que deveria emergir – espontaneamente da divisão social do trabalho.

A solidariedade mecânica tenderia a gerar uma vida social “comum” (daí, talvez, sua associação ao princípio comunitário): valores religiosos comuns penetram toda a vida e os indivíduos aderem de modo unânime a práticas e crenças comuns. As

sociedades sob tal solidariedade lembram a estrutura orgânica dos animais anelídeos⁶, cujos anéis e sua disposição seriam análogos aos clãs - segmentos homogêneos e semelhantes entre si que formam as sociedades pré-modernas. Já as sociedades sob solidariedade orgânica lembram um organismo complexo, cujos órgãos coordenam-se e subordinam-se reciprocamente, em que cada órgão é diferenciado dos demais e possui função específica. A tendência é que, nessas sociedades, os indivíduos não se agrupem em clãs, mas sim em torno da atividade social a que se dedicam, em seu meio “profissional”, num espaço social marcado pela função de cada especialidade. Seriam fundamentais, portanto, nestas sociedades, as organizações profissionais – prenunciadas pelas corporações de ofício (ainda de caráter local) - a divisão inter-regional do trabalho e a especialização das cidades. Mas tais sociedades ainda não se fundavam no seu tipo mais puro, ideal, ainda que viessem se fortalecendo as formas que as anunciavam. Deste modo, logo viria o dia em que a organização social e política “terá uma base exclusiva ou quase exclusivamente profissional” (DURKHEIM, 1990, p. 66). Cada ordem profissional funcionaria como uma comunidade moral, fornecedora de regras para regular as especializações e promover esta solidariedade orgânica, alertando sobre a importância de cada função para o todo social.

Durkheim também afirma que a solidariedade social é mais forte quanto mais numerosos e complexos forem os contatos e relações entre os homens. Neste sentido, a sociedade moderna teria uma solidariedade social mais poderosa que as tradicionais, muito mais que as tribais: as ligações materiais e morais entre os homens seriam muito mais numerosas e necessárias. Seria – ou deveria ser – mais forte ainda a “comunidade” no mundo moderno? Talvez, sim. Louis Wirth (1973) baseado certamente na noção de solidariedade orgânica de Durkheim, afirma que, se a sociedade moderna abriga muito mais divergências de interesses, ao mesmo tempo, promove muito mais a interdependência entre indivíduos e grupos.

Na solidariedade orgânica o indivíduo se liga de modo indireto ao sistema social, por intermédio das partes secundárias que o constituem. O organismo social, aqui, define-se como um sistema de funções diferentes e especiais que unem relações definidas – ainda que persista, com menor importância, o outro lado da sociedade, como “conjunto mais ou menos organizado de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo” (DURKHEIM, 1990, p. 82). Se a solidariedade mecânica implica na dispersão das individualidades no coletivo, a solidariedade orgânica necessita da diferenciação individual, bem como do desenvolvimento de personalidades individuais. O que supostamente seria um enfraquecimento da solidariedade social, só o é, na verdade, do ponto de vista da consciência coletiva – que precisa deixar espaço para o desabrochar das consciências sociais particulares – já que a coesão que resulta é mais forte, já que cada indivíduo depende mais ainda da sociedade cujo trabalho é socialmente dividido. Como num organismo complexo, quanto mais individualização e especialização das suas partes, mais unidade ele terá.

Dito assim, parece haver em Durkheim o projeto de recriar a solidariedade social a partir da individualização, da liberdade individual e do princípio societário. Mas

6 Comparação feita por Durkheim (1990). Os anelídeos são um filo que engloba vermes de corpo mole e formado por anéis homólogos.

logo Durkheim demonstra que a excessiva liberdade das partes, a incapacidade destas se integrarem, é o maior risco que correm as sociedades complexas, pois levam à anomia. A anomia é causada, justamente, pela falta de regulamentação das relações entre as partes/ órgãos que formam a sociedade. A grandiosidade dos mercados nacionais e mundiais e o caráter ainda muito recente da industrialização e das relações entre patrões e empregados na grande indústria, seriam algumas das causas desta desregulamentação. Torna-se necessário, talvez urgente, a reorganização da vida social em torno das organizações profissionais, como discutido acima.

Assim, no texto *A divisão social do trabalho*, Durkheim propõe um projeto de reengenharia social (ou replanejamento social), um ajuste de grupos, de funções e do modo de transmitir valores e atribuições sociais. A solidariedade orgânica era ainda uma obra incompleta da modernidade, cabendo à sociologia recomendar intervenções pontuais e reformas que ajudariam a consolidar, enfim, a organicidade do novo complexo social. Talvez Durkheim tenha achado, mais tarde, isto insuficiente. Nas suas obras tardias, o replanejamento completa-se com uma “moralização” da sociedade, no sentido de consolidar e transmitir os valores morais que expressavam a consciência coletiva e garantiriam a adequação do espírito individual – via disciplina e apego à vida coletiva – a regras e valores dos grupos sociais (DURKHEIM, 1947; 1978). Assim, pode-se dizer que Durkheim trouxe à tona as duas dimensões do princípio comunitário: a dimensão econômico-material, fundada na interdependência para a produção social da vida; e dimensão simbólico-cultural, fundada no compartilhamento de valores e identidade comum.

Como afirmei acima, à luz da teoria de Durkheim, não seria correto associar solidariedade mecânica à comunidade, e solidariedade orgânica à sociedade. Ambas as “solidariedades” falam de comunidade, ou seja, da possibilidade e necessidade da simbiose entre os indivíduos que compõem uma coletividade. A solidariedade traduz o princípio comunitário da integração simbiótica e espontânea.

Historicamente, diversos fatores acabaram levando a uma “substituição” da solidariedade orgânica pela integração sistêmica. Entre esses fatores temos a atomização social resultante da dissolução dos grupos comunitários tradicionais, gerando o que foi designado pelos sociólogos como sociedade de massas (MILLS, 1978). Essa atomização social se mostra nas instituições que ganham autonomia e independência em relação aos indivíduos (a tese weberiana da “gaiola de ferro”, discutida abaixo) e no predomínio, na organização da vida coletiva, das lógicas materiais (como a do poder e do capital/dinheiro), que se descolam das necessidades reais dos homens. Ficaria para outro expoente da Sociologia clássica, Max Weber (1864-1920), consolidar a análise do princípio societário. Ao contrário de Durkheim, Weber não concebe os grupos sociais como entidades separadas dos indivíduos, com existência independente deles. Deste modo, a vida social só pode vir à tona e se manter através das inter-relações entre os indivíduos. Assim, Weber toma as ações dos indivíduos como ponto de partida para sua sociologia, mais especificamente, a ação social – um tipo de ação individual referida a pelo menos mais um outro indivíduo.

A questão fundamental da obra de Weber também reforça o caráter “societário” da sua concepção predominante de vida social. Trata-se da questão da racionalidade ocidental moderna. O processo de racionalização acaba por constituir o próprio fulcro

da modernidade, para Weber. A modernidade, como processo de racionalização, deve ser entendida em três aspectos: o desencantamento do mundo (isto é, o abandono das explicações mágico-religiosas que davam sentido ao mundo e à vida, a autonomização das esferas sociais (economia, política, direito, arte, ciência etc. passam, cada qual, a funcionar com base em legitimidade própria, oriunda de suas finalidades intrínsecas) e o predomínio das ações sociais do tipo racional com relação a fins (e da dominação burocrático-legal). Deste modo, principalmente em “A Ciência como vocação”, Weber (1993) indica o que seria lido pela sociologia do século XX como os “riscos” da modernidade: a nova busca do irracional, dado o esvaziamento do sentido da vida com a sua dessacralização, a burocratização excessiva e a ruptura do indivíduo – enquanto agente social – em inúmeras “personalidades” ou “papéis” sociais, assumidos em cada esfera de ação social em que este se move e, finalmente, a desconfiança quanto à racionalidade resultante das chamadas ações racionais (como as crises econômicas e as desigualdades sociais).

Destes elementos definidores da modernidade e de seus riscos, destaco o tema da autonomização das esferas de ação social. Esta autonomia significa que cada esfera desenvolve uma “legalidade” própria, tornando para si mais claros os seus objetivos intrínsecos e transformando em procedimentos reconhecidos e legítimos os meios mais adequados para atingir tais fins. Neste momento, uma certa tensão e até ambigüidade aparecem na obra de Weber. A racionalidade, pensada inicialmente por ele como pressuposto da liberdade da ação, na medida em que predomina nas situações sociais modernas, faz com que os indivíduos convertam-se, de sujeitos, a meros portadores de sentidos pré-estabelecidos pela legalidade própria da esfera social. Como o próprio Weber (1967) discute em sua obra mais conhecida, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, a liberdade e a vocação transformam-se na “gaiola de ferro”.

Interpretando esses e outros riscos da modernidade, a obra de Theodor W. Adorno (1903-1969), situado um pouco mais adiante no tempo em relação a Weber, vai considerar que houve a redução da razão iluminista (o “esclarecimento”) a uma razão instrumental – fonte de uma nova forma de dominação e embrutecimento dos indivíduos. A razão instrumental é justamente a forma degradada daquela “racionalidade em relação a fins” com que Weber constituiu sua sociologia compreensiva. Horkheimer e Adorno (1985) descrevem que a mesma racionalidade aplicada para a dominação da natureza (que se desencanta, se desmistifica), desde logo passa a ser usada para a dominação da natureza humana, do ser humano, que se torna tão coisificado quanto as matérias-primas que dão origem às mercadorias. Considero que, entre outros resultados, Adorno reconheceu um modo de geração da integração sistêmica, justamente aquela que perverte e coloniza o princípio societário. Neste sentido, como aponta Cohn (1979), a liberdade humana que para Weber só pode ser fundada em escolhas racionalmente orientadas, gera seu avesso, a saber, a dominação por normas racionalmente legitimadas (a integração sistêmica).

Em paralelo à obra de Adorno – mas trilhando um caminho muito diferente –, o sociólogo norte-americano Talcott Parsons (1902-1979) foi, no meu entender, aquele que melhor descreveu este princípio da integração sistêmica. Ainda que, na verdade, buscasse legitimá-la e a confundisse com a integração societária.

Segundo Habermas (1987), o ponto de partida da obra de Parsons, assim como o de Weber, é o agente e a ação individual. Neste sentido, Parsons buscava fixar também o princípio societário como o paradigma da vida social. No entanto, desde o início, o paradigma da ação social vai entrar em tensão com a teoria sistêmica. A obra de Parsons, mesmo que ele procure negar, parte de uma teoria da ação social e chega a uma teoria do sistema social. Nesta, cada vez mais ganhará espaço a teoria sistêmica, em que a integração dos agentes pelo consenso é substituída pela integração sistêmica, em que a racionalidade instrumental (baseada no agente) vai sendo substituída pela racionalidade sistêmica. Apesar de não ser justo restringir a obra de Parsons apenas a esta metamorfose do societário em sistêmico, sua obra reflete também a predominância histórica de um terceiro princípio de organização da vida social: a integração sistêmica.

Já em sua primeira etapa a obra de Parsons se encaminha para o dilema descrito acima – teoria da ação ou teoria sistêmica? Primeiro, Parsons parece retomar a teoria utilitarista, quando afirma ser o ator motivado basicamente em evitar privações e obter satisfações. As motivações do ator (o que este considera como satisfatório ou insatisfatório) não são apenas determinadas biologicamente, mas socialmente, por padrões sociais (ROCHER, 1976). Desde então, Parsons parece caminhar para o que eu chamaria de absolutização dos valores e da situação social na determinação da ação social. Assim, o voluntarismo, a criatividade e a liberdade, pretensos fundamentos da ação, ou, ao menos, possibilidades que emanam da relativa indeterminação do humano, cedem vez ao tema da imposição dos valores aos agentes.

Uma das limitações de Parsons é que, mesmo diante do paradoxo descrito a seguir, continuou a usar o ponto de vista do indivíduo isolado e de sua ação singular como princípio da sua teoria da ação, não levantando a possibilidade de que as inter-relações e entendimentos recíprocos entre os agentes seriam o verdadeiro suporte da ação social. Parsons chega assim a uma situação de perplexidade: a ação, definida de modo utilitarista e individual, não permite desenvolver um mecanismo explicativo sobre como o modo pelo qual seriam construídos sistemas de ação a partir dos agentes. Sua teoria da ação iria passar por novos reajustes, dissolvendo-se cada vez mais na teoria sistêmica (HABERMAS, 1987).

Parsons refina seu conceito de sistema. Seu modelo inicial era funcionalista, considerando o sistema como um conjunto ordenado de elementos que tende a conservar a organização atual; neste, estrutura e função eram conceitos centrais. Posteriormente, conforme afirma Habermas (1987), Parsons migra para um modelo funcionalista sistêmico, tomado da biocibernética, que considera que os sistemas mantêm sua organização em meio a um entorno supercomplexo variável e só parcialmente controlável; mais importante, para o sistema, que manter o equilíbrio, é agora manter os seus limites; também, estruturas e processos tornavam-se equivalentes, já que ambos podiam cumprir os imperativos funcionais do sistema. A maior abstração desta nova teoria sistêmica aumentou o seu grau de precisão, mas afastou ainda mais sua teoria dos princípios comunitário e societário, princípios esses que por serem humanos necessitam de “funções”, “estruturas” e “imperativos” voltados ao que é humano, e assim à vida e à liberdade.

Em seu mergulho meta-teórico no estudo da “função” o grande sociólogo brasileiro Florestan Fernandes (1972) revelou também, de um certo modo, esta transmutação. Fernandes demonstrou os limites do funcionalismo do antropólogo Bronislaw Malinowski, em que o sistema cultural cumpria, em cada sociedade de um modo particular, a consecução de funções referentes à sobrevivência e reprodução humanas. Para além da concepção teleológica de função e da concepção mecanicista (que considerava os elementos da relação entre um fato social e seus efeitos socialmente úteis como determinados, e não determinantes), Fernandes (1972, p. 234) considerou a concepção mais elaborada de função aquela que a define como

(...) relação de interdependência entre uma atividade parcial e uma atividade total ou entre um componente estrutural e a continuidade da estrutura, em suas partes ou como um todo, representando os elementos dessa relação, de modos diversos e em graus variáveis, quer como determinados, quer como determinantes.

Podemos considerar, no entanto, que por menos rigorosa que fosse a idéia de função em Malinowski, ela aparecia como aspecto central da vida humana. Já a função social em abstrato, derivada da noção matemática de função, inclusive por causa de sua superioridade teórica, revelava que era possível emergir – e até se tornar hegemônica – uma lógica social que transcenderia ou instrumentalizaria aquilo que era propriamente humano, em prol de objetos/ artefatos cujos limites e propriedades são autônomos em relação ao ser humano (mesmo tendo sido criados por ele).

Em sua trajetória sociológica Parsons logo se encaminhou para a definitiva construção de uma teoria da sociedade fincada não sobre a teoria da ação, mas sobre teoria dos sistemas. Surge daí, conforme Habermas (1987, p. 340) propõe, uma teoria sistêmica da sociedade: “(...) a sociedade é entendida como *um sistema em um meio ou entorno*, que pode alcançar a autonomia ou independência (self-suficiency) mediante a capacidade de auto-reger-se e que é capaz de mantê-la ao largo de sua existência” (grifos do autor). Em breve, a própria integração social tornar-se-á apenas integração sistêmica, concebida de modo abstrato e genérico, como função de assegurar a coesão do sistema, sempre à mercê do entorno supercomplexo: não se trata de manter indivíduos reais unidos, mas antes de manter a integridade do sistema intacta (cf. HABERMAS, 1987; PARSONS, s/d; 1970). A lógica dos sistemas passa a ser a lógica de processos e objetos interdependentes. Nesta lógica, os próprios seres humanos se “coisificam”, submetidos a funções e estruturas que podem ser deduzidas das lógicas dos artefatos. Ainda que surja o conceito de “comunidade societária” (operando no coração do sistema social) para dar conta da integração entre os indivíduos, a vida e a liberdade humana parecem muito distantes daquilo que é funcional e dinâmico nestes sistemas virtuais.

É verdade, pode-se argumentar, que Parsons interpreta, mesmo que não totalmente cômico disto, a hegemonia deste novo princípio social, a integração sistêmica. Mas, para além disto, a teoria de Parsons parece contemplar também – mas aí tão somente

confundindo os três princípios da vida social – a colonização dos princípios comunitário e societário pela integração sistêmica. Concordo com Habermas, quando afirma que é próprio dos agentes sociais o uso da linguagem na busca do entendimento, cultivado no que ele chama de “mundo da vida” – que identifico como a “sociedade”. Ele mesmo demonstrou como Parsons construiu uma teoria em que a linguagem, nos âmbitos que deveriam ser o do “mundo da vida”, é substituída por meios de controle (que chamo também de “meios artificiais”). Existem meios de controle, que Habermas reconhece como atuantes e mesmo necessários, nos sistemas sociais: dinheiro (no âmbito da economia) e poder (no âmbito político). Mas Parsons vai além, e quer fazer mesmo dos âmbitos sociais e culturais, que parecem escapar da lógica artificial, sistemas tecnicamente submetidos a meios artificiais. E Parsons nomeia estes outros meios de controle, equivalentes na comunidade societária e no sistema cultural a poder e dinheiro: respectivamente, a influência e o compromisso valorativo, supostas “moedas” de troca entre agentes e sistemas⁷.

Embora não aceitando a teoria da integração sistêmica, julgo que seja necessário estudá-la. É útil compreender como operam essa lógica e sistema que vêm colonizando a vida, o comunitário e o societário.

3. “GUERRA CONTRA A COMUNIDADE”

Gostaria de recuperar os argumentos acima discutidos num ponto de vista mais histórico, ainda que igualmente restrito. A história recente observa esta hegemonia da integração sistêmica, com base na lógica objetiva dos artifícios, que ganham autonomia e submetem para si os indivíduos e as coletividades humanas. Os principais promotores desta integração maquinal são, num certo sentido, velhos atores da história: Estado e mercado. Juntamente com exércitos invasores, Estado e mercado promoveram, ao longo dos tempos, intervenções esporádicas nos grupos humanos, via saque, pilhagem ou especulação. A vida comunal tradicional, em suas inúmeras versões, quase sempre significou muito pouca liberdade individual, rara fartura material para a grande maioria e, nem assim, garantiu segurança e proteção “eterna” contra saques, incursões bélicas e ações destas instituições movidas por lógicas extra-humanas (Estado e mercado). Não é o caso, novamente, de idealizar os grupos comunitários tradicionais ou pré-modernos, apenas lembrar que se fundamentavam em um sistema produtivo voltado a objetivos e necessidades inerentes ao grupo, aos seus membros, o que Ferdinand Braudel (*apud* BURKE, 1997, p. 59), chama de “vida material”⁸, referindo-se à vida econômica elementar nas comunidades.

7 O coroamento desta abstração das noções de função e sistema se dá com o sociólogo alemão Niklas Luhman (1990). Nele, até o artefato perde sua primazia. A própria lógica funcional em si ganha autonomia e é “determinante”. Paradoxalmente – e Luhman gosta dos paradoxos – a sociedade é enfim reconhecida como fundada em “comunicações”. Mas são tais comunicações, na verdade, “funções”. Não são os indivíduos quem conformam a sociedade (eles são apenas seu entorno), mas, sim, tão somente, as “comunicações”. Logo, as comunicações não são processos lingüísticos, mas sim processos de “seleção” – e a lógica social funcionalista ganha, enfim, autonomia completa em relação ao ser humano. Ver também Izuzquiza (1990).

8 A expressão “vida material” tem o mesmo significado da expressão “civilização material”, que é definida como sendo “ações recorrentes, processos empíricos, velhos métodos e soluções manipuladas desde tempos imemoriais”.

Apesar do esquematismo deste argumento, ele indica, me parece que corretamente, que boa parte da vida humana se fez no interior de grupos predominantemente comunitários, os quais produziam, para si mesmos, a sobrevivência econômica e os valores sociais. Nessa história, os capítulos em que vigoram as civilizações ocupam posição secundária. A história das civilizações, deste modo, foi a história de esporádicos desenvolvimentos de Estados e economias “mercantis”, em torno de cidades, exércitos e burocracias, os quais retiravam sua “energia vital” justamente do saque discriminado ou indiscriminado das economias locais, quase sempre camponesas. Também, vez por outra, tanto a civilização quanto as comunidades locais eram vítimas das pilhagens dos que costumamos chamar de povos “bárbaros”.

Contudo, a história do “Ocidente” europeu, em parte graças ao desenvolvimento do escravismo nas civilizações greco-romanas, irá gerar a principal ruptura desta predominância da “vida material”. Das ruínas do modo de produção escravista irá brotar, na Idade Média Européia, o feudalismo, cuja lógica sócio-econômica, à semelhança do escravismo, opera na constante extração por uma classe (nobreza-clero) da produção econômica de outra classe (camponeses servilizados). Trata-se, como explica Egziaber (2005) do esboço de um sistema produtivo generalizado todo ele voltado ao objetivo de extração, não mais primordialmente voltado ao auto-sustento do coletivo local. Deste modo, o feudalismo foi uma preparação para o capitalismo, um nível econômico acima da “vida material”. Já sob a vigência plena do capitalismo, os capitalistas passam, cada vez mais, a organizar a própria vida econômica desde seu *locus* produtivo, fazendo eles próprios diretamente a extração de recursos.

Bauman (2003, p. 30 e 36) descreve como a modernização sócio-econômica européia foi, também, uma verdadeira “guerra contra a comunidade”, legitimada pela suposta “libertação do indivíduo”, realizando concretamente a retirada dos trabalhadores das velhas rotinas de trabalho e produção, que passaram a ser consideradas pelos novos poderosos como “autônomas demais, governadas por sua lógica própria e não negociável, (...) por demais resistentes à manipulação e à mudança” dados os seus “excessivos laços de interação humana”. Segundo Bauman o problema não era a “preguiça” destes trabalhadores (motivo atribuído pelos que realizaram a “reengenharia” social em prol do capitalismo industrial), mas sim a necessidade de “torná-los aptos a trabalhar num ambiente novo em folha, pouco familiar e repressivo (...), numa rotina artificialmente projetada e coercitivamente imposta e monitorada”. Entendo ter sido esta guerra contra a comunidade uma das faces da predominância da integração sistêmica.

Se Bauman descreve este conflito como uma guerra contra modos tradicionais de trabalho e produção da vida, Karl Polany (2000) descreve em *A grande transformação* a destruição dos tecidos sociais de proteção econômica de indivíduos e coletividades. Nesta obra, Polany analisa a implementação da sociedade de livre mercado na Inglaterra, no século XIX. Teria acontecido uma guerra, movida pelo Estado, contra o que Polany e John Gray (1999) chamam de “mercados sociais”, compostos por tradições, usos e formas sociais de proteção às localidades contra a voracidade da pura especulação comercial. Tais “mercados sociais”, como formas comunitárias de proteção, teriam sido postos abaixo deliberadamente por uma agressiva

política do Estado inglês, desejoso de moldar a sociedade do “livre mercado”, ou melhor, a “sociedade para o mercado”. Se, por um lado, o crescimento econômico nacional foi beneficiado, por outro, a liquidação de modos costumeiros de segurança econômica trouxe o desalento, a fome e a miséria para as camadas populares, talvez como nunca na história. John Gray (1999) indica que, atualmente, está se dando a repetição deste fenômeno em alguns países anglo-saxões (Inglaterra, EUA e Nova Zelândia), os quais, por meio da ideologia da globalização, juntamente com o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial e outros organismos econômicos multilaterais, desejam a ampliação da escala desta dissolução dos “mercados sociais” em âmbito mundial.

Antes e durante estas duas ondas de liberalização econômica no “Ocidente”, no “Primeiro Mundo”, deu-se no “Terceiro Mundo” a outra frente de batalha contra o comunitário, também em prol da decomposição de tecidos sociais criados para a proteção e alívio de indivíduos e grupos. Esta outra guerra aconteceu, muitas vezes em surdina, nestes processos históricos que tentaram “ocidentalizar” o mundo, pelo colonialismo, imperialismo, neoimperialismo e, até mesmo, através de políticas nacionais de desenvolvimento. Hoje, esta decomposição é retomada através do que chamamos de globalização. Mesmo quando brotaram destas regiões do planeta, Estados nacionais formalmente independentes, ao lado de agências internacionais de “desenvolvimento econômico”, foram os algozes a lógica comunitária. Eles tinham muito claro para si a necessidade de romper laços, valores, instituições, tradições e criações do tecido social que poderiam servir como barreiras à implementação dos vetores da “modernidade”, vetores como mercado, técnica, tecnologia, indústria, individualismo, progresso e identidade nacional (LATOUCHE, 1996; KORTEN, 1996).

Chegando aos dias atuais, Milton Santos (2002, p.54) parece identificar na globalização uma intensificação deste processo de implementação da integração sistêmica através do esvaziamento do sentido comunitário. Ainda mais que a hegemonia dos objetos, tem-se a hegemonia da própria lógica maquinal em si mesma:

“(...) a violência estrutural resulta da presença e das manifestações conjuntas, nessa era da globalização, do dinheiro em estado puro, da competitividade em estado puro e da potência em estado puro, cuja associação conduz à emergência de novos totalitarismos (...)”.

Ele chama este processo de hegemonia do “Projeto Racional Hegemônico”, cujo efeito na vida social é a de uma verdadeira ameaça ao que resta do princípio comunitário:

Na esfera da sociabilidade, levantam-se utilitarismos como regra de vida mediante a exacerbação do consumo, dos narcisismos, do imediatismo, do egoísmo, do abandono da solidariedade, com a implantação, galopante, de uma ética pragmática individualista. É dessa forma que a sociedade e

os indivíduos aceitam dar adeus à generosidade, à solidariedade e à emoção com a entronização do reino do cálculo (a partir do cálculo econômico) e da competitividade.

CONCLUSÃO

Defender o princípio comunitário não implica necessariamente em desvalorizar a lógica societária. Ambos são necessários, em combinação, continuidade, interdependência e até mesmo em contradição, como conteúdos da vida social, dos grupos sociais, das relações humanas e do curso da vida em si mesmo. O ser humano não é “ser” sem a segurança, a proteção, a identidade, o sentido do comum, o cuidado e a afetividade, os quais permeiam a lógica comunitária. E não é “humano” sem a possibilidade de desejar e expressar o desejo da liberdade e do querer “ser mais”, contidos no princípio societário. Como afirma Paulo Freire (2004, cap. 1) sem o reconhecimento de sua incompletude, do direito de “ser mais”, o homem se coisifica, permanece em condição similar a do animal. Analogamente, diria eu, que sem o reconhecimento do caráter comunitário da vida social, o homem nem chega a ser verdadeiramente “ser”, de modo que a humana liberdade jamais poderá florescer, nem mesmo para se rebelar contra o estreitamento dos limites que a lógica comunitária, por si só, restringe o indivíduo desejante e os grupos sociais. Se há adversário aos que almejam a emancipação humana, ela está, hoje, em outro lugar, em outra sintonia. É o totalitário da lógica dos objetos e poderes artificiais que controlam, oprimem e até suprimem o humano. É o que chamei de integração societária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Z. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. **Globalização: as conseqüências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BERGER, P.; BERGER, B. Socialização: como ser um membro da sociedade. In: FORACCHI, M.; MARTINS, J. de S. (orgs.). **Sociologia e sociedade: leituras de introdução à Sociologia**. Rio de Janeiro: LTC, 1978. cap. I, p. 200-214.

BURKE, P. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia**. 7. ed. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

COHN, G. **Crítica e resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1979.

DICIONÁRIO LAROUSSE CULTURAL. Anelídeos. São Paulo: Nova Cultural, 1992.

DURKHEIM, Émile. **La Educación moral**. Buenos Aires: Losada, 1947.

_____. **Educação e Sociologia**. 10. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978.

- _____. **Durkheim. Sociologia.** 5. ed., São Paulo: Ática, 1990. (Col. Grandes Cientistas Sociais, vol. 1).
- EGZIABHER, T. B. G. Uma globalização baseada nas pessoas. In: SANTOS, B. de S. (org.). **Semear outras soluções.** Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. cap. 10, p. 471-500. (Col. Reinventar a emancipação social: Para novos manifestos, vol. 5).
- EISENSTADT, S. N. **De geração a geração.** São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FERNANDES, Florestan. Os problemas da indução na sociologia. Parte II. In: _____. **Fundamentos empíricos da explicação sociológica.** 2. ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1972.
- FICHTER, J. H. Definições para uso didático. In: FERNANDES, F. (org.). **Comunidade e sociedade:** leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1973.
- GRAY, J. **Falso amanhecer.** Rio de Janeiro: Record, 1999.
- FREIRE, P. **Pedagogia do oprimido.** 38. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- HABERMAS, J. **Teoria de la action comunicativa.** Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- IANNI, O. Cidade e modernidade, In: _____. **Enigmas da modernidade-mundo.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Cap. V, p. 121-137.
- IZUZQUIZA, I. Introducción: la urgencia de una nueva lógica. In: LUHMAN, N. **Sociedad y sistema:** la ambición de la teoría. Barcelona: Paidós, 1990. p. 9-39.
- KORTEN, D. C. **Quando as corporações regem o mundo.** São Paulo: Futura, 1996.
- _____. **O mundo pós-corporativo.** Vida após o capitalismo. Petrópolis: Vozes, 2002.
- LATOUCHE, S. **A ocidentalização do mundo.** Ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- LUHMAN, N. Sistema y funcion, In: _____. **Sociedad y sistema:** la ambición de la teoría. Barcelona: Paidós, 1990.
- MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica.** Rio de Janeiro: Zahar, 1965.
- _____. A sociedade de massas. In: FORACCHI, M.; MARTINS, J. de S. (orgs.). **Sociologia e sociedade.** Leituras de introdução à Sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 1978. Cap. IB, p. 200-214, cap. 20, p. 307-325.

ORTIZ, R. **Ciências sociais e trabalho intelectual**. São Paulo: Olho D'Água, 2002.

PARSONS, T. Social Systems. In: _____. **Social Systems and the Evolution of Action Theory**. New York: Free Press, London: Collier, s/d. cap. 8, p. 177-203.

_____. "Some Problems of General Theory in Sociology", In: MCKNNEY, J.; TIRYAKIAN, E. (orgs.). **Theoretical Sociology: Perspectives and Developments**. New York: Appleton, 1970.

ROCHER, G. **Talcott Parsons e a sociologia americana**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

POLANY, K. **A Grande Transformação**. As origens de nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

ROMANO, R. **Conservadorismo romântico**. Origem do totalitarismo. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, F. (org.). **Comunidade e sociedade**: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Nacional/Edusp, 1973. p. 96-116.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1967.

_____. A ciência como vocação. In: **Ciência e política**: duas vocações. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

WIRTH, L. Delineamentos e problemas da comunidade. In: FERNANDES, F. (org.). **Comunidade e sociedade**: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1973.

Artigo recebido em

21/11/2006

Aprovado para publicação em

26/06/2007