



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos
Brasil

Ardans, Omar

Comunidade, enraizamento, socioambiente: entre poética e política
Ciências Sociais Unisinos, vol. 50, núm. 3, septiembre-diciembre, 2014, pp. 234-243
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93835316007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

Comunidade, enraizamento, socioambiente: entre poética e política

Community, rooting, socio-environment: Between poetry and politics

Omar Ardans¹
ardans@smail.ufsm.br

Resumo

O texto reflete sobre as relações entre os conceitos de comunidade e socioambiente através do conceito de enraizamento, expondo a relação histórica e cultural entre poética e política, tendo em vista os efeitos de uma globalização desenfreada e desenraizadora.

Palavras-chave: comunidade, enraizamento, socioambiente, poética, política, psicologia socioambiental.

Abstract

The text reflects upon the relationships between the concepts of community and social-environmental space through the concept of rooting, showing the historical and cultural relationship between poetry and politics, considering the effects of an unrestrained and uprooting globalization.

Keywords: community, rooting, poetry, politics, social-environmental psychology.

É escassa a descendência humana. Os descendentes anunciam-se um a um e um longo tempo se passa até que eles cheguem. O anseio por mais, por um número maior de pessoas ao qual se pertença, deve ter sido sempre profundo e premente. [...] [O homem] sentiu o que era ser muitos, adquirindo, então, a consciência recorrente de seu isolamento, na qualidade de homem vivendo em pequenos grupos (Canetti, 1995 [1960], p. 108).

Se as comunidades reais são complexas e caóticas, as ideais – “comunidades imaginadas”, como Benedict Anderson as chamou – têm fronteiras claras. As comunidades imaginadas, assim como outros frutos da imaginação, têm efeitos reais [...] (Burke, 2010 [2004], p. 22).

Eis aqui o essencial: refiro-me ao terrível envilecimento que deve suportar o indivíduo moderno ao sofrer a perda de suas possibilidades sociais, o mascaramento de sua verdadeira personalidade, de tudo aquilo que há de subversivo e borbulhante no seu interior (Benjamin, 1993 [1913], p. 72).

Os textos que conformam a epígrafe destas considerações propõem – como o leitor atento advertirá – profundas questões que perpassam o tema que aqui será tratado. Em primeiro lugar, Elias Canetti afirmou, na obra referenciada, que há um *princípio de multiplicação* que conduz a vida humana, a partir da constatação – plausível antropológicamente – do pequeno número de seres hu-

¹ Universidade Federal de Santa Maria. Av. Roraima, 1000, 97105-900, Santa Maria, RS, Brasil.

manos (e a lentidão de sua reprodução) comparado com outras espécies. O autor discutiu isso com Theodor Adorno, discussão preservada num texto célebre e acessível ao leitor brasileiro (Cannetti e Adorno, 1988 [1962]). Um grande número só faz sentido lógico se posto em relação com um "grande espaço" a ser preenchido (conquistado). Desnecessário é dizer que o gênero humano em seu conjunto venceu esse desafio, com custos nada baixos. Os homens (*socius*) e o espaço. Eis aí já a questão socio-ambiental.

Peter Burke, por sua vez, associando-se às ideias de Benedict Anderson, coloca na arena o papel da imaginação na constituição de comunidades. O livro de Anderson (2009 [1983]) é um convite à compreensão do papel coletivo dessa imaginação, e o leitor encontrará, neste texto que está se iniciando, relações – mediadas pela obra de Edouard Glissant – com a poética, mostrando que, social e historicamente, não há como separá-la da política.

Finalmente, o texto de Walter Benjamin, que enfatiza no seu início que versará sobre algo "essencial", confronta o leitor com o desafio de pensar os seres humanos subversivos e borbulhantes, na procura de uma vida não envilecida, não danificada (Adorno), ou seja, na busca por uma vida plena e significativa.

As considerações aqui apresentadas foram produzidas para subsidiar discussões em seminário oferecido aos pesquisadores brasileiros do Projeto *O enraizamento e a organização social na Zona Norte do Município de São Paulo (Brasil)* e na região de Puebla (México): um estudo psicossocial comparado. Tal projeto se colocava, como problema geral, "a participação popular", pretendendo situar as causas e consequências psicossociais do associativismo civil, discutindo, ademais, a formação de uma identidade coletiva como fator de motivação para a ação do grupo ou associação. Serão alvos de nosso interesse, além disso, as causas e consequências psicossociais da aproximação entre esses grupos e forças exógenas a eles e as possibilidades de co-optação, resistência ou colaboração equitativa entre os primeiros e as últimas.

Almeja-se que a presente comunicação seja um convite a refletir a respeito das relações entre os conceitos de *comunidade* e *socioambiente*, explicitando-as em função do papel que cumpre, nelas, o conceito de *enraizamento*. Qualquer um dos referidos conceitos e as realidades que com eles se procura compreender, tem – parafraseando Robert Farr, quando escreve a respeito da história da psicologia social – "um longo passado e uma breve história" (Farr, 1998, p. 206).

Quando se focaliza o termo *comunidade*, há de se lembrar que Mark Bender (1978 [1976]), referia mais de cem defi-

nições, panorama que, após mais de 30 anos, não se modificou. Continua valendo o que expressara o sociólogo Louis Wirth: "O termo 'comunidade', como outros conceitos tomados do senso comum, tem sido usado com um desprendimento que lembra a licença poética" (Wirth, 1970, p. 112). Wirth finaliza seu texto fazendo um apelo aos seus colegas sociólogos – e, pensamos, por que não estendê-lo a todos os cientistas? – no seguinte teor:

Sem dúvida, serão oferecidos nas universidades do futuro cursos sobre a comunidade, tal como já o foram anteriormente, e espera-se que se desenvolva um esforço prático em organização de comunidade e em planejamento social, de acordo com as oportunidades e necessidades de nossos dias, mas essas atividades não serão levadas a cabo mais proveitosamente como monopólio dos sociólogos. Afinal de contas, se o sociólogo quiser fazer jus ao título de cientista, terá de levar a cabo, tanto quanto possível, suas investigações teóricas em Ecologia Humana, em interação social e Psicologia Social [...] (Wirth, 1970, p. 125).²

Estas posições inter (ou trans) disciplinares, que foram rapidamente esboçadas, testemunham contra um patrimonialismo intelectual inaceitável. O termo *comunidade* – assim como os outros incluídos no título deste trabalho – não é patrimônio exclusivo de nenhuma área de conhecimento. A apropriação particular do conhecimento é uma verdadeira (e inaceitável) impropriedade. Psicologia, Sociologia, Antropologia, Linguística, Serviço Social, Ciência Política, Psicologia Social são algumas das áreas das Ciências Humanas e Sociais que têm se servido dele em empreendimentos tanto teóricos quanto inseridos em intervenções sociais de diversa natureza. Contra os monopólios, especialmente do conhecimento e de sua transmissão: multidisciplinaridade, interdisciplinaridade, transdisciplinaridade e, finalmente, indisciplinaridade³. Como se tentará mostrar no desenvolvimento deste texto, o termo *comunidade* deve, ainda, enfrentar uma questão crucial (lógica tanto quanto política), vinculada à universalidade e à particularidade, questão nada inocente, sem dúvida.

Em relação ao outro polo das relações comunidade/socioambiente que estamos elucidando, cabe afirmar, com Dreitzel, que "desde os gregos sabia-se que a saúde resultava de um equilíbrio entre o indivíduo e o ambiente" (1986 [1971], p. 1100). Embora os desdobramentos para o plano da saúde não sejam abordados aqui, cabe apontar que o referido equilíbrio não existe em (ou para) um indivíduo isolado, no vazio; pelo contrário, os *âmbitos de convivência* desse indivíduo, de participação em contextos comunitários e societários, definirão, junto com o

² É pertinente, ainda, lembrar de Florestan Fernandes, que, na primeira página de sua apresentação da coletânea *Comunidade e sociedade no Brasil*, insere uma nota de rodapé dedicada à psicologia social, caracterizando-a como um campo híbrido, marginal e necessariamente interdisciplinar entre a Psicologia, a Sociologia e a Antropologia (Fernandes, 1973, p. XI). Não seria descabido acrescentar a Filosofia, a Linguística, a Filologia, a Ciência Política e a Poética, esta última apresentada, de forma insuperável, por Édouard Glissant, o grande poeta de Martinica e pensador do colonialismo, a propósito do tema da comunidade, como se verá a seguir.

³ De grande valor para a afirmação desta perspectiva, teórica e prática ao mesmo tempo, Wallerstein (2006 [1996]) e de Castro Gomez e Mendieta (1998) são sugestões de leitura iniludíveis.

meio físico e de objetos construídos pelos seres humanos, a particular forma de equilíbrio conquistado (ou, no pior dos casos, almejado). Nesse sentido, ambiente é – embora possa ser entendido como um pleonismo – socioambiente. Roderick McKenzie, apoiando-se na obra de geografia humana de Jean Brunhes, já mostrava o socioambiente de uma forma muito clara:

Brunhes diz que existem três coisas essenciais para se iniciar uma comunidade humana: a casa, a estrada e a água. O alimento pode ser transportado mais facilmente do que o abrigo ou a água; estes dois últimos constituem, portanto, mesmo nas condições mais nômades, os elementos essenciais para se dar às relações humanas uma localização e uma fixidez espaciais. [...] O tamanho e a estabilidade da comunidade humana são, entretanto, funções do abastecimento de gêneros e do papel representado pela comunidade no processo ecológico mais amplo de produção e distribuição de mercadorias. Quando o homem vive da caça e da pesca, a comunidade é pequena e de duração temporária; quando a agricultura se torna a fonte principal da subsistência, a comunidade é ainda pequena, mas assume um caráter mais permanente; quando os negócios e o comércio se desenvolvem, surgem comunidades maiores nos pontos de interrupção de condução, isto é, na foz dos rios, nas junções dos ribeiros, nas quedas d'água e nos lugares rasos onde facilmente se pode atravessar. À proporção que surgem novas formas de transporte, aparecem novos pontos de concentração e os antigos pontos se acentuam ou se reduzem. Da mesma forma, à proporção que se fabricam produtos para venda nas comunidades, outros pontos de concentração nascem, determinados em grande parte pelas fontes de energia e de matéria-prima (McKenzie, 1970, p. 97-98, grifos meus).

O texto citado, que está perto de fazer cem anos, em nada é contradito pelo estado atual da vida no planeta; pelo contrário, é mais atual ainda que na época de sua escrita. Se tal texto fosse uma retícula que pudéssemos colocar em cima da vida humana contemporânea, seria assustador ver o quanto aquelas singelas e valiosas considerações mostram o estado do mundo, ancorado num desenvolvimento ímpar da tecnociência contemporânea, na globalização, no consumismo e nas imensas ondas migratórias humanas, porque, *in extremis*, elas continuam mostrando todo o seu valor em relação ao entendimento da sobrevivência humana (alimento, abrigo, água), particularmente se a crise socioambiental mundial e planetária não tomar outro curso.

Já na citação que McKenzie faz de Brunhes fica evidente que, entre os conceitos de comunidade e de socioambiente, de-

ve-se situar o de *enraizamento*, termo que deve a Simone Weil (2001 [1949]; Bosi, 1999 [1973])⁴ sua popularização a partir da segunda metade do século XX e que, de resto, já é apontado no texto de McKenzie, nos – por ele assim denominados – *pontos de concentração*. Entretanto, como é fácil constatar, o termo tem também um longo passado.

Sem ir mais longe, na tradição judaica e na cristã, o tema das árvores da vida e o do conhecimento aparecem entre os relatos míticos mais antigos. Metáforas que acompanham o Ocidente desde muito tempo, as raízes das referidas árvores relacionam o plano da vida (ontologia) e o do conhecimento (epistemologia) e estão no horizonte de inúmeros pensadores do passado e do presente, notadamente na obra de Habermas (cf. Ardans, 2001, 2009).

Enraizamento é, portanto, nas tradições referidas, uma metáfora cujo significado é *conhecer através da ação de fincar raízes*, processo, portanto, entre duas instâncias, *uma* (os humanos) *que quer se fincar na outra* (um socioambiente favorável à preservação da vida, individual e coletiva, humana e não humana) ou, ao contrário, *uma* (um socioambiente hostil) exigindo que a outra (os humanos) procure outro lugar para se enraizar. Seja como for, ambos os processos se ligam estreitamente ao conhecimento, colocando em íntima relação *tempos* (geológicos, históricos, intersubjetivos e subjetivos) e *espaços* ("naturais", histórico-sociais, íntimos).⁵ Ver-se-á surgir destas relações mais um conceito importante para a discussão que está se iniciando, o de *paisagem*. O que são essas raízes? O que é esse solo? O que é *fincar*? São perguntas de ordem terminológica, filológica, planos da ordem da linguagem e do conhecimento, que são considerados, com Agamben (2005), o momento propriamente poético do pensamento.

De um lado, raízes, solo, apontam para o espaço total e os territórios que (arbitrariamente) o compõem (Santos, 2004 [1982]), e que, micrologicamente, podem ser considerados como "pedaços" (Magnani, 1992, 2002). De outro, estão as temporalidades (Braudel, 1966) e as culturas (Glissant, 2005 [1996]). Em suma, não se pode compreender o enraizamento sem atentar para as culturas humanas e sua criação e desenvolvimento histórico-social (Castoriadis, 1987; Mezan, 1985). Tal compreensão deve necessariamente incluir, com Boaventura Santos, o entendimento de que "as raízes não são mais que constelações de determinações que, ao definirem o campo das opções, definem também os grupos sociais que lhes têm acesso e os que delas estão excluídos" (Santos, 1996, p. 10). Entretanto, continua Santos, se "já não somos capazes de pensar a transformação so-

⁴ Cf. as considerações muito interessantes de Espósito (1999 [1996]), a respeito das relações entre o pensamento de Weil e Arendt.

⁵ Devem-se diferenciar, necessariamente, populações migrantes e nômades. As primeiras, por diversos motivos, devem (ou procuram) se re-enraizar; são minorias que, no entanto, não devem ser maltratadas, como está acontecendo sob o governo Sarkozy na França. Adiante se retoma o tema das minorias e sua importância. Das segundas, nômades (ainda existentes paralelamente ao longo processo de enraizamento), cabe diferenciar as que o são dentro de um território limitado (tribos africanas, por exemplo) das que se movimentam num território ilimitado (ciganos, por exemplo, ou judeus). A história deste povo, que – embora habitando muitos espaços – tem seu ponto de inflexão na criação do Estado de Israel, pode ser, entretanto, compreendida como um processo de re-enraizamento. No seio das populações *stricto sensu* nômades – ou seja, que não reivindicam um território particular – pode se pensar que a relação ontologia/epistemologia, ou seja, tempo/espaço/conhecimento, adquire outras feições (dentre elas, as relações comunidade/enraizamento/socioambiente) que aqui não podem ser consideradas.

cial a partir da equação entre raízes e opções, tampouco somos capazes de pensar sem ela" (Santos, 1996, p. 31).

Sem pretender, portanto, circunscrever, de maneira reducionista, as múltiplas significações dos termos referidos, e já introduzindo especificamente o conceito *comunidade*, tomar-se-ão como ponto de partida obras de dois autores, Jean-Pierre Vernant e Olgária Matos. Isto possibilitará uma compreensão específica do termo a partir de outra das *raízes* (as judaicas e cristãs já foram rapidamente referidas) do Ocidente, as raízes gregas.

Matos (1997, p. 46) se refere aos termos gregos *koinonia* (comunidade das ideias que guia a felicidade humana) e *methéxis* (participação, através de ações virtuosas, na Ideia do Bem). A partir de ambos os termos, já na Grécia clássica, ficaram relacionadas comunidade e ética. Em outra passagem, a autora lembra Aristóteles: "A polis, anotou Aristóteles, é uma comunidade de iguais visando a uma vida potencialmente melhor" (Matos, 1997, p. 43). Desta forma, ao situar a potencialidade da *ética comunitária*, desenha-se claramente o terreno da política (polis)⁶. Comunidade, então, inclui, já desde as origens gregas, alguns elementos que vale a pena destacar: uma ética (Ideias do Bem e da felicidade), uma política (entre iguais) e um caminho para alcançá-las, o que hoje chamaríamos de método e/ou procedimento (participação).

Jean-Pierre Vernant – que, além de ter sido um grande pesquisador do mundo grego antigo, foi também um homem de seu tempo, lúcido e engajado na resistência ao nazismo – aponta, através da análise das divindades *Héstia* e *Hermes*, para as mais antigas noções da relação entre o público e o privado:

Atravessar uma ponte, um rio, transpor uma fronteira é deixar o espaço íntimo e familiar onde se está em seu lugar para penetrar num horizonte diferente, um espaço estrangeiro, desconhecido, em que se arrisca, confrontando com o que é diferente, a se descobrir sem lugar próprio, sem identidade. Polaridade, portanto, do espaço humano feito de um interior e um exterior. Esse interior tranquilizador, cerrado, estável, esse exterior inquietante, aberto, móvel, os gregos antigos os expressaram sob a forma de um casal de divindades unidas e opostas: Héstia e Hermes (Vernant, 2009 [2004], p. 197, grifos meus).

Héstia, a divindade da casa, do espaço doméstico, simbolizando a proteção do lar (o privado), "enraíza no mais profundo um interior, fixo, delimitado, imóvel" (Vernant, 2009 [2004], p. 197, grifos meus). Com uma abertura no teto, essa moradia conecta terra e céu. Par de *Héstia*, *Hermes*, a divindade do constante movimento, do atravessar fronteiras, é o protetor, também, do espaço público, da comunicação livre na *agora*, lugar da cidadania, do discurso público entre iguais. Vernant acrescenta que esse espaço público recebia também outro nome, *Héstia*

koiné: lar comum (Vernant, 2009 [2004], p. 154). O lar privado e o lar comum são fundações, para os antigos gregos, da convivência humana. O espaço público é o espaço comum, onde todos os presentes se encontram em pé de igualdade; quem quiser "tomar" a palavra, dirige-se ao centro, segura o *skeptron* e se dirige aos seus pares. Logo, outro o fará, e assim sucessivamente, até que a comunidade chegue a uma decisão.

É importante frisar que, de acordo com Vernant, este aspecto da vida pública está na base da oposição entre gregos e bárbaros. *Bárbaros* eram aqueles que aceitaram se submeter à soberania de outrem, renunciando à condição de homens livres. A participação (*methexis*) em pé de igualdade na procura do bem comum (*koinonia*) era o que definia, com propriedade, o homem livre.

Vernant, na mesma obra já referida, introduz a transformação histórica desse confronto entre o ideal de democracia direta, face a face entre homens livres e seu oposto, os bárbaros. É a questão do Estado:

Em vez de o poder ser depositado no centro, ser exercido por todos sem pertencer a ninguém, ele se encontra fixado no alto, acima dos cidadãos, nas mãos daqueles que, por delegação, são incumbidos de representá-los. Diante desse poder, submetidos a ele, os indivíduos são concebidos como átomos dotados de direitos inalienáveis. Doravante, a regra do jogo é, portanto, definir, entre o poder do Estado soberano e a liberdade dos cidadãos, as fronteiras que não se devem transpor (Vernant, 2009 [2004], p. 177-178).

Se o Estado é portador, por representação, da soberania, ao mesmo tempo, os cidadãos devem continuar portadores ("direito inalienável") da liberdade; em primeiro lugar, de decidir que forma assumirá tal Estado, por quem e de que maneira aceitarão ser representados, por quem e de que maneira se recusam a ser representados e, se for o caso, mudar e retomar a soberania para introduzir os procedimentos que levem a reinstaurar a busca pelo bem comum. Se perante o Estado os cidadãos não continuam portadores da liberdade, eles são, *ipso facto*, colocados na posição de bárbaros. São os (seus) representantes que dirigem o Estado, desviados de sua função, que colocaram os cidadãos, ao longo dos séculos e das gerações, nessa posição. Essas fronteiras, que "não se devem transpor", foram efetivamente transpostas, perdendo-se a essência do político. "Comunidade" não fica imune a esta questão fundamental. Se os representantes dos cidadãos na condução do Estado não se ocupam do bem comum a todos os cidadãos, o próprio Estado fica à mercê dos interesses particulares, arrastando consigo as comunidades, que deixam de ser o *lócus* do comum (a todos) para se transformar, também, em espaços do particular (o comum a alguns).

⁶ Na discussão que Jullien levanta em torno da noção do "comum", no trânsito do particular ao universal, o autor propõe que "a vinculação ao comum é realizada *na coisa* (*in re*), ao passo que a abstração do universal lhe é 'ulterior' (*post re*). Por conseguinte, não poderemos associar as duas noções sem construir entre elas uma eclusa que reduza a ruptura entre seu nível de 'ser', abstrato ou instanciado; ou sem construir entre elas alguma ponte ligando os territórios, que continuam a ser os da prescrição lógica, de um lado, da constatação ou da decisão, do outro" (Jullien, 2009 [2008], p. 39).

Cabe acrescentar a estes conceitos, de ordem tanto filológica quanto política e cultural, outro elemento ao qual se refere o filósofo italiano Roberto Espósito, a partir de seus estudos de filologia latina. *Cum munus*, que está na raiz do termo comunidade, jamais significa "dádiva recebida", e sim "dádiva feita" significando *aquilo que uma pessoa faz e pelo qual não pretende (nem deveria pretender) ser remunerada*⁷. Por justiça ou por solidariedade, esta dimensão haverá de se encontrar em aspectos da vida comunitária.

Wirth entendia como semelhante a uma licença poética o uso do termo *comunidade* por parte dos cientistas. Parece claro que ele pretendia uma precisão e uma "desambiguação" do termo, em se tratando de trabalhos que deviam se afastar do senso comum. No entanto, a poética é muito mais que um adjetivo para *licença*. Se Wirth pode estar certo ao negar ao termo comunidade o caráter de licença poética, pode-se perguntar, no entanto, se é possível afastar o termo *comunidade* da *poética*, principalmente a partir das posições já esboçadas a respeito das disciplinas e as opções para eliminar seus efeitos. Pelo contrário, acredita-se que a poética e a ação da imaginação criativa poderão contribuir para a compreensão da natureza do termo comunidade, assim como a dos termos que vêm sendo relacionados com ele: enraizamento e socioambiente. Glissant (2005 [1996], p. 42-43) afirma:

Penso no destino dos grandes livros que marcaram o início das comunidades humanas. E no início de todas essas comunidades está presente, evidentemente, de maneira irresistível, o grito poético. Estou me referindo a comunidades que já se constituíram há um ou vários milênios e que por comodidade chamarei de comunidades atávicas. Penso que já evoquei esse tema em outro momento, no qual mostrei a diferença entre as comunidades atávicas baseadas na ideia de Gênese, isto é, de uma criação do mundo, e na ideia de uma filiação, ou seja, de um elo contínuo do presente da comunidade com essa Gênese [...] e as culturas compósitas, nascidas da criouliização, nas quais toda e qualquer ideia de uma Gênese só pode ser ou ter sido importada, adotada ou imposta: a verdadeira Gênese dos povos do Caribe dá-se no ventre do navio negro e no antro da Plantação.

As comunidades atávicas, que têm origem, para o autor, no grito poético, ao mesmo tempo se constituem como comunidades excludentes, na medida em que o que as constitui (cada particular próprio) é colocado como um universal:

E o grito poético está presente no início da formação de todas essas comunidades atávicas: o Antigo Testamento, a Ilíada e a Odisséia, a Canção de Rolando, os Nibelungen, o Kalevala finlandês, os livros sagrados da Índia, as Sagas islandesas, o Popol Vuh e o Chilam Balam dos ameríndios. Hegel, no capítulo três de sua Estética, caracteriza essa literatura épica como

uma literatura da consciência da comunidade, mas da consciência ainda ingênua, isto é, não ainda política, em um momento em que a comunidade não está certa de sua ordem, em um momento em que esta necessita sentir-se segura em relação a essa ordem [...]. Ora, esse grito poético da consciência incipiente é também o grito de uma consciência excludente. Isto significa que o épico tradicional reúne tudo aquilo que constitui a comunidade e exclui tudo aquilo que não é ela [...]. (Glissant, 2005 [1996], p. 43-44, grifos meus).

Repare-se que está em jogo, nesta consciência ingênua e excludente, uma questão de segurança. A comunidade necessita *sentir-se segura* em relação a uma ordem, a respeito da qual a comunidade não tem clareza. O grito poético, a *poética comunitária*, então, cumpre a função de afastar a ameaça, que paira sobre a comunidade, de não saber quem ela é e que lugar ocupa na ordem (do sentido). Como claramente o formula Glissant, trata-se da segurança que traz identidade, poeticamente conquistada:

Essas comunidades que se iniciam modelam e projetam um grito poético cuja função é reunir a morada, o lugar e a natureza da comunidade; e essa mesma função exclui da comunidade aquilo que não é ela. [...] É a partir dessas poéticas comunitárias que as formas diferenciadas da literatura se estabelecem: o lírico, o filosófico, o teatral, o romanesco, etc. Todas essas variedades incipientes do grito poético reúnem, modelam a matéria de uma comunidade ameaçada. Porque penso que o épico – talvez eu já tenha dito isso – é aquilo que é gritado quando a comunidade, que ainda não está segura de sua identidade, necessita tradicionalmente desse grito para afirmar-se em face de uma ameaça. [...] Toda vez que refletimos sobre o épico, observamos que essa necessidade está presente. [...] Porque, a partir daí, toda e qualquer literatura será considerada pela comunidade como tendo sido ditada na língua (do deus) da comunidade (Glissant, 2005 [1996], p. 44-45).

O autor propõe entender as culturas e as comunidades a partir das ideias de "raiz única" (ou culturas atávicas) e de "rizoma" (ou culturas de criouliização), esta última expressão, tomada, declaradamente pelo autor, da obra de Deleuze e Guattari. A primeira se caracteriza pela busca de profundidade, das origens, das fundações; e a última, da horizontalidade e da diversidade. Glissant toma partido pela segunda. A criouliização

é sempre uma manifestação do barroco porque o barroco é o que se opõe, digamos, ao clássico. E o que é o classicismo? É o momento em que essa cultura, em que essa literatura propõe seus valores particulares como valores universais. O barroco é o anticlassicismo, ou seja, o pensamento barroco diz que não existem valores universais, que todo e qualquer valor é um valor particular que será colocado em relação com um outro

⁷ "O termo *munus* é entendido pelos latinos apenas como a dádiva feita e nunca como aquela recebida – denotada pelo vocábulo *donum* – quer dizer, é por princípio privado de 'remuneração'. [...] a comunidade não é nunca um lugar de chegada, mas sempre de partida. É assim a própria partida em direção àquilo que não nos pertence e não poderá nunca nos pertencer" (Espósito, 2007a, p. 19-20). Cf. também Espósito (1999 [1996], 2007b [1998], 2004) e Espósito *et al.* (2008 [2000]).

valor particular e que, conseqüentemente, não existe a possibilidade de que qualquer valor particular possa legitimamente se considerar ou se apresentar e se impor como valor universal. Esse pode impor-se como valor universal pela força, mas não pode impor-se como valor universal através da legitimidade (Glissant, 2005 [1996], p. 62).

Fica muito clara, com Glissant, a oposição que enfrenta comunidades atávicas e crioulas. As primeiras colocam "seu" particular no lugar de um universal (pseudouniversal, portanto), não propondo (como afirma Glissant), mas impondo-se ilegitimamente às outras. Muitas conseqüências se seguiram de tais imposições em relação a ideias do que sejam civilização (cf. Starobinski, 2001 [1989]), modernidade (cf. Matos, 1997; Mignolo, 2008), razão (cf. Mignolo, 2008), normalidade e patologias⁸. Em contraposição a esta ilegítima imposição, cabe aderir às palavras de Benedict Anderson: "Qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas" (Anderson, 2009 [1983], p. 33).

Entretanto, seja qual for o estilo em que são imaginadas, "nenhuma delas imagina ter a mesma extensão da humanidade" (Anderson, 2009 [1983], p. 33). Se assim fosse (a humanidade como a extensão total da comunidade) e se for aceito que a comunidade se instaura a partir de ameaças percebidas por um grupo humano no seu exterior, restaria saber como essa comunidade (universal e absolutamente includente) responderia a pergunta "quem são eles?" para identificar a origem de ameaças. Não é irrelevante lembrar que, perante essa situação, ficaria esvaziado, reduzido a zero, o papel das minorias, caracterizado por A. Appadurai da seguinte forma:

É difícil saber quem poderá emergir como o alvo minoritário [...]. É isso porque as minorias não nascem, mas são feitas, em termos históricos. Em suma, é através de escolhas e estratégias específicas, muitas vezes feitas pelas elites do estado ou por líderes políticos, que determinados grupos, que ficavam invisíveis, são transformados em visíveis como minorias contra as quais se podem desencadear campanhas caluniosas, que levam a explosões de etnocídio. Portanto, em vez de dizer que as minorias

produzem violência, seria melhor dizer que a violência, especialmente no âmbito da nação, requer minorias. E essa produção de minorias exige que se desenterrem algumas histórias e se enterrem outras (Appadurai, 2009 [2006], p. 41, grifos meus).

Enterrar, desenterrar. Dois verbos opostos que obviamente dizem respeito à terra e cuja ação implica o trato com raízes. Tanto um quanto o outro, na sua ação, se verão defrontados com o enraizamento, o desenraizamento e o re-enraizamento. Podem se enterrar histórias, como afirma Appadurai, enterrar culturas e suas raízes para que desapareçam, ou, pelo contrário, para que elas, invisíveis, sobrevivam e, metamorfoseadas, venham a se tornar mais fortes (como foi o caso dos marranos na Península Ibérica católica e inquisitorial). O que tudo isto deixa claro é que o enraizamento e suas variantes não são, de modo algum, uma questão apenas individual, mas coletiva, em sua mais ampla dimensão social e histórica⁹, um enraizamento que não ocorre no vazio, mas no seio de processos comunitários e socioambientais.

As dimensões sociais e históricas a que Mezan se refere na nota anterior o levam à obra de Castoriadis, particularmente a seu conceito do "social-histórico", de máxima relevância para a discussão proposta aqui, e que, pelo papel que Castoriadis atribui à imaginação, coloca-o também junto a Glissant no cruzamento de poética e política. Veja-se a seguinte reflexão de Mezan sobre o conceito de Castoriadis:

É na obra de Castoriadis que encontramos as análises que me parecem mais lúcidas a este respeito, em especial seus conceitos de "sociedade instituinte" e "sociedade instituída", que não deixam de recordar as noções espinosanas de Natura naturans e Natura naturata. Castoriadis procura destacar o ser próprio da sociedade a partir da crítica do 'pensamento herdado', o qual concebe a sociedade sempre como referida a outra coisa do que ela mesma – uma norma ou telos fundado no ser, em Deus, no Espírito, etc. – e em relação à qual a história emerge como uma perturbação advinda de sua essência, seja como desenvolvimento ou explicitação desse telos, posto alhures. A tradição ocidental, ao pensar o ser como determinidade, isto é, como identidade de si a si, exclui toda possibilidade de que exista algo que escape à determinidade, dando-se como imaginário radical. Deste imaginário radical, existem duas espécies: o social-histórico e o psíquico. [...] O que importa para

⁸ Mark Bender, o psicólogo inglês já mencionado, transcreve um trecho de G.W. Albee, por ocasião de sua assunção do cargo de presidente da *American Psychological Association*: "Ensinamos aos nossos estudantes, durante anos, que os casos mentais incluem aquelas pessoas que são 'perigosas para elas mesmas e para os outros'. Mas preferimos intervir naquela faixa muito restrita das que são perigosas para os outros. O que é mais perigoso para os seus semelhantes do que o racista refinado? As atitudes e o comportamento racistas, que podem ser encontrados em muitos lugares de nossas instituições sociais e econômicas, incluindo os nossos governos estaduais e federais, são muito mais perigosos para os outros do que a esquizofrenia... Se os psicólogos profissionais estivessem verdadeiramente preocupados com o bem-estar humano, esqueceríamos os 'pacientes psiquiátricos' durante um século e voltariamos as nossas atenções para as causas psicológicas do racismo, do sexismo e do motivo de lucro como fontes de perigo para a vida centrada no ser humano" (Albee in Bender, 1978 [1976], p. 41, grifo do autor).

⁹ Mezan aponta para o insustentável da posição freudiana sobre o social: "Mas o que é, afinal, esta dimensão social cuja ausência venho estigmatizando em Freud? É aquilo que não pode ser reduzido às projeções individuais, à noção de alteridade dupla ou tripla, ou aos efeitos da identificação recíproca, porque é a condição de possibilidade delas; aquilo que a psique não pode inventar sozinha, porque não é engendrável a partir de nenhum jogo de representações; aquilo que funda a presença dos elementos trans-individuais na psique de cada indivíduo, sem recorrer à filogênese como mecanismo explicativo" (Mezan, 1985, p. 569).

nosso argumento é que o social-histórico, como potência de autoalteração permanente, é definido por Castoriadis como "sociedade instituinte". A sociedade é o que é, em cada caso particular, porque se institui como tal numa multiplicidade de dimensões, criando 'significações sociais imaginárias' que estruturam seu ser assim. É na diversidade de jure infinita das possibilidades de autoalteração que repousa o fundamento da existência de diferentes sociedades, e da constante criação, por uma sociedade particular, de novas feições de si mesma, em virtude de sua autoinstituição como eminentemente transformável (Mezan, 1985, p. 569-570, grifos meus).

As feições de si mesma que as sociedades particulares criam podem ser entendidas como imagens de identidade num espaço/tempo específico, paisagens-identidades que a imaginação sócio-histórica e poética cria e recria constantemente, através das quais podemos captar e compreender as relações de enraizamento das comunidades (e dos indivíduos nelas participantes) com o socioambiente.

Chego aos campos e vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens trazidas por percepções de toda espécie. Ali repousa tudo o que a ela foi entregue, que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou... Ai estão presentes o céu, a terra, o mar, com todos os pormenores que neles pude perceber pelos sentidos, exceto os que esqueci. É lá que me encontro a mim mesmo, e recorro das ações que fiz, o seu tempo, lugar, e até os sentimentos que me dominavam ao praticá-las (Santo Agostinho in Chauí, 1994, p. 125-126).

[...] contra a convenção de uma paisagem-cenário falsamente legitimadora [...] a paisagem como implicada numa história e se transformando, ela também, em personagem falante (Glissant, 1989, p. 166).

Os gregos contam que Teseu recebeu de presente de Ariadne um fio. Com esse fio Teseu se orientou no labirinto, encontrou o Minotauro e o matou. Dos rastros que Teseu deixou ao vagar pelo labirinto, o mito não fala (Ginzburg, 2007 [2006], p. 7).

Com a relação da memória ("tudo o que a ela foi entregue que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou") com a percepção ("o céu, a terra, o mar, com todos os pormenores que neles pude perceber") Agostinho, há muitos séculos, estabelecia pautas importantes para compreender o *locus* onde floresce a autoconsciência humana: "É lá que me encontro a mim mesmo". Mas é também o lugar das paisagens. E Glissant ratifica que a paisagem não é apenas um cenário, mas uma história, uma implicação histórica, "personagem falante", contraparte iniludível de nossas identidades. Sem dúvida que há uma dimensão estética na consideração das paisagens, mas não é menos certo que há também uma dimensão histórica e política. As paisagens mudam e nós com elas. Uma paisagem bucólica de nossa infância pode ser recoberta com acontecimentos posteriores não tão gratos. A nossa percepção e a nossa memória atuam permanentemente, gerando novas significações das paisagens e induzindo (ou não) novas formas de atividade humana.

Para enfatizar o problema que está se desenhando, veja-se a seguinte consideração de Paulo F. Vieira ao apresentar o livro *Epistemologia ambiental*: "No plano das mudanças efetivas de comportamento, a crise socioambiental constitui um item ainda marginal da agenda de preocupações cotidianas da maior parte da população do planeta" (Vieira in Leff, 2001, p. 9-10, grifos meus). Em outras palavras, a imensa maioria das pessoas não está (estamos?) preocupada com a crise socioambiental e não exhibe, portanto, qualquer mudança efetiva de comportamento. Lapidária expressão do professor Vieira que, de relance, lança sombras sobre certa atitude científica que considera a natureza apenas como algo externo e independente dos sujeitos. Mas o autor amplia sua conceituação: "O que pareceria estar triunfando [...] é uma concepção de liberdade individual indiferente à percepção de limites, de constrangimentos intransponíveis ao crescimento material e populacional do sistema-mundo" (Vieira in Leff, 2001, p. 9-10, grifos meus).

Fazendo referência a um dos aspectos que se analisarão a seguir (a percepção), Vieira o relaciona com o termo *limites*: percepção de limites enquanto, poder-se-ia dizer, um *non plus ultra* do crescimento, seja material ou populacional. O que está em jogo é, então, a percepção de tais limites. Mas, afinal, o que é percepção?

Só se voltando para as áreas que produzem conhecimento sobre os seres humanos é que haverá de se encontrar uma resposta. Dependendo de como seja concebida tal função psicológica superior (*não* a circunscrevendo, apenas, à sua infraestrutura neurofisiológica ou sensorial, como algumas correntes da psicologia insistem em tratar a percepção) é que poderá ser dada uma resposta ao que Vieira coloca: *as consequências de uma indiferente liberdade individual que ignora* (caberia acrescentar, de forma delirante e perigosa) *a não percepção de limites*. Certamente, é possível afirmar que um dos grandes, e até agora não resolvidos, problemas da relação humano-ambiental passa pelo tema da compreensão da percepção.

A história da psicologia já demonstrou de maneira irrecusável, pelo menos desde a obra pioneira de Franz Brentano, no século XIX, que não há percepção, mas *percepção de...* não há consciência, mas *consciência de...* não há memória, mas *memória de...* Ou seja, a relação sujeitos/ambiente é indissociável. Mas tais objetos (ambientes) em relação aos sujeitos (via percepção, consciência, memória, imaginação, pensamento, linguagem) não surgem do vazio; eles existem e consistem em uma produção social (que é, ao mesmo tempo, cultural e política), na mesma proporção em que *ambiente é a organização humana no espaço total*, de tal forma que ambiente é *sempre socioambiente* (Santos, 2004 [1982]). Sem dúvida, poderá ser afirmado que existe o *além do humano* no espaço total, mas, na medida em que nos defrontamos com isso, já estamos presentes com nossa organização nesse espaço total.

Tal organização humana se apresenta em territórios, que são fragmentos do socioambiente, e o número e as características de tais fragmentos são equivalentes às organizações sociais que os seres humanos tenham constituído, em sua história, uma

história de comunidades imaginadas (Anderson, 2009 [1983]). Nesses territórios (fragmentos do socioambiente) que habitamos, criam-se *paisagens*. É em relação às paisagens que nossas funções psicológicas superiores são colocadas em ação, em movimento. Memória, imaginação, percepção, pensamento e linguagem, ao serem ativadas, fazem aparecer, na consciência, *significações* da paisagem e, por consequência, do socioambiente.

Assim, *perceber* uma paisagem, *lembrar* uma paisagem, *imaginar* uma paisagem, *pensar* numa paisagem e *falar* de uma paisagem são as formas de relação das pessoas com o socioambiente e entre si, pois elas se referem a uma determinada (nossa, minha) história da qual a paisagem é testemunha. Acrescente-se a isto o que desejamos que ela (a paisagem) venha a ser ou volte a ser (desejo que gira em torno de vivências afetivas vinculadas a ela), e tudo perpassado pela percepção, sempre atual, presente, e que, embora esteja, por exemplo, trazendo pela primeira vez uma paisagem, pode estar crivada do lembrado e do imaginado, ao mesmo tempo. As paisagens significam para nós. Pensamos, portanto, o que elas significam e o dizemos. Linguagem e pensamento conformam essa significação (consciência), fazendo que a valorem de algum ponto de vista: político, estético, moral, afetivo, histórico... Nas palavras de Chauí: "O percebido é sempre dotado de sentido e tem sentido em nossa história de vida, fazendo parte de nosso mundo e de nossas vivências" (Chauí, 1994, p. 122).

Pretende-se muitas vezes que as pessoas tomem consciência dos problemas ambientais a partir de abstrações científicas, de informações internacionais sobre longínquas regiões do planeta, esquecendo-se que, se tais critérios são importantes do ponto de vista do conhecimento global, a vida das pessoas acontece no plano local e sempre em relação às suas vivências e experiências. É no seu território, no seu "pedaço" (na feliz expressão de Magnani) que se deve enfrentar o problema. Nesse caso, cabe ao técnico a missão, não de impingir normas, muitas vezes incompreensíveis para as populações, mas, ao contrário, aproximar-se dos problemas como são vividos pelas pessoas e, a partir disso, procurar conectar tais problemas concretos com tudo o que ele possa saber dos problemas globais. São muitos séculos daquela liberdade indiferente a que Vieira se refere. O estudo das origens e causas da mesma não é irrelevante. Um dos nomes dessa liberdade é "lucro". A indiferença para com os problemas dos outros e de todos começa no interesse privado, que foi minando, de todas as formas possíveis, o pensamento sobre o bem comum que é, sem dúvida, o fio de Ariadne que perdemos. Em que momento o perdemos? Por que o perdemos? Podemos recuperá-lo? O que é o Minotauro hoje?

À maneira de resumo, mas não de fechamento, pode-se elaborar uma lista de questões que devem ser sempre levadas em conta quando se procura compreender tais relações entre os termos e conceitos objeto destas considerações: a vida pública e suas consequências devem ser avaliadas em função do grau de aproximação ou afastamento do conceito de (e do valor atribuído ao) bem comum; a não submissão a qualquer forma de poder que não à reunião de homens livres ou seu desenvol-

vimento moderno, através da participação e da democracia; a dimensão poética (Glissant) e mitopoética (Mezan) da vida das comunidades e seus membros através da expressão de suas paisagens, compartilhadas ou não; o valor da oralidade, sem querer com isso menosprezar o letramento, sem o qual muitos conhecimentos da vida moderna e científica permanecem inacessíveis (Goody e Watt, 1963).

Em suma, gostaria de enfatizar a dimensão que relaciona a comunidade com o gênero humano na sua totalidade e para tanto quero fazer referência a Simone Weil. Pode-se dizer sem medo de exagero que esta extraordinária mulher e pensadora imolou-se por essa dimensão, dando aos outros aquilo que lhe teria conservado a vida. A "virgem vermelha", como chegou a ser chamada, preferiu não comer para que o alimento fosse enviado aos franceses que sofriam a ocupação nazista.

Outro aspecto que gostaria de colocar, nestas considerações finais, está vinculado à obra de Kurt Lewin, quando o autor tratou de problemas de minorias. Foi nesse contexto que foi elaborada por Lewin a metodologia de pesquisa-ação, tão importante em estudos, pesquisas e intervenções no plano comunitário. A pesquisa-ação não é só um recurso científico; é, ao mesmo tempo, um modo ético, político e cultural de agir. Nela, as pessoas são, em pé de igualdade com os pesquisadores, sujeitos – e não objeto – da pesquisa. Lewin, que, assim como Adorno, Horkheimer, Canetti, entre tantos outros, estava preocupado com o totalitarismo, apostou na existência e consolidação de grupos democráticos. Deve-se lembrar que já John Dewey falava da necessidade de um *modo de vida* democrático, muito tempo antes dos autores referidos.

A estas considerações cabe acrescentar as ideias de Appadurai (2009 [2006]) a respeito do *medo ao pequeno número*, medo de que esse número possa crescer e tornar-se uma maioria esmagadora. Segundo o autor, isto está na base da xenofobia contemporânea e no "retorno" a comunidades fechadas sobre si mesmas.

Em certo sentido, não é descabido o argumento de Benedict Anderson de que cada nação é uma "comunidade imaginada" (Anderson, 2009 [1983]) e que, ao contrário do que se postulou, o nacionalismo está longe de morrer, apesar da globalização em curso.

Espera-se ter conseguido mostrar, com clareza, a complexidade daquilo ao que aludem os termos comunidade, enraizamento, socioambiente, paisagem... A principal consequência de assumir tal complexidade é trabalhar por uma psicologia social comunitária não reducionista, não disciplinar e sem a arrogância que caracteriza muitos empreendimentos acadêmicos. É fazer isso com um olhar atento ao sistema-mundo (Wallerstein, Quijano, Dussel, Mignolo). O sistema-mundo no atual estado da dimensão econômica global rouba, cada vez mais, as – e se alimenta das – energias do mundo da vida (Habermas, 1987 [1981]), mundo que não é outro que o da vida comunitária.

A vida comunitária não acontece no vazio. Assim como *Héstia* enraizava, para os gregos, as vidas humanas em um lugar, em um território, há hoje multidões humanas migrando, volun-

tariamente ou forçadas a fazê-lo, em busca de um espaço onde plantar as raízes de *Héstia*.

Embora seja possível dizer que se trata de um pleonasmo, a psicologia social comunitária deve ser definida como Oso-cioambiental, em grau não menor à sua caracterização como política, ética e poética. Dessa forma, a cultura comunitária de enraizamento poderá ser, ou vir a ser, um bem comum entre as gerações e dentro de cada uma delas.

Para terminar, as palavras de um grande pensador cujas ideias ainda não foram, com justiça, recebidas:

Para a mentalidade ingênua a nação é coisa que "já existe", e precisamente existe enquanto coisa. Está feita, sua realidade é completa, ainda que admitindo-se que sofra modificações ao longo da história. [...] Ora, o que a consciência crítica desvendará é justamente o oposto: é a minha atividade que torna possível a existência da nação. A nação não existe como fato, mas como projeto. Não é o que no presente a comunidade é, mas o que pretende ser, entendendo-se a palavra "pretende" em sentido literal, como "pré-tender", tender antecipado para um estado real. [...] A comunidade constitui a nação ao pretender ser, porque é assim que a constitui no projeto de onde deriva a atividade criadora, o trabalho. A nação resulta, pois, de um projeto da comunidade, posto em execução sob a forma de trabalho (Vieira Pinto, 2005, p. xv).

Referências

- AGAMBEN, G. 2005. A política da profanação: entrevista concedida a Vladimir Safatle. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais!, 18/09/2005.
- ANDERSON, B. 2009 [1983]. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 330 p.
- APPADURAI, A. 2009 [2006]. *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo, Iluminuras/Itaú Cultural, 111 p.
- ARDANS, O. 2009. *Clínica psicossocial da Identidade*. São Paulo, SP. Tese de livre-docência em Psicologia Socioambiental. Universidade de São Paulo.
- ARDANS, O. 2001. *A metamorfose humana: um ensaio de Psicologia Social*. São Paulo, SP. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- BENDER, M. 1978 [1976]. *Psicologia da comunidade*. Rio de Janeiro, Zahar Ed.
- BENJAMIN, W. 1993 [1913]. Experiência. In: W. BENJAMIN, *La metafísica de la juventud*. Barcelona, Paidós/ICE-UAB.
- BOSI, E. 1999 [1973]. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo, Companhia das Letras, 402 p.
- BRAUDEL, F. 1966. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris, A. Collins, 2 vols.
- BURKE, P. 2010 [2004]. *Linguagens e comunidades nos primórdios da Europa Moderna*. São Paulo, Ed. UNESP, 232 p.
- CANETTI, E. 1995 [1960]. *Massa e poder*. São Paulo, Companhia das Letras, 487 p.
- CANETTI, E.; ADORNO, T. 1988 [1962]. Diálogo sobre as massas, o medo e a morte. *Novos Estudos CEBRAP*, 21:116-132.
- CASTORIADIS, C. 1987. O domínio social-histórico. In: C. CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. 2. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CASTRO GOMEZ, S.; MENDIETA, E. 1998. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México, Miguel Angel Porrúa. Disponível em: <http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf> Acesso em: 28/12/2014.
- CHAUÍ, M. D. S. 1994. *Convite a filosofia*. São Paulo, Ática, 440 p.
- DREITZLER, H.P. 1986 [1971]. Saúde (Sociologia – Verbete). In: B. SILVA (coord.), *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas/UNESCO, p. 1099-1101.
- ESPÓSITO, R. 2007a. Nihilismo e comunidade. In: R. PAIVA, *O retorno da comunidade: os novos caminhos do social*. Rio de Janeiro, Mauad X.
- ESPÓSITO, R. 2007b [1998]. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 214 p.
- ESPÓSITO, R. 1999 [1996]. *El origen de la política: ¿Hanna Arendt o Simone Weil?* Barcelona, Paidós.
- ESPÓSITO, R.; GALLI, C.; VITIELLO, V. (comp.). 2008 [2000]. *Nihilismo y política*. Buenos Aires, Manantial, 348 p.
- FARR, R. 1998. *As raízes da psicologia social moderna (1872-1954)*. Petrópolis, Vozes.
- FERNANDES, F. (org.). 1973 [1972]. *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. 2ª ed., São Paulo, CEN/EDUSP, 579 p.
- GINZBURG, C. 2007 [2006]. *O fio e os rastros*. São Paulo, Companhia das Letras, 454 p.
- GLISSANT, E. 2005 [1996]. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora, Ed. UFJF, 174 p.
- GLISSANT, E. 1989. Espaço fechado, palavra aberta. *Estudos Avançados*, 3(7):159-169.
- <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40141989000300009>
- GOODY, J.; WATT, I. 1963. The Consequences of Literacy. *Comparative Studies in Society and History*, 5:304-345.
- HABERMAS, J. 1987 [1981]. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 2 vols.
- JULLIEN, F. 2009 [2008]. *O diálogo entre as culturas: do universal ao multiculturalismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 221 p.
- LEFF, E. 2001. *Epistemologia Ambiental*. São Paulo, Cortez.
- MAGNANI, J.G.C. 1992. Tribos urbanas, metáfora ou categoria? *Cadernos de Campo – Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia*, 2(2).
- MAGNANI, J.G.C. 2002. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(49):11-29.
- <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>
- MATOS, O. 1997. *Filosofia: a polifonia da razão*. São Paulo, Scipione, 175 p.
- MEZAN, R. 1985. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 652 p.
- McKENZIE, R. 1970. A comunidade humana abordada ecologicamente. In: D. PEARSON, *Estudos de ecologia humana*. São Paulo, Ed. Martins, 2ª ed., p. 95-111.
- MIGNOLO, W. (comp.). 2008. *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires, Ediciones del signo/Duke University, 152 p.
- SANTOS, B. de S. 1996. A queda do *Angelus Novus*: para além da equação moderna entre raízes e opções. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 45:5-34.
- SANTOS, M. 2004 [1982]. *Pensando o espaço do homem*. 5ª ed., São Paulo, EDUSP, 90 p.
- STAROBINSKI, J. 2001 [1989]. *As máscaras da civilização: ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 308 p.

VERNANT, J.-P. 2009 [2004]. *A travessia das fronteiras: entre mito e política II*. São Paulo, EDUSP.

VIEIRA PINTO, Á. 2005. *O conceito de tecnologia*. Rio de Janeiro, Contraponto.

WALLERSTEIN, E. 2006 [1996]. *Abrir las ciencias sociales*. 9ª ed., México, Siglo XXI, 114 p.

WEIL, S. 2001 [1949]. *O enraizamento*. Bauru, SP EDUSC.

WIRTH, L. 1970. Âmbito e problemas da comunidade. In: D. PEARSON, *Estudos de ecologia humana*. 2ª ed., São Paulo, Ed. Martins, p. 112-126.

Submetido: 09/09/2014

Aceito: 14/10/2014